

UNIVERSITÉ CATHOLIQUE DE LOUVAIN

Faculté de philosophie, arts et lettres

École de philosophie



TROIS FOIS RIEN.

**UNE PREMIERE POUR UNE PHENOMENOLOGIE DU NEANT.
UNE DEUXIEME POUR UNE ANALYTIQUE DE L'ANGOISSE.
UNE DERNIERE POUR UNE ONTOLOGIE FONDAMENTALE.**

Recherches à partir de Kierkegaard et Heidegger

Mémoire présenté en vue de l'obtention du grade
de **master en philosophie**

(FILO2M – FILO 2005)

sous la direction du P^r Michel DUPUIS

par Vera HADZI-PULJA

Année académique 2010-2011

A Skopje, le 12 octobre 2011,

Vera HADZI-PULJA

B/A.

UNIVERSITÉ CATHOLIQUE DE LOUVAIN

Faculté de philosophie, arts et lettres

École de philosophie



TROIS FOIS RIEN.

**UNE PREMIERE POUR UNE PHENOMENOLOGIE DU NEANT.
UNE DEUXIEME POUR UNE ANALYTIQUE DE L'ANGOISSE.
UNE DERNIERE POUR UNE ONTOLOGIE FONDAMENTALE.**

Recherches à partir de Kierkegaard et Heidegger

Mémoire présenté en vue de l'obtention du grade
de **master en philosophie**
(FILO2M – FILO 2005)

sous la direction du P^f Michel DUPUIS

par Vera HADZI-PULJA

Année académique 2010-2011

“Философијата е во вистинска смисла т’га за југ.
Копнеж да се биде насекаде дома.”

На моите сакани родители,
без чијашто неизмерна поддршка
овој труд немаше да се случи.

Introduction.

Esquisses pour une phénoménologie du néant

Sans vouloir soutenir que l'être est, en réalité, du néant, l'être et le néant ont ceci en commun qu'aussi vite prononcés dans un discours philosophique, ils deviennent des porteurs intrinsèques de problèmes.

Les trois fameux « préjugés qui ne cessent d'entretenir l'indifférence à l'égard d'un questionner de l'être »¹, rappelés par Heidegger au seuil de son *Hauptwerk*, valent tout autant pour le néant.

Si

« l'“ être ” est le concept “ le plus universel ” : τὸ ὄν ἐστὶ καθόλου μάλιστα πάντων. “ *Illud quod primo cadit sub apprehensione est ens, cujus intellectus includitur in omnibus, quaecumque quis apprehendit* ” : “ Une compréhension de l'être est toujours déjà comprise dans tout ce que l'on saisit de l'étant ”. »²

du fait que, peu ou prou, tout étant *est* toujours quelque chose, de la même manière, une compréhension du néant est toujours déjà comprise dans tout ce que l'on saisit de l'étant, puisque si tout étant *est* toujours quelque chose, tout étant *n'est pas*, en même temps, une autre.

Si, par ailleurs,

« *Le concept d'“ être ” est indéfinissable. C'est ce que l'on concluait de son universalité. À bon droit — si “ definitio fit per genus proximum et differentiam specificam ”. L'être ne peut en effet être conçu comme étant ; “ enti non additur aliqua natura ” ; l'être ne peut venir à la détermination selon que de l'étant lui est attribué. L'être n'est ni dérivable définitionnellement de concepts supérieurs, ni exposable à l'aide de concepts inférieurs.* »³,

c'est-à-dire, si c'est à cause de son universalité que le concept d'« être » est indéfinissable, de la même manière, c'est à cause de la sienne propre que le concept de « néant » l'est également.

¹ M. Heidegger, *Etre et Temps*, trad. Emmanuel Martineau, éd. numérique hors-commerce, disponible sur t.m.p.free.fr/textes/Heidegger_etre_et_temps.pdf, p. 25

² *Idem.* ; c'est moi qui souligne « l'“ être ” est le concept ».

³ *Idem.*, p. 26 ; c'est moi qui souligne « le concept d'“ être ” ».

Et si, enfin,

« l'« être » est le concept « évident ». Dans toute connaissance, dans tout énoncé, dans tout comportement par rapport à l'étant, dans tout comportement par rapport à soi-même, il est fait usage de l'« être », et l'expression est alors « sans plus » compréhensible. Chacun comprend : « le ciel est bleu », « je suis joyeux », etc. »⁴

de la même manière, le néant est un concept évident. Pour peu que l'usage universel, mais indéfini de l'« être » soit accompagné d'un usage universel, mais indéfini du néant, comprendre « le ciel est bleu » et « je suis joyeux » signifie comprendre « le ciel n'est pas gris » et « je ne suis pas triste ».

Pourquoi alors Heidegger peut-il passer outre ces trois objections ? Comment en vient-il à poser la question du « sens de l'être » ? Simplement, parce que l'être sur lequel ces trois objections portent et l'être que la question du « sens de l'être » vise ne sont pas le même. Le premier est le « concept d' « être » », le second – son phénomène. Par conséquent, contrairement à la question de la « signification du concept d' « être » », laquelle exige comme réponse une explication verbale du concept d'« être », la question du « sens de l'être » exige comme réponse une manifestation phénoménale de l'être.

Ainsi en va-t-il du néant. Si le concept du néant est trop universel, trop indéfinissable, ou trop évident, si par la suite, toute enquête concernant la signification de son concept est d'emblée vouée à l'échec, à tel point qu'elle ne saurait pas même le désigner d'un nom, la question du sens de son phénomène ne le serait peut être pas.

Formellement parlant, si une telle science du sens phénoménal l'être, qu'elle soit analytique existentielle ou ontologie fondamentale est donc possible, alors une science du sens phénoménal du néant, une phénoménologie du néant, l'est tout autant.

Cela étant dit, pour qu'une **phénoménologie du néant** puisse voir le jour, pour que le néant puisse avoir un sens phénoménal, encore faudrait-il qu'il soit phénomène. Encore faudrait-il que d'une manière ou d'une autre, quelque chose comme un néant se

⁴ *Idem.* ; c'est moi qui souligne « l'« être » est le concept ».

montre dans une expérience directe.

Et il le fait. Que ce soit depuis Aristote, ou encore, plus explicitement, depuis Kierkegaard et Heidegger, le néant se montre dans une expérience directe, il se donne « en chair et en os » dans le vécu affectif de l'angoisse. L'accomplissement d'une phénoménologie du néant s'enracine nécessairement dans une **analytique de l'angoisse**.

L'effectuation d'une phénoménologie du néant, incarnée en analytique de l'angoisse – tel est donc le point de départ de ce travail.

Celle-ci privilégiera deux auteurs contemporains, nommément Kierkegaard et Heidegger, avec un égard particulier pour deux de leurs textes fondamentaux, à savoir, Le Concept de l'Angoisse et Etre et Temps. Pour une part, puisque les développements qu'ils proposent au sujet du vécu affectif de l'angoisse comportent un certain nombre de similitudes incontestables, pour une autre, puisque du fait de ces similitudes incontestables, leurs études respectives de celui-ci sont susceptibles d'un enrichissement mutuel.

Ainsi, l'analytique de l'angoisse, motivée autant par une volonté de comparer certains éléments du Concept de l'Angoisse et d'Etre et Temps, que par une volonté de les compléter de manière réciproque, s'organisera en trois parties :

1. Dans un premier temps, nous chercherons à montrer que tant du côté de sa méthode, que du côté de la « chose même en question », Le Concept de l'Angoisse et Etre et Temps participent d'une même communauté d'inspiration. Ceci nous amènera à conclure que Le Concept de l'Angoisse est un écrit existentiel qui étudie le fait transcendantal de l'inscription historique d'un individu, le fait transcendantal de l'incarnation historique de l'humanité toute entière, dont ce fait transcendantal fait toujours déjà partie et le fait transcendantal de la relation réciproque qu'un tel individu et un tel genre entretiennent.
2. Dans un deuxième temps, nous chercherons à montrer que l'affection fondamentale de l'angoisse dans Etre et Temps présente les caractéristiques d'une suspension phénoménologique, d'une réduction transcendantale et d'une ouverture d'un champ constitutif.

3. Dans un troisième temps, nous chercherons à montrer que ces trois caractéristiques de l'affection fondamentale de l'angoisse dans Etre et Temps, celle de la suspension phénoménologique, celle de la réduction transcendantale et celle de l'ouverture d'un champ constitutif trouvent un écho dans trois caractéristiques de l'angoisse dans le Concept de l'Angoisse.

Ces examens comparatifs de l'angoisse du Concept de l'Angoisse et d'Etre et Temps nous guideront vers l'enrichissement mutuel du texte de Kierkegaard et de celui de Heidegger en y dégagant une question nouvelle. Cette question est la question de la naissance.

L'effectuation de la phénoménologie du néant à travers l'analytique de l'angoisse, va se dévoiler être l'effectuation d'une **métaphysique de la facticité**, ou encore, d'une **ontologie de la naissance**, comprises comme **ontologies fondamentales**.

Sauf, peut-être

« [...] car il y a une vérité d'atmosphère correspondant à une vérité de concept [...] »

Kierkegaard, de la vérité⁵.

Que « tandis que Kierkegaard est un philosophe existentiel, Heidegger, lui, est un

⁵ S. Kierkegaard, Le Concept de l'Angoisse, trad. Knud Ferlov et Jean-Jacques Gateau, Gallimard, coll. Tel, Paris, 1990, p. 170-171

philosophe existencial » est aujourd'hui une constatation à la portée de qui aurait lu ne serait-ce qu'un bout de phrase de la moindre des Wikipédias. Si toutefois ce qui souhaite se procurer un appui référentiel pour son avis, sa recherche ne devrait pas se faire trop pénible. Nos commentateurs – pour ne prendre que ceux-là – y souscrivent essentiellement et pour la grande majorité des cas, quels que soient d'ailleurs leurs arguments, leur notoriété, et même, parfois – leurs bonnes manières. A titre indicatif, l'on commencera ainsi par apprendre que

« [...] [la] voix [de Heidegger] n'était pas celle d'un excentrique ou d'un *outsider* du monde universitaire, ni celle d'une existence d'exception et téméraire, dans le style de Nietzsche ou de Kierkegaard, mais celle d'un élève de l'école philosophique la plus consciencieuse, la plus scrupuleuse qu'il y avait alors à l'université allemande, celle d'un élève de la recherche phénoménologique d'Edmund Husserl, dont l'objectif le plus constant était celui de fonder la philosophie comme science rigoureuse. »⁶

Par la suite, l'on continuera par constater que

« le principal effort de Heidegger va viser avant tout à élever au rang d'une philosophie technique la doctrine de Kierkegaard. Car celle-ci est davantage une *Weltanschauung*, ou mieux une *Existenzanschauung*, qu'un système philosophique proprement dit. Il y a longtemps qu'on a remarqué à quel point l'armature de l'œuvre de Kierkegaard était sommaire sous ce rapport. »⁷

En définitive, l'on finira par se persuader que de

« par son intention déclarée, en effet, Heidegger se défie des effets de pathétique à bon marché. Même dans Kierkegaard, il ne craindra pas de dénoncer quelque chose comme une incertitude des fondements. »⁸

⁶ H.-G. Gadamer, Les Chemins de Heidegger, trad. Jean Grondin, Librairie Philosophique Vrin, coll. Biblio Textes Philosophiques, Paris, 2002, p. 114-115

⁷ A. De Waelhens, La Philosophie de Martin Heidegger, Editions de l'Institut Supérieur de Philosophie, coll. Bibliothèque Philosophique de Louvain, Louvain, 1967, p. 330

⁸ J. Beaufret, De l'Existentialisme à Heidegger, Librairie Philosophique Vrin, coll. Problèmes et Controverses, Paris, 2000, p. 14

Et textes à l'appui, ces affirmations ne sont pas sans fondement. Les trois occurrences du nom de « Kierkegaard » dans Etre et Temps, ne disent, au fond, pas autre chose. Qu'il s'agisse des phénomènes de l'angoisse et de l'instant, ou bien du problème de l'existence humaine, trois grands thèmes kierkegaardien profondément liés dans l'investigation générale qui est la sienne, le jugement porté par Heidegger reste fondamentalement inaltéré. Trois maintenant fameuses notes de bas de page donnent trois fois une seule et même conclusion :

« Mais c'est S. KIERKEGAARD qui a pénétré le plus loin dans l'analyse du phénomène de l'angoisse, même s'il ne l'a fait, lui aussi, que dans le cadre théologique d'une exposition " psychologique " du problème du péché originel [...] »⁹

« Au XIX siècle, S. Kierkegaard s'est emparé expressément du problème de l'existence comme problème existentiel, et il l'a médité de façon pénétrante. Néanmoins, la problématique existentielle lui est si étrangère qu'il se tient, du point de vue ontologique, entièrement dans la mouvance de Hegel et de la philosophie antique telle que dévoilée par lui. Par suite, il y a plus à apprendre philosophiquement de ses écrits " édifiants " que de ses écrits théoriques — exception faite pour son essai sur Le Concept d'Angoisse. »¹⁰

« C'est sans doute S. KIERKEGAARD qui a discerné avec le plus de pénétration le phénomène *existentiel* de l'instant, ce qui ne signifie point qu'il soit pour autant parvenu à en donner au même degré une interprétation existentielle. Kierkegaard, en effet, reste attaché au concept vulgaire du temps et détermine l'instant à l'aide du maintenant et de l'éternité. Lorsqu'il parle de " temporalité ", il a en vue l'" être-dans-le-temps ", de l'homme. Or le temps comme intratemporalité connaît uniquement le maintenant, jamais un instant. Mais que celui-ci soit existentiellement expérimenté, et alors une temporalité plus originaire est nécessairement présupposée — même si ce présupposé demeure existentiellement tacite [...] »¹¹

⁹ M. Heidegger, Etre et Temps, *op. cit.*, p. 158

¹⁰ *Idem.*, p. 190

¹¹ *Idem.*, p. 260

L'on en conviendra aisément : le verdict heideggerien tombe avec une clarté éclatante. Si toutefois il subsiste encore quelques doutes à ce sujet, effectuer un examen rapide, en retraçant dans le désordre les cheminements de ces trois témoignages devrait permettre d'y voir autant leurs implications directes que celles qui le sont moins – et persuader une bonne fois pour toutes les réfractaires, même les plus ardues. A moins que, par impossible, il n'aboutisse à leur donner raison.

La troisième citation nous informe de la manière la plus explicite de toutes que si Kierkegaard a réussi à exposer l'extension existentielle du phénomène de l'instant, il a néanmoins manqué de mettre en évidence l'enracinement existentiel de celle-ci. La raison s'en tiendrait, d'après Heidegger, dans son héritage d'un système conceptuel inadéquat à la chose même en question, dans son attachement au concept vulgaire du temps, lequel, doublement fautif, se rapporte non seulement à l'étant-homme, mais l'interprète en outre temporellement dans son être-dans-le-temps, c'est-à-dire – comme un étant-chose intratemporel. C'est un tel système que Kierkegaard s'est aussitôt empressé de glisser derrière son développement, existentiellement correct, du phénomène de l'instant. Non que Heidegger croie que l'étude de Kierkegaard s'en soit tenue à un simple exposé existentiel. Lorsque ce premier félicite Kierkegaard pour avoir dressé une description appropriée du phénomène existentiel de l'instant, tout en regrettant l'absence, chez celui-ci, d'une interprétation existentielle fidèle à sa découverte, cela signifie que de l'enquête ontologique chez Kierkegaard – il y en a, et ce, nonobstant le fait qu'elle soit, pour Heidegger, parfaitement erronée. Une analyse existentielle qui manquerait d'être existentielle n'est pas, ou n'est pas nécessairement une analyse qui manquerait d'être ontologique.

La première citation de Heidegger ne vise, d'ailleurs, pas autre chose. Les guillemets rajoutés au qualificatif de « psychologique », qui n'est rien d'autre que la détermination du milieu épistémologique que Kierkegaard réserve à son analyse du concept de l'angoisse, prolongent le constat, nettement élaboré au sujet du problème de l'existence et du phénomène de l'instant. Quoi qu'en dise celui-ci, la « psychologie » de Kierkegaard est l'aboutissement historique d'une grave méprise sur le terrain de l'être, l'extension induite des catégories de l'étant intramondain sur le champ de l'existence humaine, champ qui leur est pourtant radicalement étranger.

En ce sens également, la deuxième citation, celle qui porte sur le problème de l'existence, ne fait, comme si besoin était, que rajouter de l'huile sur le feu. Et elle ne ferait que cela, abstraction faite de l'étrange *granum salis* par lequel Heidegger l'achève :

« par suite, il y a plus à apprendre philosophiquement de ses écrits “ édifiants ”, que de ses écrits théoriques — *exception faite pour son essai sur Le Concept d'Angoisse* ». ¹²

Si ce travail porte le titre de « sauf, peut-être », le « sauf » en question doit traduire un pari sur l'exception que Heidegger invite ici à faire. Qu'en est-il alors du « peut-être » ? Répondre à cette question signifie se pencher immédiatement sur une autre – celle de savoir *ce que*, plus précisément, cette exception cherche à excepter, mieux encore – *ce dont* elle cherche à (*l'*)excepter.

Selon l'appréciation de Heidegger, il semblerait que mis à part Le Concept de l'Angoisse, l'œuvre de Kierkegaard comporte deux sortes d'écrits : les écrits « édifiants » dont il y aurait quelque chose à apprendre philosophiquement, et les écrits théoriques dont il y aurait moins, voire – rien, à apprendre philosophiquement. Que l'édification puisse servir plus à la philosophie que ne le peut « la théorie » – en tant que tel, ce jugement bourdonne déjà au rythme du paradoxe. Mais celui-ci ne ferait que proliférer si l'on prend en compte cette ambiguïté irrécupérable qu'il comporte : Le Concept de l'Angoisse est-il le seul livre « édifiant » de Kierkegaard sans utilité pour l'instruction philosophique, ou, tout au contraire, est-il le seul livre théorique de Kierkegaard qui présente un intérêt pour la science philosophique ? Bien qu'ayant des airs purement formels, cette alternative est soutenue par le caractère équivoque de l'ouvrage lui-même : aux déclarations de son auteur, Le Concept de l'Angoisse, se veut « un simple éclaircissement psychologique préalable au problème du péché originel » ¹³. Traite-t-il alors théoriquement du concept psychologique de l'angoisse ou bien présente-t-il une édification de l'axiome dogmatique du péché originel ? Examine-t-il – si une chose pareille est seulement possible – les deux ensemble ? Peut-être. Mais comment donc le fait-il ? Et surtout, *surtout* : qu'est-ce que cela apporterait – ou enlèverait – à son caractère « éducatif » en ce qui concerne l'élaboration philosophique ?

Autant de questions qui suffisent pour commencer à ébranler les évidences reçues. Mais la méfiance ne saurait que s'amplifier si l'exception en question venait à se répandre au-delà de la proposition qui la confine. Le « par suite » heideggerien qui l'annonce permet de concevoir une telle extension : si la conviction que « par suite », les écrits édifiants de Kierkegaard donnent plus à penser que ses écrits théoriques est directement tirée du constat que « du point de vue ontologique, [il se tient] entièrement

¹² C'est moi qui souligne.

¹³ S. Kierkegaard, Le Concept de l'Angoisse, *op. cit.*, p. 159

dans la mouvance de Hegel et de la philosophie antique telle que dévoilée par lui », ce même constat qui, aux yeux de Heidegger, permet d'inférer que « la problématique existentielle lui est si étrangère » ; si, par ailleurs, Le Concept de l'Angoisse doit échapper, d'une manière ou d'une autre et qui d'ailleurs reste à préciser, à la division stricte entre écrits édifiants à utilité philosophique et écrits théoriques à peu d'intérêt de cette sorte, n'échappe-t-il pas par là-même aux critiques heideggeriennes, préalablement énoncées, d'une philosophie existentielle étouffée dans l'ontologie impropre d'une tradition oublieuse ? N'est-t-il pas à l'abri des attaques relatives aux fondements ontologiques erronés ? Et plus loin encore : si l'on consent à se rappeler que cette exception émerge au sein d'une critique sur le traitement kierkegaardien accordé au « problème de l'existence », si, par ailleurs, on sait que c'est précisément dans le cadre du *problème de l'existence* que Le Concept de l'Angoisse propose une explication du péché originel à partir de l'affection de *l'angoisse*, étudiée quant à son enracinement temporel dans le phénomène de *l'instant*, l'exception en question, ne finit-elle pas, au bout du compte, par adoucir le jugement que Heidegger porte sur Kierkegaard – en son entièreté ? « Problème de l'existence », « phénomène de l'angoisse », « phénomène de l'instant », ce sont là trois thèmes kierkegaardiens, disais-je candidement au détour d'une phrase, essentiellement inhérents les uns aux autres dans la problématique générale qui est la sienne, et davantage encore dans Le Concept de l'Angoisse. Mais ce sont là également et par le plus grand des hasards, les trois points précis auxquels Heidegger, dans son évaluation de l'œuvre de Kierkegaard en son ensemble, décide de s'en prendre. Ainsi, à raisonner de la sorte, l'exception accordée au Concept de l'Angoisse, depuis la drôle de conclusion qui l'annonce et de par son débordement vers la totalité de l'extrait auquel elle appartient, en arriverait à contaminer toutes les trois citations critiques que Heidegger consacre à Kierkegaard.

A quel point alors la partie peut-elle primer sur le tout ? Est-il possible de retourner de fond en comble les trois notes de bas de page de Heidegger, de modifier radicalement leur caractère polémique, en les faisant tourner autour du seul pivot d'un piètre « exception faite » ? Peut-être. Peut-être que cette exception s'avérera avoir une portée qui s'étend bien au-delà de tout ce qu'on aurait pu soupçonner. C'est en tout cas

« [...] dans cette disposition d'esprit, Simias et Cébès, que j'aborde la discussion. Pour vous, si vous m'en croyez, faites peu d'attention à Socrate, mais beaucoup plus à la vérité.

»¹⁴

Qu'il s'agisse d'études, les plus courantes, cherchant à exposer l'affinité entre l'œuvre de Kierkegaard et celle de Heidegger en leur totalité, ou bien de celles, plus rares, qui essaient d'établir la ressemblance entre certains développements kierkegaardiens élaborés dans le Concept de l'Angoisse et certains de ceux, heideggeriens, proposés dans Etre et Temps, les rapports que ces deux philosophes entretiennent, ont été, pour un bon nombre d'entre eux, pointés du doigt à plusieurs reprises¹⁵. Malheureusement, le résultat qui en ressort est souvent un effort d'accomplir

¹⁴ Platon, Phédon, in Platon. Œuvres Complètes : Tome Troisième. Banquet. Phédon. Phèdre. Théétète. Parménide, trad. Emile Chambry, Garnier, coll. Classiques Garnier, Paris, 1938, 91b-91c

¹⁵ La liste des travaux mentionnés ici n'est évidemment pas exhaustive. Elle privilégie les études les plus abondantes et celles qui présentent les conceptions les plus originales.

Du côté des lecteurs d'obédience plutôt kierkegardienne, les rapports entre la philosophie kierkegardienne et la philosophie heideggerienne sont sans doute le mieux détaillés dans les Etudes Kierkegaardiennes. Le chapitre consacré à Kierkegaard et Heidegger en exhibe au moins sept. Premièrement, Wahl rapproche l'objection que Kierkegaard fait au *cogito, ergo sum*, en tant que porteur d'une idée inexacte de « la situation réelle de l'homme » et celle que lui adresse Heidegger, quant à son insuffisance pour une explication correcte du *sum* de ce *cogito* (J. Wahl, Etudes Kierkegaardiennes, Aubier, coll. Montaigne, Paris, 1938, p. 456). Deuxièmement, il associe le caractère aliénant que Kierkegaard attribue à la foule et à la presse au caractère de modalité inauthentique de l'existence du *Dasein* que Heidegger impute au « On » (*Idem.*, p. 457). Derrière cette ressemblance, Wahl voit une double opposition à Hegel, qui encourage la perte de l'homme en rendant « l'histoire de la Chine plus familière que les problèmes qui touchent à notre propre destinée individuelle », (*Idem.*, p. 475), ainsi qu'une analogie entre deux formes du désespoir dégagées par Kierkegaard et cette capacité ambivalente du « On » heideggerien, qui consiste dans le fait de fermer toute possibilité véritable, tout en ouvrant une infinité d'aspirations vagues et moyennes (*Idem.*, p. 457). Troisièmement, Wahl fait le lien entre la conscience du péché dont Kierkegaard fait l'arme de combat contre la multitude et la conscience de la dette, que Heidegger qualifie de seule défense contre l'emprise du « On » (*Idem.*). La conception kierkegardienne de l'angoisse et celle que présente Heidegger sont ensuite confrontées quant à leurs traits communs impliquant « [les] idées [...] d'instant, d'ensemble, de néant, de possibilité et d'individu » (*Idem.*, p. 458). Or, c'est à cette angoisse semblable qu'il revient, chez les deux auteurs, la tâche de rendre un homme libre de se choisir comme ce qu'il est, contre la dictature de la foule et du « On », à savoir, de transformer son soi en un soi-même propre. Par ailleurs, Wahl remarque que Kierkegaard et Heidegger font un usage identique du concept de répétition, qu'ils ramènent à son enracinement temporel dans l'instant (*Idem.*, p. 462-463). Dernièrement, Wahl compare l'intérêt kierkegardien pour l'existence au souci, comme totalité du tout structurel du *Dasein* chez Heidegger (*Idem.*, p. 463).

Plus récemment, le Kierkegaard et la Non-philosophie de Colette fait un parallèle intéressant entre la métaphore, à la fois kierkegardienne et heideggerienne, de la lumière primaire comme source éclairant toute chose qui se montre, autant qu'entre leur refus commun de la rendre accessible à la connaissance en son origine : « l'existant, sur soixante-dix mille pieds d'eau, n'ose répondre de lui-même, et cependant il respire, alors qu'il se trouve pris dans une lumière qui fait reculer " la clarté du jour ", comme le disait Heidegger. Différent de l'aveuglement qui frappe la témérité de celui qui veut fixer la source de la

lumière, la cécité de celui qui reste captif de la “ représentation ” de Dieu le rend, tel Ossian ou Homère, tel Paul qui, sur le chemin de Damas, “ ouvrant les yeux, ne vit rien ”, aveugle à la lumière du jour, sans doute, mais intérieurement éclairé par une autre lueur. Qu’il s’agisse de l’eau ou de la lumière, il est superflu de vouloir mettre à nu le secret de leur origine. La thématique de ces images est constante chez Kierkegaard. » (J. Colette, Kierkegaard et la Non-philosophie, Gallimard, coll. Tel, Paris, 1994, p. 61).

Le Blanc remarque, quant à lui, « l’évidente parenté de pensée [entre Kierkegaard et Heidegger] en ce qui concerne les développements sur [...] “ le saut ” (importante articulation du cours de Heidegger sur *Le principe de raison* de Leibniz) [...] » (C. Le Blanc, Kierkegaard, Les Belles Lettres, coll. Figures du Savoir, Paris, 2004, p. 127).

De son côté, Chestov se contente de paraphraser « le rédacteur des *Philosophische Hefte* » qui « n’a même pas craint de déclarer que si l’on faisait un exposé complet de la philosophie de Heidegger, on aboutirait finalement à Kierkegaard. » (L. Chestov, Kierkegaard et la Philosophie Existentielle Vox Clamantis in Deserto, Librairie Philosophique Vrin, coll. Bibliothèque d’Histoire de la Philosophie, Paris, 2006, p. 36).

Du côté maintenant de lecteurs d’obédience plutôt heideggerienne, l’étude comparative la plus abondante entre l’œuvre de Kierkegaard et celle de Heidegger reste incontestablement La Philosophie de Martin Heidegger. De Waelhens reprend, commente et corrige certains acquis des Études Kierkegaardiennes, tout en proposant quelques éléments nouveaux. Tout d’abord, il établit un rapport entre la manière kierkegaardienne et la manière heideggerienne de concevoir le phénomène de la temporalité, à savoir, par opposition à une succession spatiale de purs mainteneants. Bien que pour Kierkegaard, la temporalité se temporalise principalement à partir du présent, tandis que chez Heidegger elle se temporalise principalement à partir du futur, De Waelhens note la ressemblance entre les analyses kierkegaardiennes et les analyses heideggeriennes du passé, présent et futur. Aucune de ces trois extases temporelles n’est, pour les deux auteurs, une étincelle ponctuelle à caractère évanescent : à tout moment, je suis à la fois « étant-été », « étant » et « étant-serai » (A. De Waelhens, La Philosophie de Martin Heidegger, *op. cit.*, p. 346-352). Deuxièmement, De Waelhens remarque une affinité profonde entre la conception kierkegaardienne et la conception heideggerienne de la vérité : il n’y a de vérité que l’acte par lequel l’individu choisit d’être un soi, la vérité, autant d’ailleurs que la non-vérité sont, en leur sens primaire, des modalités d’être du *Dasein* et non des propriétés catégoriales de l’étant intramondain (*Idem.*).

Par ailleurs, dans son Heidegger et l’Hymne du Sacré, Brito propose de comprendre le combat kierkegaardien contre la systématique hégélienne comme analogue au combat heideggerien contre le transcendantalisme néo-kantien : « il s’agit à chaque fois de revendiquer la finitude de l’être-là contre des conceptions qui voient chez l’homme un pur regard sur le monde [...] » (E. Brito, Heidegger et l’Hymne du Sacré, Presses Universitaires de Louvain, Louvain, coll. Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 1999, p. 629). Par la suite, Trovato note la parenté entre la distinction qui sépare l’affection de l’angoisse et celle, voisine, bien que parfaitement différente, de la peur, que Kierkegaard met en place dans le Concept de l’Angoisse et sa reprise heideggerienne dans Être et Temps (V. Trovato, Le Concept de l’Être-au-monde chez Heidegger, L’Harmattan, coll. Ouverture Philosophique, Paris, 2008, p. 85). Il confronte, en outre, la part assignée à la liberté dans l’examen kierkegaardien du concept de l’angoisse avec la place qui, dans le même contexte, lui est attribuée par Heidegger (*Idem.*, p. 86).

En dernier lieu, à travers la comparaison entre la foi kierkegaardienne, qui « consiste à croire sans avoir vu » et la « pensée réellement éprise de vérité » laquelle, chez Heidegger, doit « renoncer à voir, pour que l’invisible, auquel la vue n’a pas directement accès, puisse se manifester comme l’origine de la manifestation », De Saint Germain conclut que, pour les deux « le contact avec l’absolu ne se fait pas à travers la “ vision ” d’une essence, mais par l’écoute d’une parole (que cette “ voix ” soit celle de l’être, comme chez Heidegger, ou de Dieu, comme chez Kierkegaard) qui convoque l’homme et lui donne de participer à la vérité de l’être. » (C.-E. De Saint Germain, L’avènement de la Vérité : Hegel, Kierkegaard, Heidegger, L’Harmattan, coll. Ouverture Philosophique, Paris, 2003, p. 227).

Or, étant donné que dans la grande majorité de ces lectures au moins un des deux philosophes, tels du moins qu’ils auraient eux-mêmes conçu leur pensée, en sort souvent lésé ; étant donné ensuite que notre dessein, comme on va tantôt le comprendre, est tout-à-fait différent de celui des interprétations

des énumérations comparatives, aussi quantitativement supérieures et aussi qualitativement fines que possible, et dont l'apogée final, devrait idéalement consister en une mise en parallèle au iota près, du texte de Pierre Ménard et de celui de Cervantès. L'érection de ce genre de juxtapositions ponctuelles prouvera certes que Heidegger était un lecteur silencieux de Kierkegaard, ou encore, que sa dette vis-à-vis de ce premier est sans doute plus étendue que ce qu'il n'aurait voulu reconnaître, voire même « [...] qu'il est possible que derrière chaque phrase de Heidegger il y ait du Kierkegaard. »¹⁶. Hélas, elles s'en tiennent là.

Elles s'en tiennent là, comme autant d'interrogations dont l'intérêt se situe plus dans le domaine biographique que dans celui, proprement philosophique. Et la réponse à de telles questions, eu égard aux influences personnelles et aux inspirations qui en découlent, est, en ce qui concerne Heidegger, déjà bien connue –

« mon compagnon de route dans la recherche », explique-t-il, « fut le jeune Luther et mon modèle Aristote. Les coups, c'est Kierkegaard qui me les a portés, les yeux, c'est Husserl qui me les a implantés. »¹⁷

Connaître ces juxtapositions ponctuelles, en les appuyant avec les influences personnelles et les inspirations qui en découlent équivaut à se persuader que les mises en rapport entre certains points chers à Kierkegaard et ceux que Heidegger lui emprunte sont certes véridiques, mais pas moins inessentiels. Au-delà des simples confrontations binaires et sans pourtant en contester la justesse, ce travail s'efforcera de les élever à une communauté plus profonde.

Pour cela faire, le caractère exceptionnel que Heidegger confère au Concept de l'Angoisse sera exploité, autant du côté de sa méthode, que du côté de « la chose même en question », relativement, d'une part, à sa dérogation par rapport aux narrations purement descriptives de l'existence humaine, mais également relativement à sa

citées, l'usage fait de ces études se limitera aux développements pertinents qu'on y relèvera et ce, dans la seule mesure où ils se prêtent à une mobilisation en vue d'une confrontation non seulement plus essentielle, mais encore, comme on l'espère – productive.

¹⁶ E. Levinas, « L'existentialisme, l'Angoisse et la Mort, Heidegger » in *Exercices de la Patience* num. 3-4, printemps 1982, p. 25

¹⁷ « *Begleiter im Suchen war der junge Luther und Vorbild Aristoteles, den jener haßte. Stöße gab Kierkegaard, und die Augen hat mir Husserl eingesetzt.* » (M. Heidegger, Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen. Band 63. Ontologie (Hermeneutik der Faktizität), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1988, p. 5).

déroger, d'autre part, par rapport à l'appartenance de telles narrations à l'ontologie incorrecte d'une tradition oubliée. Autrement dit, Le Concept de l'Angoisse devra se montrer, à la fois en termes de méthode et en termes de « la chose même en question », sous la lumière d'un écrit *existential*, au sens de la double opposition que Heidegger attribue à ce terme, à savoir, au sens d'un écrit *autre qu'existential* et d'un écrit *autre que catégorial*.

En même temps, une telle interprétation existentielle du Concept de l'angoisse, tout en permettant de fonder ses parallèles incontestables avec Etre et Temps, ne devrait pas tomber dans l'excès inverse d'une identification absolue de deux choses réellement distinctes. Pierre Ménard n'est pas l'auteur de Don Quichotte de la Manche, pas plus que Heidegger n'est l'auteur du Concept de l'Angoisse. Afin d'éviter cela, l'élaboration de ce terrain d'entente partagé, ainsi que des ressemblances qui en ressortent, devrait amener les analyses kierkegaardiennes et celles développées par Heidegger vers un enrichissement mutuel.

« Une philosophie, si respectueuse qu'elle soit de l'existence, ne pourra pas ne pas supposer, du fait même qu'elle parle et tente de l'éclaircir, une *certaine structure générale de l'existence* [...] »¹⁸

note Waelhens à juste titre au sujet de Jaspers – et cela vaut incontestablement autant, si ce n'est davantage – pour Kierkegaard. Or, pour pouvoir entamer une

¹⁸ A. De Waelhens, La Philosophie de Martin Heidegger, *op. cit.*, p. 301. Et De Waelhens d'ajouter : « si Jaspers a été entraîné plus loin qu'il ne voulait, il se pourrait que Heidegger arrivât moins loin qu'il n'espère [...] Nous avons montré que si Jaspers rejette toute métaphysique, il est tout étonné même forcé d'élaborer cette forme restreinte d'ontologie qu'est une théorie de la structure de l'existence humaine. Nous voudrions montrer, à présent, que si Heidegger entend dépasser l'ontologie du *Dasein*, en vue de formuler une ontologie de l'être en général, il n'y réussit point en réalité, et qu'il doit se contenter de la première. » (*Idem.*, p. 302). Cette démonstration, De Waelhens l'aborde à partir de la remarque heideggerienne, laquelle, pour distinguer sa pensée de la philosophie de l'existence, insiste sur le projet d'élaborer une science de l'être en tant qu'être, c'est-à-dire, une ontologie fondamentale : « mes tendances philosophiques [...] ne peuvent aucunement être classées comme *Existenzphilosophie* [...] La question qui me préoccupe n'est pas celle de l'existence de l'homme ; c'est celle de l'être dans son ensemble et en tant que tel [...] La question qui est seule posée dans Sein und Zeit n'est aucunement traitée par Kierkegaard, ni par Nietzsche, et Jaspers passe tout à fait à côté. » (Bulletin de la Société Française de Philosophie, 37^e année, octobre-novembre, 1938, p. 193).

recherche des les structures générales de l'existence qui, dans le Concept de l'Angoisse, commandent ses descriptions existentielles, il est tout d'abord nécessaire d'exposer les critères fondamentaux qui guident celle-ci.

En ce sens, si Heidegger nous a appris une chose en philosophie, c'est que le fait de décrire un phénomène, aussi trivial puisse-t-il paraître de prime abord – est loin d'être évident. L'orientation de toute description des phénomènes et avec elle, la détermination de ce que, en une description, il s'agit plus précisément de décrire doit tout d'abord être conquise. Force est de le constater – personne, pas même le phénoménologue le plus averti, n'a eu, à un moment ou à un autre, affaire à des boules rouges. Une boule rouge, cela ne se montre jamais. Et pour cause : elle n'est jamais expérimentée autrement qu'en tant que coucher de soleil en août, une cerise sur mon gâteau d'anniversaire, la prochaine cible de mon compagnon de billard. Mais cela signifie également que le sens même de toute phénoménologie descriptive, la science à laquelle il revient de décrire de tels phénomènes, et avec elle, celui d'une phénoménologie tout court, pour peu que celle-là constitue le point de départ nécessaire de celle-ci, doit, lui aussi, subir une altération importante. Désormais, le terme de « phénoménologie descriptive » obtient l'acception, plus humble d'« une saisie *telle* de ses objets que tout ce qui est soumis à élucidation à leur propos doit nécessairement être traité dans une mise en lumière et une légitimation directes. »¹⁹ Devenir *une manière d'accès* aux données à traiter, et une manière d'accès *directe* - voilà la marque capitale que, pour Heidegger, doit présenter toute description et partant, toute phénoménologie descriptive.

« L'expression “ phénoménologie ” », conclut Heidegger, « signifie principalement un *concept méthodique*. Elle ne caractérise pas le *quid* réel des objets de la recherche philosophique, mais leur *comment*. »²⁰

Cela étant dit, si la méthode phénoménologique doit se borner à son versant descriptif et si, par ailleurs, ce versant descriptif doit s'en tenir aux récits de mes vacances d'été, fêtes commémoratives et loisirs entre amis, alors son utilité scientifique semblerait bien maigre. Ce cap de constats banalisés passé, que peut la phénoménologie dire d'autre, que doit-elle faire voir, à part dresser de modestes narrations (auto)-

¹⁹ M. Heidegger, Etre et Temps, *op. cit.*, p. 47

²⁰ *Idem.*, p. 42

biographiques ?

« Manifestement », répond Heidegger, « ce qui, de prime abord et le plus souvent, *ne se montre justement pas*, ce qui, par rapport à ce qui se montre de prime abord et le plus souvent, est *en retrait*, mais qui en même temps appartient essentiellement, en lui procurant sens et fondement, à ce qui se montre de prime abord et le plus souvent [...] »²¹

Derrière la description de ce qui apparaît, les étants, la phénoménologie, en se transformant subtilement en *onto*-phénoménologie, a pour tâche de déceler les structures invisibles qui les régissent, leurs modes d'être. Ainsi, du moment où la phénoménologie se voit mise au service d'une analytique existentielle, son premier but devient de saisir dans un premier temps, l'exister humain en sa donation directe et ce, afin d'y scruter dans un deuxième temps, ses modes invisibles d'être. Or, puisque « être et structure d'être excèdent tout étant et toute détermination étant possible d'un étant », c'est-à-dire, puisque « *l'être est le transcendent par excellence* »²² – ainsi que le pose Heidegger en jonglant délibérément avec l'acception médiévale et l'acception husserlienne de ce terme – l'onto-phénoménologie qui en établit le sens, à savoir « la mise à jour de l'être comme *transcendens* » se nomme « connaissance transcendantale »²³.

Ainsi, ces quelques bases de la phénoménologie heideggerienne préliminairement rappelées, la lecture guidée du Concept de l'Angoisse à suivre aura au moins obtenu une direction certaine. En premier lieu, nous y cherchons des déterminations descriptives de l'existence humaine, pour comprendre ensuite en quoi elles y sont élevées en des structures existentielles de l'être de l'homme. En un mot : nous y cherchons de la «

²¹ *Idem.*, p. 47

²² *Idem.*, p. 49

²³ *Idem.* ; que l'être soit le « *transcendens par excellence* » et que ce soit en vertu de ce qualificatif que l'onto-phénoménologie qui cherche à en élaborer le sens soit dite « science transcendantale », ce n'est ici qu'une des deux raisons et sans doute la plus faible, pour laquelle Heidegger caractérise l'onto-phénoménologie de « science transcendantale ». La deuxième raison, abordée pour la première fois dans le paragraphe 31 d'Etre et Temps, reprise ensuite dans le paragraphe 65 et abondamment discutée par Schnell dans son De l'Existence Ouverte au Monde Fini : Heidegger 1925-1930 présente la fondation ultime de sa première raison. Ici, le milieu transcendantal et, par conséquent, l'onto-phénoménologie comme science transcendantale sont ultimement fondées dans l'existential du pouvoir-être, c'est-à-dire, dans le projet du *Dasein*. Pour le moment, nous nous contentons d'accepter cette première raison sans en exiger une explicitation plus poussée. Nous aurons l'occasion de revenir plus longuement sur la deuxième raison d'une analyse du pouvoir-être [*Seinkönnen*] et de l'être-possible [*Möglichsein*] chez Heidegger (M. Heidegger, Etre et Temps, *op. cit.*, p. 156).

connaissance transcendantale ».

Le Concept de l'Angoisse n'est pas un texte qui porte sur l'angoisse. En tout cas, il ne l'est pas directement. Le sous-titre que Kierkegaard lui attribue, à savoir « un simple éclaircissement psychologique préalable au problème du péché originel »²⁴ en témoigne d'une manière plus que suffisante. Ce dont le questionnaire du Concept de l'Angoisse s'enquiert²⁵, c'est-à-dire, en termes heideggeriens – son questionné, est d'abord et avant tout le problème du péché, et plus particulièrement, le problème du péché originel²⁶.

Or, le décalage assez flagrant entre l'intitulé de l'œuvre, et le sous-titre qui est censé l'expliquer rend l'interrogation concernant leur rapport d'autant plus urgente. Si

²⁴ S. Kierkegaard, Le Concept de l'Angoisse, *op. cit.*, p. 159

²⁵ M. Heidegger, Etre et Temps, *op. cit.*, p. 27

²⁶ La difficulté que présente une confrontation entre une philosophie qui se veut « religieuse » et une philosophie qui se veut « laïque » a été un problème auquel pratiquement tous les commentateurs de Kierkegaard et de Heidegger se sont heurtés. Afin de préserver la possibilité de leur comparaison insouciance, certains vont même jusqu'à soutenir un athéisme sous-jacent aux œuvres de Kierkegaard ou bien une croyance dissimulée dans celles de Heidegger. Pour n'en citer que deux, du côté des heideggeriens, De Waelhens explique que le choix de Dieu chez Kierkegaard consiste ou bien en un « contact livré, vécu, de personne à personne, entre l'existant qui choisit et la subjectivité pure qui est choisie ; ou bien l'acte de choix est un effort qui débouche sur le vide, une tension qui ne se nourrit que d'elle-même, sans autre issue que la proclamation d'elle-même comme tension. » (A. De Waelhens, La Philosophie de Martin Heidegger, *op. cit.*, p. 336-337). Or, puisque De Waelhens juge que Kierkegaard n'a non seulement jamais opté pour la première possibilité, mais qu'en outre, il l'a à certains moments déclarée être une pure espérance, une pure impossibilité, voire – un sacrilège, par le choix incontournable pour la deuxième possibilité, il en arrive à conclure que l'homme de Kierkegaard, en s'arrachant aux activités mécaniques par la réflexion et par l'angoisse, débouche sur du néant absolu. Le choix de Dieu n'est donc que le choix d'un « néant travesti ». Du côté maintenant des kierkegaardien, Wahl n'hésite pas à affirmer que « Heidegger n'accueille sans doute des idées religieuses de Kierkegaard que cette ombre portée par elles sur les choses humaines [...] il rabat pour ainsi dire des catégories du religieux dans le plan de la morale [...] Mais si ce monde moral prend une grandeur tragique chez Heidegger, si l'on entend chez lui ces accents fiévreux et lourds qui émeuvent, lorsqu'il nous décrit l'homme soucieux enfermé dans un horizon inexplicablement fini, au sein de l'existence humiliée de l'ici-bas, c'est qu'il subsiste là, à l'état implicite, un sentiment religieux. » (J. Wahl, Etudes Kierkegaardiennes, *op. cit.*, p. 467)

Ces deux conceptions extrémistes ont déjà été fortement critiquées, notamment par Brito (E. Brito, Heidegger et l'Hymne du Sacré, *op. cit.*, p. 633). En dehors de telles désapprobations parfaitement légitimes, ce travail s'efforcera de montrer en quoi des développements éminemment religieux peuvent être entendus par des oreilles « laïques », et ce – sans se heurter aux exigences phénoménologiques, c'est-à-dire sans imputer une donation intuitive-originaire, au double sens du mot – préjudiciable, à ce qui ne relève pas des « choses mêmes ». Cette remarque gagnera toute son importance lors des discussions décisives de thèmes tels que « Adam » ou « le premier homme », « la parole de Dieu : “ tu ne mangeras pas des fruits de l'arbre du bien et du mal ” » ou « la parole d'Adam lui-même » ou encore – « la chute » ou « la naissance ».

Kierkegaard s'attaque à cette question, celle-ci n'est pas abordée à travers un traitement du problème du péché, ou encore, du péché originel, ni même à travers un traitement du concept de l'angoisse, mais à travers un débat acharné sur la manière dont le traitement du problème du péché devrait être développé. Examiner cette polémique méthodologique pour en recueillir les préceptes, nous permettra peut-être d'éclaircir le rapport entre le problème du péché, et plus particulièrement, du péché originel et du concept de l'angoisse. Si par ailleurs, elle nous avance sur le chemin d'une interprétation onto-phénoménologique du Concept de l'Angoisse, son utilité pour ce travail n'en serait qu'augmentée.

Alors *comment* faut-il parler du problème du péché et plus précisément – de celui du péché originel ? Mieux encore : *où* faut-il en parler ?

« Le péché », affirme Kierkegaard, « a sa place précise, ou plutôt, n'en a pas, mais c'est là justement ce qui le définit. En le traitant hors de son ressort, on l'altère puisqu'on le projette sur une lumière de second ordre. On en dénature le concept en même temps qu'on en fausse l'atmosphère, car il y a une vérité d'atmosphère correspondant à une vérité de concept, et au lieu d'une vraie atmosphère qui dure, on obtient le batelage sans lendemain de celles qui sont fausses. »²⁷

Chose extrêmement étrange, pour une étude qui se propose d'expliquer le péché, que d'insister sur la nécessité de son traitement à la place qui lui convient, tout en avouant avec franchise qu'une telle place : il n'en a point ! Que doit être cette « atmosphère » épistémologique propre au péché, si elle exige que sa position dans le système des sciences soit d'emblée compromise ? La stratégie de réponse que Kierkegaard adopte vis-à-vis de cette question est au moins double. Dans un premier temps, il propose une délimitation de l'atmosphère épistémologique du péché par rapport à ce qu'elle ne devrait en aucun cas être. Dans un deuxième temps, il en établit une détermination, ou encore, des déterminations, par rapport à tout ce qu'elle pourrait être. Si la situation scientifique du péché est celle d'un élément éternellement clandestin, cela est donc dû autant au fait qu'il a toujours été abordé d'une manière inadéquate, qu'au fait que la manière adéquate de l'aborder est, en réalité – multiple.

Concernant ce premier point, à savoir, concernant l'exposition de l'atmosphère qui

²⁷ S. Kierkegaard, Le Concept de l'Angoisse, *op. cit.*, p. 170-171

ne saurait aucunement convenir à une étude du péché, ainsi que des raisons pour lesquelles il en est ainsi, les arguments kierkegaardien sont quelque peu disparates²⁸. La première objection, peu surprenante, s'attaque simultanément à une position générale et à une des applications particulières :

« à couronner ainsi le fronton de la dernière partie de la logique du mot de *Réalité*, on se donne l'air déjà, sans sortir de la logique, d'être arrivé au faite de la connaissance ou, si l'on veut, à son minimum [...] De même en dogmatique en appelant la foi l'Immédiat sans plus la définir, on se donne l'avantage de convaincre n'importe qui de la nécessité de ne pas en rester là, et si même on arrache au croyant cette concession, c'est parce qu'il ne perce pas tout de suite le malentendu, lequel ne provient pas d'un raisonnement ultérieur, mais d'un *πρώτον ψευδός*. »²⁹

Partant du constat qu'un commencement dans l'ordre logique ne peut en aucun cas miraculeusement enfanter l'ordre du réel, Kierkegaard récuse à la fois la position générale de la philosophie de Hegel, c'est-à-dire, son passage indu de l'ordre logique à l'ordre du réel, et son application particulière dans le cadre plus précis de la science dogmatique, à savoir, son passage faussaire des catégories logiques, telles que l'Immédiat, aux catégories réelles, telle que la foi.

Cependant, par-delà un apologisme facile et bien connu du réel contre le logique, par delà un enthousiasme affectif pour le concret par opposition à l'abstrait, et pour peu que le concept de « réel » et celui de « concret », dans cette extension délicieusement indéterminée qui leur est habituellement consignée sont tout aussi « logiques » et « abstraits » que celui de « logique » et d'« abstrait », les reproches que Kierkegaard adresse à Hegel laissent transparaître une subtilité bien plus aiguë. Si,

« la perte cependant saute aux yeux ; car ni la logique ni le réel n'y gagnent. Ni le réel : car jamais le hasard qui lui est essentiellement inhérent n'entre par la porte de la logique ;

²⁸ Cela étant dit, leur cible principale, la philosophie systématique de Hegel est, quant à elle, visée avec une précision clinique. Ce que Kierkegaard dit un peu plus loin et dans un contexte légèrement différent suffit pour l'illustrer : « le bon moyen ici comme partout, si l'on veut aujourd'hui en [le concept d'innocence] trouver une définition dogmatique, c'est de commencer par faire table rase de ce qu'a découvert Hegel pour secourir la dogmatique. » (S. Kierkegaard, *Le Concept de l'Angoisse*, *op. cit.*, 1990, p. 194).

²⁹ *Idem.*, p 166

ni cette dernière, car pour elle, penser le réel, c'est absorber quelque chose d'inassimilable et tomber dans une anticipation de ce qu'elle ne peut que prédisposer. »³⁰

et si, par ailleurs,

« la perte n'est pas niable ; pour la foi en effet, on la dépouille de ses attaches légitimes, de ses données historiques ; pour la dogmatique, on fausse son point de départ, *car elle en arrive à ne plus commencer là où elle le devrait, c'est-à-dire d'un point de départ antérieur à elle*. Au lieu de le présupposer, elle l'ignore et commence tout de go comme si ce point de départ était la logique, celle-ci en effet commençant justement par ce que la plus subtile abstraction a produit de plus indépassable : l'Immédiat. »³¹

alors l'objection que Kierkegaard adresse à Hegel ne porte pas uniquement sur la prééminence, d'ordre ontologique, que la logique ou l'abstrait exercerait sur le réel ou le concret, ni même sur celle que la catégorie logique de l'Immédiat exercerait sur la catégorie réelle de la foi. Elle ne consiste pas non plus en un refus, d'ordre épistémologique, d'une traduction possible du réel ou du concret en termes logiques ou abstraits, pas plus qu'elle ne consiste en un rejet d'une détermination possible de la foi en termes d'Immédiat. Bien plutôt comporte-t-elle le constat, d'ordre à la fois ontologique et épistémologique, que le domaine logique ou abstrait et la catégorie logique de l'Immédiat, étant ontologiquement « postérieurs » par rapport au domaine réel ou concret, ou encore par rapport à la catégorie réelle de la foi, devraient également l'être épistémologiquement. Partant, ni le cadre logique ou abstrait, ni la catégorie logique de l'Immédiat ne sont des points de départ corrects pour une étude scientifique, et plus particulièrement, pour l'étude dogmatique.

L'enjeu de la critique que Kierkegaard fait de Hegel est donc de dénoncer une faute double et corrélative. En commençant par le logique, l'abstrait ou l'Immédiat, plutôt qu'avec le réel, le concret ou la foi, toute discipline scientifique, et plus particulièrement la dogmatique pèche d'abord en démarrant avec une explication, par l'Immédiat, de ce qu'elle cherche à expliquer, à savoir la foi – et non pas avec cette foi même. Elle démarre avec cette explication par l'Immédiat, parce qu'elle n'assume pas

³⁰ *Idem.* ; c'est moi qui souligne.

³¹ *Idem.* ; c'est moi qui souligne.

l'antériorité ontologique de la foi³². Par conséquent, si cet éclaircissement lui est impossible, il lui est impossible puisque ce que cet éclaircissement cherche à éclaircir précède son commencement même. Autrement dit, loin de pouvoir le justifier, elle doit bien plutôt être justifiée par lui³³.

Au seuil même de son développement, Kierkegaard conteste ainsi chez Hegel le même retournement trompeur que Heidegger contestera plus tard chez Husserl :

« du reste, cette exemplification historique de l'intention de l'analytique risque en même temps d'égarer. Car l'une de ses premières tâches sera de montrer que la *position initiale* d'un moi ou d'un *sujet d'emblée donné* manque radicalement la réalité phénoménale du *Dasein*. Toute idée de " sujet " persiste — à moins qu'elle n'ait été clarifiée par une détermination ontologique fondamentale préalable — à poser *ontologiquement* le *subjectum* (*ὑποκείμενον*), et cela quelle que soit l'énergie avec laquelle on se défend, sur le plan ontique, de toute " substantialisation de l'âme " ou " chosification de la conscience

³² Dans son très instructif *Essai sur l'Ontologie Kierkegaardienne. Identité et Détermination*, Gonzales fait exactement la même remarque, bien que dans un contexte beaucoup plus général. Nous lisons : « tout d'abord, par-delà la simple exaltation du caractère " concret " de l'existence subjective, il faudra que la pensée considère les articulations méta-subjectives de l'existence – l'esthétique, l'éthique et le religieux – selon des catégories irréductibles à une analytique de ce *prius* abstrait. Sans méconnaître la différence si nettement signalée entre l'être et l'existence, entre ce qui " est " et ce qui " existe ", la question de l' " être " de l'existence continue à être posée, bien que la tentative de répondre à une telle question – et, par conséquent, le sens de la question même – s'insère déjà dans une certaine " sphère " d'existence. La critique kierkegaardienne des tendances spéculatives de la pensée de son temps, son refus des systèmes philosophiques en général, se présente alors comme la critique d'une pensée qui, installée dans le domaine de l'abstraction, se propose de répondre exhaustivement à la question de l'être. La récusation de l'ontologie relève ainsi d'une critique du *commencement* abstrait de la pensée au-delà de ses champs d'application possibles, comme si elle pouvait simplement partir " de rien ", sans aucune présupposition étrangère à son propre développement. » (D. Gonzales, *Essai sur l'Ontologie Kierkegaardienne. Identité et Détermination*, L'Harmattan, coll. La Philosophie en Commun, Paris, 1998, p. 11-12).

³³ Si cela peut paraître absurde de soutenir qu'une science, telle que la dogmatique, ne doive pas « fonder » son sujet principal, mais qu'elle doit bien plutôt « être fondée » par lui, absurde qui ne saurait qu'augmenter si l'on se rappelle que ce sujet n'est autre que le péché, ou encore, le péché originel – et par quel miracle philosophique le péché, ou encore, le péché originel pourraient-ils « fonder » une science ? – que l'on songe simplement à la légitimation ultime que Heidegger réserve à toute science transcendante, en la rapportant à la structure existentielle du pouvoir-être du *Dasein*. « Est-ce un hasard si la question de l'être de la nature vise les « conditions de sa possibilité » ? Or où un tel questionnement se fonde-t-il ? Face à lui, une autre question ne peut pas ne pas s'élever : *pour-quoi, en-vue-de-quoi* l'étant qui n'est pas à la mesure du *Dasein* est-il compris en son être lorsqu'il est ouvert vers ses conditions de possibilité ? Cette compréhension, *Kant* la présuppose peut-être à bon droit. Cependant, ce présupposé même ne saurait, à tout le moins, rester sans légitimation. Pourquoi le comprendre, selon toutes les dimensions essentielles de ce qui peut être ouvert en lui, perce-t-il toujours jusqu'aux possibilités ? Parce que le comprendre a en lui-même la structure existentielle que nous appelons le *projet*. » (M. Heidegger, *Etre et Temps*, *op. cit.*, p. 128)

», »³⁴

De même :

« [...] depuis toujours, c'est la connaissance intuitive qui valait comme mode propre de saisie du réel. Cette connaissance « est » en tant que comportement de l'âme, de la conscience. Dans la mesure où à la réalité appartient le caractère de l'en-soi et de l'indépendance, la question du sens de la réalité se trouve donc associée à celle de la possible indépendance du réel « par rapport à la conscience », ou de la possible transcendance de la conscience vers la « sphère » du réel. [Mais] la possibilité d'une analyse ontologique satisfaisante de la réalité dépend de la mesure en laquelle *ce par rapport à quoi* il doit y avoir indépendance, *ce qui* doit être transcendé est *lui-même* clarifié quant à son *être*. [...] Et enfin le mode primaire d'accès au réel doit être assuré, au sens d'une décision de la question de savoir si le connaître peut en général assumer cette fonction. »³⁵

En commençant avec une factualité tronquée, avec un sujet percevant des arbres, du papier blanc ou des encriers cassés, l'analyse phénoménologique faillit, elle aussi, en démarrant avec une interprétation de ce qu'elle cherche à interpréter, c'est-à-dire la factualité directement accessible, telle le *Dasein* admiratif de l'arbre, écrivant sur le papier blanc ou réparant le cendrier cassé, et non pas avec cette factualité directement accessible même. Elle démarre avec cette interprétation, parce qu'elle n'assume pas l'antériorité phénoménale de cette factualité directement accessible³⁶.

³⁴ M. Heidegger, *Etre et Temps*, *op. cit.*, p. 56 ; c'est moi qui souligne « position initiale » et « sujet d'emblée donné ».

³⁵ *Idem.*, p. 166

³⁶ « Heidegger ne se départira pas de cette critique puisqu'en 1973 il soulignera encore que les analyses de la perception dans les *Recherches logiques* et les *Ideen* sont entachées d'idéalisation abstractive, Husserl réduisant l'encrier à une « pure et simple chose », objet d'une pure perception sensible, au lieu de thématiser dans sa naïveté son expérience effective. C'est dire que Husserl substitue, à *l'expérience concrète censée être le point de départ de la phénoménologie* (c'est moi qui souligne), une expérience *idéalisée extraite* de cette première par l'analyse eidétique du phénoménologue [...] En appelant à l'unité multistratifiée de l'expérience, Heidegger dénie la validité de l'analyse stratifiée de l'objectivité et de l'objectivation, c'est-à-dire, la capacité de couches abstraites de l'objet à servir de fil conducteur pour cette dernière. Le premier geste du phénoménologue sera donc de refuser la décomposition analytique de l'objet en *eidê* stratifiées pour revenir au « principe des principes », au respect de ce qui se donne dans l'intuition : *le point de départ* (c'est moi qui souligne) est « *l'expérience fondamentale de la chose elle-même* », l'expérience naïve non-altérée par le regard réfléchissant ou analytique du phénoménologue

En termes méthodologiques, Kierkegaard et Heidegger s'accordent donc sur un premier point négatif : de dénoncer les commencements illégitimes d'une science, respectivement, dogmatique et onto-phénoménologique.

Maintenant, une fois la manière hégélienne de traiter le péché écartée, une fois l'atmosphère épistémologique impertinente rejetée, Kierkegaard aborde les multiples manières convenables de traiter le péché. La science éthique, la science psychologie et la science dogmatique sont trois disciplines qui convergent dans l'effort commun d'en proposer un examen. Toutes trois y aspirent, mais aucune n'y suffit.

L'examen du péché doit commencer avec la science éthique. Cependant, si

« la branche où le péché devrait plutôt trouver sa place, ce serait l'éthique, [néanmoins] on soulève ici de grandes difficultés. L'éthique n'est encore qu'une science idéale et pas seulement au sens où l'on peut dire que l'est toute science. Elle prétend introduire de l'idéal dans le réel, mais elle est incapable du mouvement contraire, de hausser le réel à l'idéal. L'éthique pose l'idéal comme but et préjuge que l'homme a les moyens de l'atteindre. Mais à en dégager précisément la difficulté et l'impossibilité, elle développe par là même une contradiction. »³⁷

Cet extrait décisif peut prêter à confusion. Lorsque Kierkegaard qualifie l'éthique d'une science « qui n'est encore qu'idéale et pas seulement au sens où l'on peut dire que l'est toute science », il la qualifie de telle dans la mesure où, d'une part, « elle *prétend* introduire de l'idéal dans le réel », et dans la mesure où, d'autre part, « elle *est incapable* [...] de hausser le réel à l'idéal ». Or, si la science éthique est une science idéale en ce qu'elle ne peut ni tirer le réel de l'idéal, ni faire monter le réel à l'idéal, alors l'éthique est une science idéale en ce qu'elle est une science faussement idéale, c'est-à-dire, qu'elle est une science véritablement réelle. Son objet n'est ni cet idéal dont elle ne peut extirper le réel, ni cet idéal auquel elle ne peut l'élever, mais bien plutôt ce réel même. En termes de péché, son objet est l'effectivité réelle du péché d'un tel homme donné³⁸.

husserlien. » (D. Pradelle, *L'Archéologie du Monde. Constitution de l'Espace, Idéalisme et Intuitionnisme chez Husserl*, Kluwer Academic Publishers, coll. The Language of Science, Dordrecht, 2000, p. 193-194).

³⁷ S. Kierkegaard, *Le Concept de l'Angoisse*, *op. cit.*, p. 172-173

³⁸ Ainsi : « pour l'éthique naturellement le possible du péché ne se présente jamais, et elle ne se laisse pas tromper ni ne perd son temps à réfléchir dessus. » (*Idem.*, p. 180). De même : « par contre, l'éthique chrétienne n'a affaire ni au possible du péché ni au péché originel. » (*Idem.*)

Ainsi, et toujours en termes méthodologiques, Kierkegaard et Heidegger se retrouvent sur un deuxième point positif. Si Kierkegaard exige que l'examen du problème du péché, ou encore – du problème du péché originel, démarre avec une science éthique, avec la branche qui étudie l'effectivité réelle du péché d'un tel homme donné, d'une manière analogue, Heidegger requiert que la recherche sur l'être, qu'il s'agisse de la recherche sur l'être du *Dasein*, sous la forme d'une analytique existentielle, ou bien de la recherche sur l'être en tant qu'être, sous la forme d'une ontologie fondamentale, commence par une phénoménologie descriptive, censée dépeindre des situations existentielles de l'étant *Dasein*, ou, plus généralement, des dispositions catégorielles de tout étant³⁹.

Cependant et deuxièmement, si l'éthique, en tant que première science du péché, en tant que science de l'effectivité réelle du péché d'un tel homme donné, est à la fois nécessaire et parfaitement insuffisante pour une étude intégrale de celui-ci, la raison en est qu'afin de poser cette effectivité réelle du péché d'un tel homme donné, elle autant obligée d'en présupposer la possibilité idéale qu'elle est incapable, à partir de cette effectivité réelle – de l'atteindre. Par conséquent, l'éthique qui étudie l'effectivité réelle du péché d'un tel homme donné, concerne un domaine parfaitement hétérogène au domaine de la science qui étudie sa possibilité idéale, c'est-à-dire, le péché originel, ou encore, la peccabilité. Naturellement, cette effectivité réelle même relève, elle aussi, d'un domaine tout-à-fait étranger au domaine dont relève la possibilité idéale. L'idéalité éthique, cette « idéalité », dirait Kierkegaard, « au sens où l'on peut dire que toute

³⁹ Je forge le terme de « catégoriel » qui, en tant que tel, ne figure pas chez Heidegger pour désigner à la fois l'antipode du terme de « catégorial », en ce qui concerne la différence entre le plan ontique et le plan ontologique des étants intramondains, et l'antipode du terme d'« existentiel », en ce qui concerne la différence entre le plan ontique propre aux étants intramondains et le plan ontique du *Dasein* lui-même. Si Etre et Temps avait débouché sur une ontologie fondamentale, ainsi que Heidegger l'avait initialement prévu, une telle notion y aurait sans doute trouvé sa place.

Pour ce qui est ensuite du thème de la phénoménologie descriptive et de son utilité pour l'exposition des situations existentielles du *Dasein*, aussitôt assignée sa tâche de méthode à laquelle revient le véritable point de départ scientifique, Etre et Temps passe immédiatement par-delà pour s'ouvrir directement sur l'échafaudage de cette science qui en est extraite – l'analytique existentielle. Concernant ces passages abruptes, pour n'en donner qu'un exemple parmi tant, au sujet du phénomène du monde, Heidegger ironise : « qu'est-ce que cela peut bien vouloir dire : décrire “ le monde ” comme phénomène ? Faire voir ce qui se montre, en fait d'“ étant ”, à l'intérieur du monde. Le premier pas sera donc une énumération de ce qu'il y a “ dans ” le monde : des maisons, des arbres, des hommes, des montagnes, des astres. Nous pouvons *dépeindre* l'“ aspect ” de cet étant et *raconter* ce qui survient en lui et avec lui. Cependant, tout cela reste à l'évidence une “ affaire ” pré-phénoménologique, qui ne peut prétendre à aucune pertinence phénoménologique. La description reste attachée à l'étant. Elle est ontique. Mais c'est l'être qui est cherché. Le “ phénomène ” au sens phénoménologique a été déterminé formellement comme ce qui se montre en tant qu'être et structure d'être. » (M. Heidegger, Etre et Temps, *op. cit.*, p. 70).

science est une science idéale », c'est-à-dire, la généralisation empirique de l'effectivité réelle du péché, pourrait certainement être obtenue par des additions successives de péchés effectivement réelles, mais cette généralisation empirique de l'effectivité réelle du péché resterait tout aussi fondamentalement différente de sa condition de possibilité idéale, le péché originel, ou encore, la peccabilité, que n'importe quel élément singulier qui la compose.

Ainsi, l'examen du péché doit se poursuivre avec la science dogmatique. En effet,

« à ce point l'éthique a tout perdu et aidé de ses mains à cette perte totale. Il s'est dégagé une catégorie nouvelle échappant entièrement à sa compétence. Le péché originel, qui rend tout encore plus désespéré, supprime en effet la difficulté, cette fois non par l'éthique, mais par la *dogmatique* [...] [La dogmatique] commence par le réel pour le hausser à l'idéal. Loin de nier la présence du péché, elle le présuppose et l'explique en posant au préalable le péché originel. »⁴⁰

Ainsi, si la dogmatique, en tant que deuxième science du péché, en tant que science de la possibilité idéale du péché, à savoir, du péché originel, ou encore, de la peccabilité est, elle aussi, à la fois nécessaire et parfaitement insuffisante pour un traitement complet de celui-ci, cela est dû au fait que contrairement à l'éthique, afin de poser cette possibilité idéale du péché, elle est autant obligée d'en présupposer l'effectivité réelle qu'elle est incapable, à partir de cette possibilité idéale – de l'atteindre. Ethique et dogmatique se partagent donc le domaine du péché en ceci que l'une justifie sa présence factuellement individuelle, tandis que l'autre en pose la condition absolument générale. Si l'éthique est une science empirique, la dogmatique, elle, est une science transcendantale.

Partant, méthodologiquement parlant, après le premier accord négatif et le deuxième accord positif, Kierkegaard et Heidegger se rejoignent pour une troisième fois. L'effectivité réelle du péché, autant que toute situation existentielle sont certes des points de départ conformes pour une investigation du péché, ou encore, de l'être du *Dasein*, mais ces points de départ corrects en appellent néanmoins à un éclaircissement

⁴⁰ S. Kierkegaard, *Le Concept de l'Angoisse*, *op. cit.*, p. 176

quant à leur condition de possibilité, c'est-à-dire, respectivement, le péché originel, ou encore, la peccabilité et les structures existentielles.

Le parallélisme entre la méthodologie kierkegaardienne utilisée dans le Concept de l'Angoisse et la méthodologie heideggerienne utilisée dans Etre et Temps est jusqu'ici, intégral. Et intégral il serait resté, si la méthodologie kierkegaardienne ne faisait pas intervenir un élément nouveau. Qu'en est-il de la troisième science du péché ? Quelle fonction attribuer à la psychologie ? La psychologie, elle, sert de moyen terme :

« [...] ce stable élément, cette disposition préalable, cette possibilité réelle du péché, voilà ce qui s'offre à l'intérêt de la psychologie. Ce qui peut donc l'occuper et dont à bon droit elle s'occupe, c'est comment le péché peut naître, non le fait de sa naissance. Elle peut pousser l'intérêt jusqu'au point où il semble que le péché soit là, mais entre ce point-là et le suivant, c'est-à-dire, sa présence, il y a une différence de qualité. Comment ce champ de contemplation psychologique attentive et pénétrante vous mène de plus en plus loin, c'est là justement l'intérêt de la psychologie, la psychologie s'abandonnerait même volontiers à l'illusion d'avoir par là fait naître le péché. Mais ce dernier mirage est la borne de son pouvoir et la preuve qu'elle a fait son temps. »⁴¹

Entre *l'effectivité réelle du péché*, le péché d'un tel homme donné, et sa *possibilité idéale*, le péché originel, ou encore, la peccabilité, la psychologie est la branche qui procure un passage : *la possibilité réelle du péché*.

Le premier point à retenir de cette citation capitale est le fait que la psychologie, du moment où elle étudie le problème du péché, a, contrairement à l'éthique, mais tout comme la dogmatique, affaire aux conditions de possibilité. Kierkegaard le souligne d'une manière on ne peut plus claire : à l'inverse du traitement propre à la discipline éthique, et de même qu'avec le traitement propre à la discipline dogmatique, le développement propre à la discipline psychologique ne peut nullement entraîner l'existence du péché, « le fait qu'il soit là ». Par conséquent, à la manière de l'écart entre l'effectivité réelle du péché d'un tel homme donné et sa possibilité idéale, l'écart entre « le fait de la naissance du péché », le fait que « le péché soit là », c'est-à-dire, « sa

⁴¹ *Idem.*, p. 178-179

présence » et « ce stable élément », « cette disposition préalable », à savoir, « cette possibilité réelle du péché » est un synonyme de l'écart entre une chose et ses conditions de possibilité. Ici encore, le cumul quantitatif de péchés effectivement réels ne saurait aucunement produire leur condition réelle de possibilité. Parallèlement, un accroissement durable de cette condition réelle de possibilité, ne saurait aucunement produire un péché effectivement réel :

« quelle hérésie logique et éthique de vouloir faire croire que la peccabilité dans un homme, par une définition continue des quantités, arrive par une *generatio aequivoca* à produire le premier péché. Voilà ce qui n'arrive point, pas plus que Trop, virtuose pourtant dévoué de la détermination quantitative ne décroche la licence pour avoir mille fois frisé l'admissibilité. »⁴²

Autant dire que la différence entre ces deux pôles est une différence ontologique.

Le deuxième point à retenir de cet extrait fondamental est le fait que la science psychologique est une science qui, à titre de science de la possibilité réelle du péché, à savoir, à titre de science transcendantale, s'intéresse à la question de savoir *comment* le péché peut naître, et non pas, par exemple, à la question de savoir *pourquoi* il peut naître. Or, si l'accroissement durable des conditions réelles de sa possibilité du péché ne peuvent aucunement produire le péché et si, par ailleurs, la psychologie qui en est la science ignore la question de savoir pourquoi le péché peut naître, alors les explications du péché qu'elle est susceptible de fournir ne relèvent ni du champ des causes efficientes, ni de celui des causes finales⁴³. En effet, non seulement le péché,

⁴² S. Kierkegaard, Le Concept de l'Angoisse, *op. cit.*, p. 189-190

⁴³ Une telle genèse empirique d'une chose, sa justification à partir de causes, efficientes ou finales, c'est précisément ce que Heidegger dénonce en reprenant Platon d'un air moqueur : « le premier pas philosophique dans la compréhension du problème de l'être consiste à ne pas *μυθον τινα διηγεσθαι*, « raconter d'histoire », c'est-à-dire à ne pas *déterminer l'étant comme étant en sa provenance par le recours à un autre étant*, comme si l'être avait le caractère d'un étant possible. » (M. Heidegger, Être et Temps, *op. cit.*, p. 27 ; c'est moi qui souligne).

Ainsi, lorsque Chestov prétend que « l'angoisse du Néant [comme] *cause* du péché originel, *cause* de la chute du premier homme » est « l'idée fondamentale de l'ouvrage de Kierkegaard » (L. Chestov, Kierkegaard et la Philosophie Existentielle *Vox Clamantis in Deserto*, *op. cit.*, p. 131 ; c'est moi qui souligne), c'est très exactement ici que réside, pour ainsi dire, le *πρῶτον ψεῦδος*. Pareille lecture maladroite amène Chestov à la conclusion assez grossière que Kierkegaard s'est malgré tout adonné à une pensée de l'explication par la « Nécessité » – celle-là même qu'en vertu de son admiration pour la foi en l'« Absurde » il devrait récuser – et qu'en fin de compte, Le Concept de l'Angoisse aurait gagné en pertinence s'il s'en était tenu au récit biblique d'une manière plus littérale. On ne saurait rêver

s'accomplissant dans une disjonction événementielle la plus nette d'avec l'état qui le précédait, n'a de cause, ni efficiente, ni finale, mais même si par impossible il en avait une, celle-ci resterait hors de la portée de la psychologie, laquelle peut au mieux s'y approcher « jusqu'au point où *il semble* que le péché soit là ».

Partant, l'étude psychologique,

« [...] en fait d'explication ne peut expliquer que des préliminaires et doit surtout se garder d'avoir l'air d'expliquer ce qu'aucune science n'explique, sauf l'éthique qui n'y réussit davantage qu'en le présupposant par la dogmatique. »⁴⁴

L'examen au sujet de la science psychologique aboutit ainsi à une conclusion double. Le fait que la psychologie s'intéresse à l'établissement des *conditions de possibilité* du péché, celles qui rendent son apparition possible, et non pas à son apparition même, le fait, en outre, qu'elle s'intéresse à la *manière* dont ces conditions de possibilité rendent son apparition possible, et non pas à sa déduction à partir de causes efficientes, ou encore, à son induction vers des causes finales, lui vaut manifestement le statut d'une *science transcendantale* et qui plus est – *herméneutique*⁴⁵.

interprétation manquant plus radicalement son objet.

⁴⁴ *Idem.*, p. 198-199

⁴⁵ C'est la section C du très dense paragraphe 7 d'Etre et Temps qui donne, ainsi que l'a fort bien dégagé Greisch (J. Greisch, Ontologie et Temporalité. Esquisse d'une Interprétation Intégrale de Sein und Zeit, P.U.F, coll. Epiméthée, 1994, p. 109), les quatre acceptions que Heidegger assigne à la notion d'« herméneutique ». Sans s'attarder sur leur exposition complète en suivant les indications de Grondin (J. Grondin, « Le Passage de l'Herméneutique de Heidegger à celle de Gadamer », in Capelle, Hébert et Popelard (sous dir.), Le Souci du Passage. Mélanges Offerts à Jean Greisch, Cerf, coll. Philosophie et Théologie, Paris, 2004), nous nous appesantirons exclusivement sur la première.

Heidegger écrit : « le *λόγος* de la phénoménologie du *Dasein* a le caractère de l'*ἐρμηνεύειν* par lequel sont *annoncés* à la compréhension d'être qui appartient au *Dasein* lui-même le sens authentique de l'être et les structures fondamentales de son propre être. La phénoménologie du *Dasein* est *herméneutique* au sens originel du mot, d'après lequel il désigne le travail de l'explicitation. » (M. Heidegger, Etre et Temps, *op. cit.*, p. 49). Grondin résume les deux caractéristiques de l'herméneutique d'Etre et Temps qui définit le « logos de la phénoménologie, dans la mesure où, par elle, deux choses doivent être portées à la connaissance (*kundgegeben*) du *Dasein* : [1] le sens authentique de l'être et [2] les structures fondamentales du *Dasein*. » (*Idem*, p 50). A partir de cela, Grondin constate que l'herméneutique d'Etre et Temps se distingue fondamentalement de l'herméneutique telle que Heidegger la conçoit quatre ans plus tôt dans son cours sur Ontologie (l'Herméneutique de la Facticité), en ce qui concerne deux points fondamentaux. Premièrement, l'herméneutique de 1923 n'implique aucune connaissance du sens authentique de l'être en tant qu'être. Deuxièmement, plutôt que sur les structures fondamentales de l'être du *Dasein*, elle se concentre sur « le *Dasein* de chacun », et ce – « afin d'élaborer un éveil radical à propos de soi-même » (« *das je eigene Dasein* », « *das Wachsein des Daseins für sich selbst* », M. Heidegger, Gesamtausgabe. II. Abteilung : Vorlesungen. Band 63. Ontologie (Hermeneutik der Faktizität), Vittorio

Cependant et deuxièmement, il débouche également sur une question troublante. A l'intérieur de la différence entre la dogmatique et la psychologie d'une part, et l'éthique d'autre part, en dehors la différence entre les conditions de possibilité du péché et son effectivité réelle, la discussion méthodologique de Kierkegaard introduit une deuxième différence. Elle concerne, cette fois-ci, la dogmatique et la psychologie, à savoir, les conditions de possibilité idéales du péché, le péché originel, ou encore, la peccabilité et ses conditions de possibilité réelles.

Si Kierkegaard peut se vanter du fait que

« si ce qu'on vient d'exposer est exact, on verra sans peine combien j'ai eu raison de donner à cet écrit le titre d'éclaircissement psychologique et comment, si on voulait donner à ces réflexions conscience de leur place dans la science, elles se verraient *situées dans la psychologie mais orientées vers la dogmatique* »⁴⁶,

mais si, par ailleurs

« tandis que la psychologie médite sur *le possible réel* du péché, la dogmatique explique le péché originel, qui en est *le possible idéal*. Par contre l'éthique chrétienne n'a affaire ni au possible du péché ni au péché originel »⁴⁷,

Klostermann, Frankfurt am Main, 1988, p. 15).

En ce sens, l'herméneutique que l'on se propose de lire dans le Concept de l'Angoisse ne correspond à l'herméneutique d'Etre et Temps qu'en ce qui concerne sa deuxième caractéristique, celle qui la détermine comme une connaissance des structures fondamentales de l'être du *Dasein*. Pour cette raison et contrairement à ce que suggère Grondin, Le Concept de l'Angoisse est plus proche de l'herméneutique d'Etre et Temps que de l'herméneutique d'Ontologie (l'Herméneutique de la Facticité), qui cherchait, dans un second temps, à « élaborer un éveil radical à propos de soi-même », à savoir, un « intérêt à l'existence ». Ce, bien que Le Concept de l'Angoisse soit plus loin de l'herméneutique d'Etre et Temps que de l'herméneutique d'Ontologie (l'Herméneutique de la Facticité), qui cherchait, dans un premier temps, à considérer « le *Dasein* de chacun ».

Par ailleurs, le Concept de l'Angoisse partage un trait essentiel commun aux deux herméneutiques heideggeriennes concernant le thème de ce « « caractère d'être » [de la facticité] cet « être-voué-à-l'interprétation-de-soi » » (J. Grondin, « Le Passage de L'herméneutique de Heidegger à celle de Gadamer », in Capelle, Hébert et Popelard (sous dir.), Le Souci du Passage. Mélanges Offerts à Jean Greisch, *op. cit.*, p. 47) dont l'herméneutique, comprise autant comme modalité de l'existence que comme élévation de celle-ci en discipline, est issue.

Chez Kierkegaard, ce point sera plus longuement discuté en rapport avec la compréhension, ou plutôt, l'incompréhension avec laquelle Adam reçoit les mots divins : « tu ne mangeras pas des fruits de l'arbre du bien et du mal » et plus loin encore – « tu mourras certainement ».

⁴⁶ S. Kierkegaard, Le Concept de l'Angoisse, *op. cit.*, p. 180 ; c'est moi qui souligne.

⁴⁷ *Idem.* ; c'est moi qui souligne.

alors la science transcendantal-herméneutique du péché que Le Concept de l'Angoisse essaie de mettre en place commence à gagner en complexité. Pourquoi la différence entre la psychologie ou la dogmatique et l'éthique, c'est-à-dire, entre les conditions de possibilité du péché et son effectivité réelle ne recoupe pas la différence entre la dogmatique et la psychologie, à savoir, entre les conditions de possibilité idéales du péché et ses conditions de possibilité réelles ?

Pour au moins deux raisons distinctes. Tout d'abord, puisque l'analyse kierkegaardienne fait appel aux conditions de possibilité, à *la fois* idéales et réelles du péché. Ensuite, puisque les conditions de possibilité réelles du péché sont, l'on s'en souvient, clairement séparées du « fait de la naissance du péché », du fait que « le péché soit là », c'est-à-dire, du fait de « sa présence ». Alors que pourraient bien être les conditions réelles de possibilité du péché, si elles ne sont ni des faits, ni des causes efficientes ou finales de ces faits – et donc, toujours et encore, des faits – ni non plus des conditions idéales de possibilité du péché, telle la peccabilité, ou bien, le péché originel ?

Le démêlement de cette question puisera dans deux sources complémentaires. D'une part, le titre du premier chapitre du Concept de l'Angoisse, « l'angoisse, condition préalable du péché originel et moyen rétrograde d'en expliquer l'origine »⁴⁸, dans la mesure où d'une part, l'angoisse est dite être une condition de possibilité du péché, et dans la mesure où d'autre part, elle est dite conditionner la condition idéale du péché, c'est-à-dire, le péché originel, ou encore, la peccabilité, laisse entendre que la condition réelle du péché n'est autre que l'angoisse. Mais cela signifie également que le rapport entre le problème du péché, ou encore, le problème du péché originel et le concept de l'angoisse est un rapport de conditionnant à conditionné. Si le problème du péché, et plus particulièrement, celui de péché originel est, en termes heideggeriens, *le questionné* du Concept de l'Angoisse, c'est-à-dire, le « ce dont la question s'enquiert », l'angoisse est, quant à elle – *son demandé*, à savoir le « ce auprès de quoi le questionnement touche au but »⁴⁹.

D'autre part, si l'angoisse, en tant que condition de possibilité réelle du péché est étudiée par la science herméneutique-transcendantale de la psychologie, et si, en outre, «

⁴⁸ *Idem*, p. 183

⁴⁹ M. Heidegger, Etre et Temps, *op. cit.*, p. 27

on a dit que la psychologie était l'étude de l'esprit subjectif »⁵⁰, alors cette angoisse, en tant que relevant d'une telle herméneutique-transcendantale doit certes être une structure de l'existence, mais, en tant que cette herméneutique transcendantale doit être « subjective », elle doit également être une structure de l'existence à chaque fois individuelle. L'angoisse, en tant que structure existentielle, est une structure existentielle d'une existence particulière. Mais cela signifie également que la raison pour laquelle la psychologie, l'étude de la possibilité réelle du péché peut servir d'intermédiaire entre la dogmatique qui en pose la condition idéale de possibilité et l'éthique qui en détermine l'effectivité réelle, est le fait qu'entre l'élément « possible » qu'elle tire de la dogmatique et l'élément « réel » qu'elle emprunte à l'éthique elle glisse l'élément « individuel ».

Les précautions méthodologiques prises par Kierkegaard dans son Concept de l'Angoisse et celles, suivies par Heidegger dans son Etre et Temps, étaient, disais-je, identiques. Non seulement Kierkegaard et Heidegger s'entendaient pour refuser les commencements incorrects, respectivement – d'une science du péché, ou encore du péché originel et d'une onto-phénoménologie comprise comme analytique existentielle ; non seulement ils s'accordaient pour restituer, à la place de ces commencements fautifs, une véritable factualité pleine ; mais de même, ils s'associaient pour prôner le dépassement de cette factualité dans un éclaircissement quant à ses conditions de possibilité, les structures existentielles qui la régissent. Mais ces précautions méthodologiques étaient, disais-je également, différentes sur un point essentiel.

Si Heidegger penche pour une explication transcendantale simple, en articulant les situations existentielles du *Dasein* en des modes existentiels, Kierkegaard opte, quant à lui, pour une explication transcendantale double. Avant de s'appliquer à l'effectivité réelle du péché, à savoir, le péché effectif d'un tel homme donné, sa condition idéale, le péché originel, ou bien la peccabilité, doit tout d'abord passer par une individuation. Le passage par cette individuation transforme la condition idéale de possibilité du péché en sa condition réelle de possibilité. Elle devient l'angoisse d'un tel homme donné⁵¹.

⁵⁰ S. Kierkegaard, Le Concept de l'Angoisse, *op. cit.*, p. 180

⁵¹ Or, l'exigence méthodologique d'introduction d'un passage entre le transcendantal et le factuel par le transcendantal individuel n'est pas, dans Le Concept de l'Angoisse qu'une exception bienheureuse. Bien plutôt est-elle la thématization expresse de ce que nombreux textes kierkegaardien pratiquent d'une manière muette. Le Job de la Répétition, le Abraham et le Agamemnon de Crainte et Tremblement, le Socrate du Concept d'Ironie constamment rapporté à Socrate, le Don Juan et le Faust d'Ou bien... ou

Or, le manque d'un tel moyen terme entre les conditions idéales et l'effectivité réelle, c'est-à-dire, d'un transcendantal individué est précisément ce que De Waelhens, bien que traitant uniquement d'un cas précis, critique fort justement chez Heidegger :

« il y a ici, semble-t-il, une grave équivoque. La mort est certainement propre à chacun de nous en tant qu'événement et fin de *notre existence concrète*. En tant que réalité ontologique, la mort est cependant identique pour tous puisque, pour tous, elle signifie pareillement le *Nichtmehrdasein* (SZ, p. 237). Heidegger ne fait pas la distinction entre le mourir, événement existentiel, et la mort, principe de fin de pour tout exister. Nous ne pouvons pas douter qu'un éclaircissement de ces ambiguïtés nous ramènerait derechef à constater l'équivoque plus fondamentale entre le *Dasein* comme idée de l'existence humaine et le *Dasein* comme exprimant le fait concret que *moi j'existe*. »⁵²

Plus généralement, si Heidegger maintient ce « grave équivoque » entre la mort comme événement propre à chacun, comme moment exclusif d'une vie singulière et la mort comme fin de toute existence humaine, comme une des formes universelles de l'être de l'homme ; si, par ailleurs, cet équivoque est dû à une ambiguïté plus profonde, inhérente au terme de *Dasein*, en tant qu'il désigne autant une expression de mon existence concrète que l'idée de l'existence humaine en général, la raison en est que l'affirmation « *le Dasein*, derechef, est à chaque fois *mien* en telle ou telle guise déterminée d'être »⁵³ est, au premier chef, l'expression préjudicielle, pour ne pas dire, dogmatique, d'un problème. Puisque bien que la modalité authentique de l'existence, ou encore, comme le remarque Haar, la mort comme pouvoir-être⁵⁴ soient le véritable site de la singularité du *Dasein*, il n'en reste pas moins vrai qu'avant même le choix de l'existence authentique, avant même la résolution devançante pour la mort, qu'il le veuille ou non, *le Dasein* est et reste inévitablement *mien*. Comment rendre donc compte d'une telle mienneté ? Faute d'une solution intermédiaire, telle par exemple le double transcendantalisme idéal et réel de Kierkegaard, faute d'une manière de faire communiquer fait et essence, l'analytique existentielle qu'Etre et Temps cherche à mettre

bien, Søren Kierkegaard lui-même – est-ce un hasard si une bonne partie de l'œuvre kierkegaardienne appuie son développement sur un homme historiquement déterminé ?

⁵² A. De Waelhens, La Philosophie de Martin Heidegger, *op. cit.*, p. 138, troisième note de bas de page.

⁵³ M. Heidegger, Etre et Temps, *op. cit.*, p. 54 ; c'est moi qui souligne.

⁵⁴ « La mort comme pouvoir-être devient l'équivalent de l'être-au-monde dans l'absolue singularité. » (M. Haar, Heidegger et L'essence de l'Homme, Jérôme Millon, coll. Krisis, Grenoble, 2002, p. 32)

en place risque de tomber, malgré tous les efforts continus de Heidegger, dans une confusion perpétuelle et aux niveaux les plus fondamentaux entre le plan ontique et le plan ontologique⁵⁵.

Sur ce point précis, en privilégiant la distinction capitale dans le champ des conditions de possibilité, entre les structures absolument communes et les structures à chaque fois relativement singulières, et en ancrant par ailleurs son analyse de l'effectivité réelle du péché dans ces deuxièmes, la science du péché de Kierkegaard l'emporte en pertinence sur l'onto-phénoménologie de Heidegger.

L'étude herméneutique du péché que Le Concept de l'Angoisse met en place, cette science du péché, ou encore, du péché originel se déploie ainsi, à ce qu'il semble, à travers un double transcendantalisme. De même que, selon un premier degré de conditionnement, le fait empirique, le péché effectif d'un tel homme donné est régi par ses conditions réelles de possibilité, l'angoisse de ce même homme donné, de même, selon un deuxième degré de conditionnement, ces conditions réelles de possibilité, l'angoisse de ce même homme donné est régie par ses conditions de idéales possibilité, le péché originel, ou encore, la peccabilité.

Cela étant dit, la direction de ce conditionnement, des faits particuliers par des structures individuelles et des structures individuelles par des structures générales peut également se dérouler en sens inverse. Si, ainsi que le signale le titre du premier chapitre

⁵⁵ Le même type d'indistinction, concernant non plus la mort comme événement ou comme structure, ni même le fait que le *Dasein* soit à chaque fois mien ou le caractère de mienneté qui lui revient en général, mais plus loin encore, la notion d'« existence » elle-même, découle du commentaire que Schnell fait des deux primautés du *Dasein*, par rapport aux étants intramondains, en ce qui concerne sa primauté d'interrogé, dans la question du sens de l'être. Si la primauté ontique du *Dasein*, comme interrogé de la question du sens de l'être relève du fait qu'il existe, au sens existentiel du terme (A. Schnell, De L'existence Ouverte au Monde Fini : Heidegger 1925-1930, Vrin, coll. Bibliothèque de l'Histoire de la Philosophie, Paris, 2005, p. 47), si par ailleurs sa primauté ontologique relève du fait qu'il existe, comprise cette fois-ci comme (un) existentiel (*Idem.*), alors une proposition aussi simple que « le *Dasein* existe » devient le pire des équivoques qu'une onto-phénoménologie saurait prononcer ! Ainsi, lorsque Heidegger se pose la question de savoir ce que « signifie “ existence ” dans *S. u. Z* », pour aussitôt répondre : « le terme d'*Existenz* est employé exclusivement pour caractériser l'être de l'homme », c'est-à-dire que « le mot désigne un mode de l'Être, à savoir l'être de cet étant qui se tient ouvert pour l'ouverture de l'Être, dans laquelle il se tient tandis qu'il se soutient » (M. Heidegger, « Qu'est-ce que la Métaphysique ? » in Questions I et II, trad. Henry Corbin, Gallimard, coll. Tel, Paris, 1968, p. 33-34), cette proclamation paraît, pour le moins – quelque peu cavalière.

du Concept de l'Angoisse, l'angoisse, à titre de condition réelle de possibilité du péché, est « la condition préalable du péché originel », ou encore, de la peccabilité, en tant que sa condition idéale de possibilité, alors le développement méthodologique que Kierkegaard élabore devient le comble de la pire des contradictions.

Le péché originel, est-il la structure transcendantale commandant l'angoisse individuelle, ou bien tout au contraire, l'angoisse individuelle, est-elle la structure transcendantale commandant le péché originel ? L'ontologie kierkegaardienne, nécessite-t-elle que la science dogmatique précède la science psychologique, ou bien plutôt, qu'elle soit précédée par celle-ci ?

La réponse, doublement affirmative, à cette question épineuse cherchera sa clarification dans une interrogation nouvelle. Le questionné du Concept de l'Angoisse, c'est-à-dire, le problème à résoudre est, ainsi qu'il a été convenu dès le départ, celui du péché, ou encore, du péché originel. Son demandé, à savoir, la solution ultime du problème posé est, à en croire l'analyse menée jusqu'ici, celle de l'angoisse. *Qui* est alors l'*interrogé* que le Concept de l'Angoisse questionne en vue de son demandé ? Qui est l'interrogé « auprès duquel [la question] s'enquiert »⁵⁶ ?

Si l'interrogé privilégié du Concept de l'Angoisse était n'importe quel homme particulier, alors le sens assigné au conditionnement du péché serait effectivement le premier. Ainsi, l'effectivité réelle de son péché serait conditionné par des conditions réelles de sa possibilité, dont l'homme en question est le site, lesquelles conditions réelles de possibilité seraient à leur tour conditionnées par des conditions idéales de sa possibilité, dont aucun homme n'est le maître et qui le surpassent d'une manière infinie.

Or, l'interrogé privilégié du Concept de l'Angoisse n'est précisément pas n'importe quel homme particulier, mais le premier homme de tous : Adam. Non sans raison : un écrit qui se veut « une étude psychologique orientée vers la dogmatique », c'est-à-dire, une enquête qui se retrouve au croisement d'une recherche portant sur les conditions réelles de possibilité du péché et d'une recherche portant ses conditions idéales de possibilité doit manifestement interroger quelqu'un qui, en un certain sens, répond *autant* aux conditions réelles de possibilité du péché, à l'angoisse individuelle, *qu'à* ses conditions idéales de possibilité, au péché originel. A ses conditions réelles de possibilité, en effet, à titre d'homme individuellement angoissé, mais en même temps, à

⁵⁶ M. Heidegger, Etre et Temps, *op. cit.*, p. 27

ses conditions idéales de possibilité, à titre de père de l'humanité pécheresse.

Par conséquent, si le péché effectif d'un homme donné est gouverné par des conditions réelles de possibilité, lesquelles sont administrés par leurs conditions idéales de possibilité, au lieu que ses conditions idéales de possibilité soient régies par son péché effectif, lequel, serait commandé par ses conditions réelles de possibilité, dans le cas d'Adam, cette première direction de conditionnement du péché s'applique autant que la deuxième. Contrairement à n'importe quel autre homme, Adam ne peut posséder les conditions réelles de son péché, et partant, son péché effectif, puisque les conditions idéales de ceux-là n'adviennent qu'après son péché effectif. Réciproquement, Adam ne peut poser les conditions idéales du péché, y compris du sien, que du moment où il a effectivement péché, et partant, que du moment qu'il détient les conditions réelles de son péché. A l'opposé de la direction linéaire du conditionnement du péché de n'importe quel homme est, la direction linéaire du conditionnement du péché d'Adam est couplée avec sa direction inverse. Le conditionnement du péché d'Adam est un conditionnement doublement et inversement linéaire, c'est-à-dire, circulaire.

Accepter cette circularité transcendantale du péché d'Adam et le considérer comme lieu de son péché effectif, et donc, de ses conditions réelles de possibilité, lesquelles, conditionnent ses conditions idéales de possibilité et en même temps, comme lieu des ses conditions idéales de possibilité, lesquelles, conditionnent ses conditions de réelles possibilité et ainsi, son péché effectif, équivaut à accepter que le péché d'Adam, et est un péché à la fois factuel, possiblement factuel, et possiblement idéal⁵⁷. Mais

⁵⁷ Cela étant dit, est-ce que cette nature d'Adam comme répondant à la triple exigence du porteur du péché né en lui, de la possibilité réelle que le péché naisse en lui et de la possibilité idéale que le péché naisse en l'humanité tout entière, dans leur co-implication circulaire, n'embrouille pas la distinction hiérarchique, telle qu'elle vaut pour n'importe quel homme donné, entre le l'effectivité réelle de son péché, ses conditions de réelles possibilité et ses conditions idéales de possibilité ? La condition idéale de possibilité du péché, dont Adam est l'origine, en tant qu'elle conditionne ses conditions réelles de possibilité, et partant, son péché effectif, mais en même temps, en tant qu'elle est impliquée par son péché effectif, et par conséquent, par les conditions réelles de son péché, ne devient-elle pas en dernière instance, concernant l'effectivité réelle du péché de n'importe quel homme donné, conditionnée par une effectivité réelle d'un péché, en l'occurrence, celui d'Adam, et donc, par ses conditions réelles de possibilité ? Situation fortement contestée par Kierkegaard : si « l'individu ne participe [au péché originel] que par son rapport à Adam et non par son rapport primitif au péché [...] c'est de nouveau déporter imaginairement Adam hors de l'histoire. » (S. Kierkegaard, *Le Concept de l'Angoisse*, *op. cit.*, p. 184).

Rien n'est moins nécessaire. Lorsque le péché d'Adam est désigné comme une entité à la fois factuelle et idéale, le péché d'Adam est effectivement et entre autres compris comme un fait. Cependant, rien n'empêche que ce fait, en tant que fait et en tant que double eidos, soit une condition de possibilité pour d'autres faits, l'effectivité réelle des péchés de tous les autres hommes, dont cependant et en sa factualité propre, et non pas simplement en tant que fait qui est, en même temps, leur double condition de possibilité – il diffère.

accepter cette circularité transcendantale du péché d'Adam équivaut également à accepter qu'Adam lui-même, en tant qu'il noue la possibilité de son péché individuel, son péché effectif et la possibilité du péché de l'humanité toute entière, est un pécheur réel, un pécheur possiblement réel et un pécheur possiblement idéal.

Or, le nom d'un tel existant, qui relève autant du champ factuel que du champ, chez Kierkegaard, doublement transcendantal, est, en phénoménologie : un fait transcendantal. Un fait transcendantal, ou bien

« [...] un cas curieux et unique en son genre notamment au sujet du rapport de *factum* et *eidos*. L'être d'un *eidos*, l'être des possibilités éidétiques et de l'univers de ces possibilités est à l'abri de l'être et du non être de n'importe quelle réalisation se rapportant à de telles possibilités, il est indépendant de l'être de toute réalité, notamment de celle qui (lui) correspond. Mais l'*eidos* ego transcendantal est impensable sans un ego transcendantal comme ego de fait. »⁵⁸

La détermination d'Adam comme fait transcendantal est la formulation phénoménologique de la solution kierkegaardienne au problème auquel le premier chapitre du Concept de l'Angoisse ne cesse de faire face. Comment expliquer le péché d'Adam, péché qui doit être précédé par la peccabilité, qui doit être précédé par *sa* peccabilité, en même temps qu'il doit les fonder, *sans faire sortir Adam de l'histoire de l'humanité dont il doit néanmoins être le père* ? Comment le premier homme de l'histoire peut-il faire naître ce à quoi il doit nécessairement appartenir ? Comment peut-il rendre possible ce qui doit l'avoir rendu possible ?

Entendre cette série de questions, pour comprendre en quoi le questionnement orienté vers une explication du péché originel se métamorphose en un examen désormais confronté au problème du premier homme, autant qu'à son inscription dans une histoire

⁵⁸ « *Wir haben hier ein merkwürdig und einzigartigen Fall, nämlich für das Verhältnis von Faktum und Eidos. Das Sein eines Eidos, das Sein eidetischer Möglichkeiten und des Universums dieser Möglichkeiten ist frei vom Sein oder Nichtsein irgendeiner Verwirklichung solcher Möglichkeiten, es ist seinsunabhängig von aller Wirklichkeit, nämlich entsprechender. Aber das Eidos transzendentales Ich ist undenkbar ohne transzendentales Ich als faktisches.* » (E. Husserl, Husserliana XV. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Dritter Teil, Martinus Nijhoff, den Haag, 1973, p. 385).

humaine, cela signifie également se persuader que la problématique kierkegaardienne aux airs purement théologiques se transforme en une problématique *ontologique*, et une problématique ontologique – *historiale*. La difficulté habilement dissimulée, mais non moins fondamentale à laquelle Le Concept de l'Angoisse souhaite se confronter est, en réalité, le lien *historique* entre *le premier homme* et son *humanité*. Le premier paragraphe de son premier chapitre, sous le titre d'« indications *historiques* visant le concept du “ *péché originel* ” »⁵⁹ explique :

« on y gagna de faire admettre volontiers qu'un état comme celui qu'on décrivait [l'état d'innocence] n'existe pas ici-bas, mais on oubliait que le doute portait ailleurs : cet état avait-il vraiment existé ? [...] L'histoire de l'humanité acquit ainsi d'imaginaires débuts, *l'imagination déportait ainsi Adam hors de l'histoire* [...] doublement même Adam fut déporté. C'est une dialectique imaginaire qui avait abouti à cette donnée plutôt dans le catholicisme (Adam y perdant un *donum divinitus datum supranaturale et admirabile*). Ou bien c'est par de l'histoire imaginaire, surtout dans la dogmatique “ fédérale ”, dont le dramatisme se perdait dans une conception d'Adam comme plénipotentiaire de toute l'humanité [...] Le concept du péché originel diffère-t-il de celui du premier péché, de sorte que l'individu ne participe à celui-ci que par son rapport à Adam et non par son rapport primitif au péché ? *Si oui, c'est de nouveau déporter imaginativement Adam hors de l'histoire*. Le péché d'Adam alors est plus qu'une chose passée (*plus quam perfectum*). Le péché originel est le présent, la peccabilité, et Adam est le seul chez qui elle n'existait pas, puisque c'est de lui qu'elle est née. »⁶⁰

⁵⁹ S. Kierkegaard, Le Concept de l'Angoisse, *op. cit.*, p. 183 ; c'est moi qui souligne.

⁶⁰ *Idem.*, p. 183-184 ; c'est moi qui souligne.

Pour une exposition complète des critiques peu claires et assez disparates que Kierkegaard adresse aux différents traitements du péché d'Adam par Augustin, Pélage et Aquin, dans le premier paragraphe du premier chapitre du Concept de l'Angoisse, cf. le remarquable Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources. Volume 4. Kierkegaard and the Patristic and Medieval Traditions, Jon Stewart (sous dir.), Ashgate Publishing Limited, Gower House, 2008.

Dans son « Pelagius: Kierkegaard's Use of Pelagius and Pelagianism » (*in* Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources. Volume 4. Kierkegaard and the Patristic and Medieval Traditions, Jon Stewart (sous dir.), *op. cit.*, p. 125), R. Puchinak note que autant Kierkegaard considère que « [...] ce serait une erreur “ pélagienne ” d'oublier que chaque personne est liée au genre (c'est-à-dire, il serait faux de dire qu'un homme puisse être sans péché) » autant « en voulant se distancier de la doctrine de la faute héréditaire, Vigilius Haufniensis paraît se rapprocher de Pélage, surtout en ce qui concerne le fait que la faute réside primordialement dans l'individu et ses choix propres, qui mènent vers une perte de l'innocence et donc enfantent la faute guettante. »

Par ailleurs, le « Augustine: Kierkegaard's Tempered Admiration of Augustine » (*in* Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources. Volume 4. Kierkegaard and the Patristic and Medieval

Ainsi, qu'Adam puisse être, comme le souhaite Kierkegaard,

[1.] « individu, et comme tel, [...] à la fois lui-même et tout le genre humain, de sorte que ce dernier participe en entier à l'individu et l'individu à tout le genre humain »⁶¹ ; à savoir, que l'individu Adam relève *autant et entièrement* du particulier que du générique ;

[2.] qu'il ne soit donc pas, deuxièmement, à titre d'individu, « indifférent à l'histoire du genre humain, pas plus que celui-ci ne l'est à celle de l'individu »⁶² ; c'est-à-dire, que sa participation simultanée et complète à l'individuel et au générique soit d'ordre historique ;

[3.] et que troisièmement, il reste tel, tout en étant « premier homme », sans

Traditions, John Stewart (sous dir.), *op. cit.*, p. 12) du même auteur remarque que Kierkegaard reconnaît « la doctrine du péché héréditaire [...] comme “ quelque chose de présent ” chez les personnes humaines, [comme] une peccabilité qui s'est réalisée à travers Adam. Il attribue le concept de *peccatum originale* [péché originel], [péché] transmis depuis l'origine à Augustin [...] », tout en affirmant en même temps que « [...] l'individu a “ une histoire ” et qu'il se trouve face à “ une tâche ” (qu'il appelle également “ mouvement ”) et que chacun “ commence de nouveau ”. L'innocence n'est perdue [...] que par “ le saut quantitatif de l'individu ” dans la peccabilité. »

De son côté, B. Olivares Bøgeskov rapporte la critique kierkegaardienne de cette dialectique imaginaire qui, dans le catholicisme, a inventé le *donum divinitus datum supranaturale et admirabile* perdu par Adam, à une paraphrase que Clausen, professeur à la Faculté de Théologie de Copenhague, fait de certains passages de la *Summa Theologiae* d'Aquin (« Thomas Aquinas : Kierkegaard's View based on Scattered and Unscattered Sources » in Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources. Volume 4. Kierkegaard and the Patristic and Medieval Traditions, Jon Stewart (sous dir.), *op. cit.*, p. 192-193). Enfin, Pierre Bühler constate que « Kierkegaard cite la notion de Tertullien de “ *vitium originis* ” (vice de l'origine) afin de souligner qu'il est difficile de conceptualiser le péché héréditaire à cause de sa dimension historique : “ *Vitium originis* est certes un concept ; cependant, sa forme linguistique permet de concevoir l'historique comme le facteur prédominant ”. »

⁶¹ S. Kierkegaard, Le Concept de l'Angoisse, *op. cit.*, p. 186 ; Cette unique phrase, affirmant l'appartenance entière d'Adam au genre humain et vice-versa et que Kierkegaard répète à maintes reprises suffit déjà pour contredire le constat de Wahl selon lequel « un Dieu qui est un individu et non le divin, un homme qui est un individu et non l'humanité, tel est le point de départ de la pensée de Kierkegaard. » (J. Wahl, Etudes Kierkegaardiennes, *op. cit.*, p. 88).

Par ailleurs, en ce qui concerne la théorie platonicienne de la participation, que Kierkegaard emprunte ici pour désigner le rapport réciproque entre le premier homme et le genre humain auquel il appartient tout en en constituant l'essence, Schnell n'affirme-t-il pas, d'une manière si simple, mais tellement vraie, que « l'apport immense de Platon à l'histoire de la pensée [...] c'est l'idée [...] que je ne peux énoncer quelque chose de vrai à propos de cette table-ci (qui est sensible, c'est-à-dire, soumise au devenir) que si *je suppose* qu'elle est dans un rapport – certes difficile à établir – avec la table “ en soi ”, le “ paradigme ” (ou modèle) de table, l'“ idée ” de table » ? La théorie platonicienne de la participation, tout comme sa mobilisation kierkegaardienne, n'est-elle pas la première théorie éminemment transcendante ? (A. Schnell, De L'existence Ouverte au Monde Fini : Heidegger 1925-1930, *op. cit.*, p. 53)

⁶² *Idem.*, p. 187

toutefois que ce *prius*⁶³ n'obtienne la signification d'« un numéro un par rapport à un numéro deux »⁶⁴ ; autrement dit, qu'il soit à la fois l'*a priori* de l'inscription historique de lui-même comme homme individuel, l'*a priori* de l'inscription historique du genre humain, que par l'inscription historique de lui-même comme homme individuel il fonde, tout en y appartenant, et l'*a priori* de la participation réciproque entre un tel homme individuel et un tel genre humain

– ce n'est pas autre chose que le terme de « fait transcendantal » vise.

Or, puisque l'accès au sens d'être d'Adam, en tant que triple fait transcendantal se déploie à travers le double conditionnement circulaire de son péché ; mais puisque, par ailleurs, l'analyse kierkegaardienne d'Adam n'est pas une analyse qui, bien qu'elle le puisse, rejoue le mouvement transcendantal partant des conditions idéales de possibilité du péché, et qui, via ses conditions réelles de possibilité, atteint son effectivité réelle, mais qui, à l'inverse, rejoue le mouvement transcendantal partant de ses conditions réelles de possibilité, et qui, à travers son effectivité réelle, atteint ses conditions idéales de possibilité – le sens d'être d'Adam, comme triple fait transcendantal doit être interrogé à l'aide de ses conditions réelles de possibilité. Ses conditions réelles de possibilité, c'est-à-dire, cette structure affective individualisée : son angoisse.

Par conséquent, analyser l'angoisse d'Adam, c'est essayer de clarifier la factualité du péché d'Adam et partant, la factualité du premier homme lui-même, cette factualité originaire qui rend la factualité en tant que telle, aussi bien que son incarnation historique, celle du genre qu'elle instaure, tout en y appartenant et la relation symétrique qu'ils entretiennent – possible. Ainsi, avec une enquête sur les conditions réelles de possibilité d'une telle factualité originaire, c'est la genèse transcendantale, non pas d'une existence individuelle quelconque, mais de son individualité même, et donc, de l'individualité en tant que telle, qui est cherchée. A partir de ces conditions réelles de possibilité, ce n'est pas tellement le *sens d'être* du fait transcendantal qui devrait surgir, bien plutôt est-ce son *sens de devenir* tel.

⁶³ La même remarque qui s'appliquait à la considération de Wahl, par rapport à la préférence que le traitement kierkegaardien accorderait à l'homme individuel, par opposition à l'humanité en tant que telle s'applique ici à la remarque de Gonzales, par rapport au refus que la pensée kierkegaardienne opposerait à « une analytique [d'un] *prius* abstrait » (D. Gonzales, *Essai sur l'Ontologie Kierkegaardienne. Identité et Détermination*, op. cit., p. 11). Le qualificatif de « premier » qui revient à Adam comme « premier homme », bien que certainement pas abstrait, n'est rien d'autre que ce *prius*, entendu comme *a priori*.

⁶⁴ *Idem.*, p. 188

Les conclusions de cette première partie sont, pour le moins, assez modestes. Le pari qui l'a guidait consistait à partir, d'une manière quelque peu rhétorique, du caractère exceptionnel que Heidegger assigne au Concept de l'Angoisse, afin d'examiner si et par quel biais, cet écrit particulier pourrait échapper aux critiques que Heidegger adresse à l'œuvre de Kierkegaard en son ensemble. Autrement dit, les développements du Concept de l'Angoisse devaient apparaître sous la lumière d'un projet *existential*, au sens d'un projet plus que simplement *existentiel*, mais également et par là-même, au sens d'un projet autre que *catégorial*. En quel sens alors les résultats obtenus jusqu'ici permettent-ils de affirmer cela ?

Premièrement, l'étude simultanée de la méthode employée par Kierkegaard dans Le Concept de l'Angoisse et celle que Heidegger élabore dans Etre et Temps se sont montrées dans une affinité triple. Tout d'abord, à la fois Kierkegaard et Heidegger dénoncent, respectivement, chez Hegel et chez Husserl, des commencements faussaires d'une science du péché, ou encore d'une onto-phénoménologie, avec une factualité impropre. Ensuite, tous les deux s'accordent pour remplacer cette factualité inadéquate, par une véritable factualité directement donnée. Enfin, aussi bien Kierkegaard que Heidegger reconnaissent l'insuffisance de cette factualité correcte pour une explication du problème du péché, ou encore – de l'être du *Dasein*, ainsi que la nécessité de porter celle-ci à ses conditions de possibilité. L'ajout d'un quatrième point méthodologique chez Kierkegaard, à savoir, la distinction entre les conditions de possibilité réelles et les conditions de possibilité idéales du péché, loin d'entrer en conflit avec les analyses heideggeriennes, ne fait que les compléter d'un élément qui leur revient.

Deuxièmement, l'examen de la nature et de l'extension que Le Concept de l'Angoisse conserve pour la science psychologique, et le fait que ce traité soit un traité « situé dans la psychologie, mais orienté vers la dogmatique », a dévoilé, contrairement à ce que pourrait en penser Heidegger⁶⁵, la discipline psychologique comme une discipline

⁶⁵ Dans une des trois citations qu'il consacre à Kierkegaard, Heidegger assimile, l'on se rappelle, la psychologie kierkegaardienne du Concept de l'Angoisse à une « exposition théologique », pour ramener aussitôt cette deuxième à l'ontologie fallacieuse d'une tradition héritée : « Mais c'est S. KIERKEGAARD qui a pénétré le plus loin dans l'analyse du phénomène de l'angoisse, même s'il ne l'a fait, lui aussi, que dans le cadre théologique d'une exposition " psychologique " du problème du péché originel [...] » (M. Heidegger, Etre et Temps, trad. Emmanuel Martineau, éd. numérique hors-commerce, disponible sur t.m.p.free.fr/textes/Heidegger_etre_et_temps.pdf, p. 158).

à la fois transcendantale et herméneutique.

Enfin troisièmement, puisque l'intérêt de cette branche psychologique pour le péché d'Adam, se surpasse en un intérêt pour l'individu Adam lui-même ; puisque par ailleurs, Adam a été déterminé comme l'*a priori* de l'incarnation historique d'un individu, l'*a priori*, par la suite, de l'incarnation historique de l'humanité que par là-même il fonde, tout en y participant toujours déjà, et l'*a priori*, encore, du rapport réciproque qu'un tel individu et un tel genre entretiennent – la science psychologique qui en traite devrait à juste titre recevoir le titre d'une ontologie et de surcroît, d'une ontologie historique.

Or, puisqu'enfin, en étudiant les conditions réelles de possibilité de cette factualité *a priori* d'Adam, ce que la branche psychologique étudie est, en réalité – son devenir tel, l'ontologie historique du Concept de l'Angoisse s'élève à un cran supérieur sur l'échelle montante du recul transcendantal⁶⁶. Si bien que l'au-delà que cette marche en arrière atteint ne serait sans doute plus de l'ordre phénoménologique, mais de l'ordre, à proprement parler, métaphysique.

Cette confrontation des œuvres kierkegaardienne et heideggerienne relativement à la « connaissance transcendantale » qui y était cherchée était la première étape à franchir sur le chemin d'une interprétation bilatérale du thème de l'angoisse, du moins, d'une interprétation qui, au lieu d'une comparaison binaire à caractère purement artificiel, cible plutôt un enrichissement mutuel des deux termes confrontés.

Sans perdre de vue les problèmes nouveaux qui sont apparus, et notamment celui, primordial, de la genèse transcendantale de la factualité du premier homme, c'est-à-dire, de la factualité de l'homme tout court, c'est à présent une analyse structurelle de l'affection fondamentale de l'angoisse qui doit être abordée.

⁶⁶ Ce « recul transcendantal » ne vise rien d'autre que ce que, discutant l'appartenance heideggerienne à la philosophie d'inspiration phénoménologique, Schnell désigne du nom d'un « [...] revirement – caractéristique de l'attitude transcendantale – de ce qui rend possible en une *possibilisation*, c'est-à-dire, en ce qui rend possible cela même qui rend possible. Et c'est donc l'être de l'être-là qui est caractérisé par ce revirement, par cette possibilisation. » (A. Schnell, De L'existence Ouverte au Monde Fini : Heidegger 1925-1930, *op. cit.*, p. 93).

L'angoisse, y compris

« [...]est-il pire ambiguïté au monde ? »

Kierkegaard, de l'être-au-monde⁶⁷.

⁶⁷ S. Kierkegaard, Le Concept de l'Angoisse, *op. cit.*, p. 203 ; c'est moi qui souligne.

A partir d'un rapprochement entre les indications kierkegaardiennes au sujet de cet existentiel affectif qu'est l'angoisse⁶⁸ dans le cinquième paragraphe du premier chapitre du Concept de l'Angoisse et celles que Heidegger nous livre dans le paragraphe 40 d'Etre et Temps, et plus précisément, à partir du lien fondamental entre celui-ci et le néant qu'elle a pour objet, ou encore – pour devant-quoi, son amorce analytique se déroulera en trois temps.

Trois temps, certes éminemment heideggeriens, mais dont l'écho rétrospectif trouvera plus loin sa place proprement kierkegaardienne. Partant, la question du sens d'être de la factualité du premier homme, c'est-à-dire, la question du sens de devenir factuelle de la factualité en tant que telle, dans la mesure où elle implique des interrogations concernant l'inscription historique d'un individu, sa manière de poser l'incarnation historique de l'humanité toute entière en y participant toujours déjà et le rapport réciproque qu'un tel individu et un tel genre entretiennent – loin d'en être exclues, se montreront au contraire ancrées au cœur même de cette triple caractérisation du phénomène de l'angoisse.

Premièrement, l'angoisse sera traitée eu égard à cette capacité exceptionnelle qui est de produire, à l'intérieur même de l'existence quotidienne de l'homme, *la suspension la plus drastique de celle-ci*. Deuxièmement et de manière analogue, l'angoisse sera abordée à la lumière de son aptitude qui est d'ouvrir, pour une existence quotidienne ainsi suspendue, *l'accès direct à un champ transcendantal*. Enfin troisièmement, ce champ transcendantal, une fois devenu disponible dans la suspension de l'existence quotidienne, sera examiné en rapport avec un *élément constitutif*, qui y trouve sa racine.

Que tous les vécus humains, abstraction faite de la catégorie sous laquelle ils se rangent, soient des vécus qui impliquent autre chose que leur pur déroulement continu, à

⁶⁸ « Existentiel », en ce qui concerne Kierkegaard puisqu'il s'agit, on se rappelle, d'une disposition humaine qui relève du champ des conditions de possibilité, non-causales, du péché, ou encore, dans le cas plus particulier d'Adam – du péché originel. En revanche, la question de savoir s'il en va de même pour Heidegger en appelle à un développement plus élaboré. En ce sens, la réponse affirmative qu'en propose Regvald à partir du caractère fondamental de l'affection de l'angoisse, pour autant qu'elle « ne fonde pas, au sens habituel du mot, l'affectivité, [mais] est plutôt l'affectivité en retrait », qu'« elle ne s'oppose pas à l'affectivité, mais, en quelque sorte, la favorise ou la *conditionne* » (R. Regvald, Heidegger et le Problème du Néant, éd. Kluwer Academic Publishers, coll. The Language of Science, Dordrecht, 1987, p. 8 ; c'est moi qui souligne), reste parfaitement incomplète.

savoir, que « toute conscience soit conscience de quelque chose », l'historiographie philosophique le sait au moins depuis Aristote. Qu'il existe, en même temps, un vécu humain qui ne soit rapporté à rien, c'est-à-dire, un vécu dans lequel ce dont la conscience est conscience n'est plus un « quelque chose », que, en outre, le vécu en question soit un vécu d'ordre affectif, cela également, l'historiographie philosophique le sait au moins depuis Aristote. Bien qu'il soit tout-à-fait aisé de se persuader

« [...] que les affections de l'âme soient toutes liées au corps : ardeur, douceur, crainte, pitié, audace, même la joie d'aimer et celle de haïr. Ces phénomènes s'accompagnent, en effet, d'une certaine affection du corps [...] »⁶⁹,

en même temps, il ne manque pas d'apparaître que

« [...] parfois, l'on s'émeut sous l'effet de petites choses imperceptibles, lorsque le corps est en état d'excitation et dans le genre de dispositions qu'accompagne la colère. *Mais voici qui est encore plus révélateur : c'est que, sans aucun objet de frayeur, on puisse être en proie aux affections de celui qui a peur.* »⁷⁰

En mettant tous les vécus affectifs de l'âme en rapport avec « une certaine affection du corps », c'est-à-dire, en les plaçant, en dernière instance, en lien avec « un objet de frayeur », lequel, ayant occasionné une affection du corps, en vient à en produire une, corrélative, dans l'âme, Aristote pose les bases, certes fluctuantes, mais restées inébranlées pour toute postériorité philosophique qui attaquera le problème de la conscience affective, voire – de la conscience intentionnelle tout court. En reconnaissant toutefois l'existence d'une affection de l'âme qui ne dépend d'aucun objet – aussi « petit » soit-il – de cette sorte et partant, qui ne dépend d'aucune affection du corps en général, Aristote anticipe également ce que pour la première fois, Kierkegaard thématise expressément sous le nom d'« angoisse » :

« Dans cet état [l'état d'innocence d'Adam] il y a calme et repos ; mais en même temps il

⁶⁹ Aristote, *De l'Âme*, trad. Richard Bodeüs, éd. Flammarion, coll. GF Flammarion, Paris, 1990, 403a15

⁷⁰ *Idem.*, 403a20 ; c'est moi qui souligne.

y a autre chose qui n'est cependant pas trouble et lutte ; car il n'y a rien contre quoi lutter. Mais qu'est-ce alors ? *Rien*. Mais l'effet de *ce rien* ? Il enfante l'angoisse. »⁷¹

Le baptême de cet unique vécu affectif, le seul en son genre à se déployer face au néant, son appellation du nom d'« angoisse » est sans doute la découverte la plus fertile de l'œuvre de Kierkegaard. Celle, en tout cas, qui résonnera à travers une bonne partie des productions philosophiques du siècle passé. Heidegger ne fait bien entendu pas exception :

« [...] le devant-quoi de l'angoisse n'est pas un étant intramondain. Dès lors, ce n'est plus de celui-ci qu'il peut retourner. La menace n'a pas le caractère d'une importunité déterminée qui frapperait l'étant, menace du point de vue déterminé d'un pouvoir-être factice particulier. Le devant-quoi de l'angoisse est complètement indéterminé. Non seulement cette indétermination laisse factuellement indécis quel étant intramondain menace, mais elle signifie qu'en général ce n'est pas l'étant intramondain qui est « pertinent ». Rien de ce qui est à-portée-de-la-main et sous-la-main à l'intérieur du monde ne fonctionne comme ce devant-quoi l'angoisse s'angoisse [...] Dans le devant-quoi de l'angoisse devient manifeste le « *rien* et nulle part ». »⁷²

Que l'objet de l'angoisse, ou, en termes heideggeriens, que le ce-devant-quoi-l'angoisse-s'angoisse ne soit rien : voilà la propriété primordiale, à la fois au sens où il s'agit de sa propriété la plus distinctive et au sens où il s'agit de celle dont toutes les autres découlent, que Kierkegaard et Heidegger attribuent communément à cette singulière structure affective qu'est l'angoisse.

De quelle manière alors le phénomène du néant se révèle dans cette singulière structure affective qu'est l'angoisse ? Quelle est la nature du rapport qui les lie ? Kierkegaard est catégorique et Heidegger ne l'aurait pas contredit :

« [...] le rapport de l'angoisse à son objet, à quelque chose qui n'est rien (le langage dit aussi avec prégnance : s'angoisser de rien) foisonne d'équivoque [...] »⁷³

⁷¹ S. Kierkegaard, Le Concept de l'Angoisse, *op. cit.*, p. 201 ; c'est moi qui souligne.

⁷² M. Heidegger, Etre et Temps, *op. cit.*, p. 155-156 ; c'est moi qui souligne.

⁷³ S. Kierkegaard, Le Concept de l'Angoisse, *op. cit.*, p. 203

Pourquoi la relation entre l'angoisse et ce « quelque chose qui n'est rien » est-elle doté d'une ambiguïté ? Parce que ce « quelque chose qui n'est rien » l'est déjà lui-même⁷⁴. Parce que, hélas, il n'y a pas que l'être qui *λέγεται πολλαχώς*. A en croire les extraits cités, Kierkegaard et Heidegger le tiennent tous les deux pour acquis, tout en en ignorant la conjecture : autant (le) « ne rien y avoir » kierkegaardien se métamorphose subitement en un « il y a le rien », autant (le) « rien de ce qui est à-portée-de-la-main et sous-la-main à l'intérieur du monde » heideggerien se transforme brusquement en « le rien et nulle part ». Par quel miracle, autre que celui de la plus banale des sophistiques, passe-t-on alors *de rien au rien* ? Comment l'absence de phénomène, la nullité noématique devient-elle un phénomène de l'absence, un noème du nul ?

Répondre à cette question nécessite de tracer deux mouvements complémentaires. Premièrement, un mouvement en aval, dans la mesure où si le vécu affectif de l'angoisse implique une manifestation du rien, progressivement engendrée – même si tacitement posée – à partir d'une manifestation de rien, c'est-à-dire, à partir d'un « rien de manifestation », cette manifestation de rien est à son tour générée à partir d'une manifestation de « quelque chose ». Comprendre de quelle manière l'angoisse peut opérer cette transition amphibologique de rien au rien, afin de clarifier le rapport équivoque qu'elle entretient avec son objet, exige de comprendre préalablement comment elle opère celle, plus obscure, de « quelque chose » à rien. Ce n'est qu'à même cette « chose », à même sa plurivocité propre, que le néant qui la frappe peut recevoir sa signification multiple. Deuxièmement, un mouvement en amont, puisqu'une fois la plurivocité de la « chose » niée, et donc, de ce qui la nie – dégagée, apparaîtra en fin de compte le sens ontologique de ce double rien, certes différent de celui des « choses » à travers la suppression desquelles il naît, mais lequel, selon cette magnifique formule de Pascal portant sur l'infini positif – ne laisse pourtant pas d'être⁷⁵.

⁷⁴ C'est dans sa postface à *Qu'est-ce que la Métaphysique ?* que Heidegger fait état de cette « énigmatique équivocité du néant » [« *die rätselhafte Mehrdeutigkeit des Nichts* »] (M. Heidegger, « Nachwort zu "Was ist Metaphysik ?" » » in *Gesamtausgabe. I. Abteilung : Veröffentlichte Schriften. Band 9. Wegmarken*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1976, p. 306). Dans son *Heidegger et le Problème du Néant*, c'est à fort juste propos que Regvald souligne la reconnaissance heideggerienne de cette polysémie du concept de néant, à la fois celle héritée de l'histoire de la philosophie, que celle inhérente à sa propre pensée (R. Regvald, *Heidegger et le Problème du Néant*, *op. cit.*, p. XII).

⁷⁵ La méthodologie de ce questionnement en trois étapes, c'est-à-dire, l'éclaircissement de la transformation de la présence des phénomènes en absence de phénomènes, à laquelle succède la transformation de l'absence de phénomènes en phénomène de l'absence et qui s'achève par une détermination ontologique de cette seconde ne correspond ni à la voie suivie par Kierkegaard, ni à celle

suivie par Heidegger. Si certains commentateurs de Heidegger ont néanmoins envisagé cette piste, l'abord du problème qu'ils ont choisi et par conséquent, les solutions qu'ils en proposent, demeurent seulement partiels.

Dans son De la Description à l'Existence (E. Levinas, « De la Description à l'Existence » in *En Découvrant l'Existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, coll. Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie, Paris, 1967, p. 92-93) Levinas aborde brièvement ce thème à partir d'un développement général cherchant à distinguer les philosophies classiques de la philosophie phénoménologique. Leur divergence la plus grande, Levinas la localise dans le fait que les philosophies classiques accueillent les imperfections de la connaissance humaine avec la nostalgie d'un savoir absolu à jamais inatteignable, tandis que la philosophie phénoménologique les assume en les imputant au caractère imparfait de l'objet de connaissance lui-même. Un des trois exemples appelés pour secourir cette thèse est celui de l'angoisse heideggerienne, dans laquelle l'absence d'objet, le rien de manifestation, devient une caractéristique positive de son objet, c'est-à-dire, devient un objet tout court – une manifestation du rien. Ainsi, « si l'angoisse n'a pas d'objet, *cette absence d'objet*, ce néant – devient la détermination positive de l'angoisse en tant qu'« *expérience* » privilégiée du néant. » (*Idem.*).

Entreprise certes louable d'explication, mais qui vise complètement à côté de la radicalité qu'elle a pour cible. L'absence d'objet, le « rien de ce qui est à-portée-de-la-main et sous-la-main à l'intérieur du monde », n'est-elle pas déjà un phénomène positif ? A-t-elle réellement besoin d'une substantivation, d'un « le rien et nulle part », pour en devenir un ? Et plus loin encore : si tant est que l'absence de phénomène est déjà un phénomène positif, sa transformation en phénomène de l'absence ne devrait-elle pas, plutôt qu'un devenir phénomène à partir d'une absence de phénomène, désigner un devenir phénomène à partir d'un phénomène, certes apparenté, mais fondamentalement autre ?

Le seul texte à avoir mené une telle interrogation, bien que par un biais légèrement différent et concernant non plus le passage d'une nullité noématique à un noème du nul, tel que supposé par le paragraphe 40 d'Être et Temps, mais celui de l'évènement de néantisation au néant substantivé, tel qu'établi par Qu'est-ce que la Métaphysique ?, est le fort instructif Heidegger et la Logique (J.-M. Salanskis, « Heidegger et la Logique » in Romano et Jollivet, Claude et Servanne (sous dir.), Heidegger en Dialogue 1912-1930. Rencontres, Affinités, Confrontations, Vrin, coll. Problèmes et Controverses, Paris, 2009, p. 191-192). Devant l'oscillation troublante de Heidegger, entre une primauté ontologique accordée à l'évènement de néantisation par rapport à sa substantivation en néant, et à l'inverse, celle accordée au néant substantivé par rapport à l'évènement de néantisation, Salanskis répond par l'assimilation d'un tel néant à l'être, dont l'évènement de néantisation est « la prestation par excellence [...] en tant que donateur de tout étant » (*Idem.*, p. 192).

Solution sans doute correcte, pour peu qu'elle s'applique à Qu'est-ce que la Métaphysique ?, mais pas nécessairement exportable – ainsi que Salanskis, en utilisant la notion d'« analytique existentielle » le sous-entend – à l'Hauptwerk de 1927. Que « Heidegger trouve ainsi dans l'*analytique existentielle* de quoi fonder la substantivation de la négation universelle » (*Idem.*, p. 191 ; c'est moi qui souligne) devient beaucoup moins évident si, suivant l'argumentation persuasive de Marion, l'on admet que contrairement à Être et Temps, Qu'est-ce que la Métaphysique ? n'aborde plus le thème de l'angoisse et donc – celui du néant, en référence à un *Dasein*, et par conséquent, à une quelconque analytique existentielle qui en serait la science. En effet, peut-on encore croire que la substantivation de la négation universelle est fondée dans l'être du *Dasein*, et donc, dans l'analytique existentielle, s'il est vrai que « l'écart, explicite dès 1925, entre le *Sein des Seienden* et le *Sinn des Seins* fait d'emblée signe, contre toute acception hâtive de la *Kehe*, vers ce que *Sein und Zeit* nomme la tentative de « penser l'être sans l'étant ». L'étant se trouve renvoyé hors du questionner (*Verweisung*, renvoi), qui se poursuit pour ainsi dire sans lui, de l'être de l'étant jusqu'au « sens de l'être », en un strict passage de l'ontique à l'ontologique qui, seul, ouvre l'horizon propre à – au moins – l'intention phénoménologique de *Sein und Zeit* selon son formalisme initial » (J.-L. Marion, Réduction et Donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la Phénoménologie, PUF, coll. Epiméthée, Paris, 1989, p. 107) et si, par conséquent, il est vrai qu'« en 1927, cette angoisse affecte le *Dasein* en sorte de le faire accéder à la pleine rigueur de l'*In-der-Welt-Sein*, qui le qualifie comme *Da-sein* pour tous les autres étants ; ainsi l'angoisse se circonscrit-elle au *Dasein* seul, par opposition à l'ensemble

Alors, en aval !

La place, assez significative, accordée au thème de l'angoisse dans le fort complexe système architectonique d'Etre et Temps, fournit déjà des indications précieuses quant à la question de savoir quelles sont ces « choses » que le néant qui s'y révèle supprime, et en quel sens le fait-il. Si l'analytique existentielle donne dès le paragraphe 9 les deux premières guises « à chaque fois possibles pour lui [le *Dasein*] d'être », à savoir, d'une part, son existence comprise comme ce qu'il a à être et d'autre part, sa mienneté⁷⁶, ce n'est qu'à partir du paragraphe 12, que le *Dasein* se voit déterminé quant à sa « constitution fondamentale », celle du moins, qui commandera l'organisation de toute la première partie d'Etre et Temps :

« au cours de nos élucidations préparatoires (§ 9), nous avons déjà discerné un certain nombre de caractères d'être, qui doivent jeter sur la suite de notre recherche une lumière sûre, mais n'obtiendront en même temps leur concrétion structurale que de cette recherche même [...] Le *Dasein* existe. Le *Dasein*, en outre, est l'étant que je suis à chaque fois moi-même. Au *Dasein* existant appartient la mienneté comme condition de possibilité de l'authenticité et de l'inauthenticité. [...] Toutefois, ces déterminations d'être du *Dasein* doivent désormais être aperçues et comprises *a priori* sur la base de la constitution d'être que nous appelons l'*être-au-monde*. Le point de départ correct de l'analytique du *Dasein* consiste dans l'explicitation de cette constitution. »⁷⁷

Or, tout en étant un phénomène unitaire, cette constitution fondamentale qu'est l'être-au-monde n'est pas pour autant un phénomène simple. Elle comporte trois « moments structurels »⁷⁸ distincts, bien que non-séparés :

de l'étant face auquel elle le singularise radicalement. En 1929 au contraire, l'angoisse s'exerce sans référence particulière au *Dasein* [...] » (*Idem.*, p. 111-112) ?

⁷⁶ M. Heidegger, Etre et Temps, *op. cit.*, p. 54 ; concernant l'existential de la mienneté, ainsi que son caractère méthodologiquement primaire *cf. infra*.

⁷⁷ *Idem.*, p. 62

⁷⁸ *Idem.*

« 1. Le “ *au-monde* ” : par rapport à ce moment, s’impose la tâche de s’enquérir de la structure ontologique du « monde » et de déterminer l’idée de la *mondanéité* comme telle [...].

2. L’*étant* qui est selon la guise de l’être-au-monde. S’enquérir de lui, c’est s’enquérir de ce que nous interpellons dans la question “ qui ? ” Une mise en lumière phénoménologique doit permettre de déterminer qui est sur le mode de la quotidienneté médiocre du *Dasein* [...]

3. L’*être-à*... comme tel ; la constitution ontologique de l’inhérence doit être mise en évidence [...] »⁷⁹

⁷⁹ *Idem.* ; En ce qui concerne le premier moment structurel de la constitution fondamentale de l’être-au-monde, à savoir, l’au-monde, notons que l’analyse de celui-ci, ainsi que Heidegger l’annonce dès la phrase qui suit sa dénomination, ne se penche pas tellement sur un mode d’être du *Dasein* qui serait l’au-monde – et lequel, par ailleurs, se confondrait sans doute quant à son contenu avec le troisième moment structurel de l’être-au-monde, c’est-à-dire, avec l’être-à – bien plutôt se transforme-t-elle en une analyse traitant d’un étant qui n’est pas à sa mesure : le monde. La preuve s’en trouve déjà dans la distinction entre les quatre concepts du monde que Heidegger livre dans le paragraphe 14. S’y voient différenciés [1.] le monde ontico-catégoriel (pour l’usage du terme « catégoriel », cf. *infra.*), se référant à la description des dispositions des étants qui se trouvent à l’intérieur du monde, et où « “ monde ” est employé comme concept ontique et signifie alors le tout de l’étant qui peut-être sous-la-main à l’intérieur du monde [...] » (*Idem.*, p. 71), [2.] le monde ontologico-catégoriel, indiquant le sens d’être des étants qui se trouvent à l’intérieur du monde, et où « “ monde ” fonctionne comme terme ontologique et signifie l’être de l’étant nommé sous 1. “ monde ” [...] » (*Idem.*), [3.] le monde ontico-existential, invoquant l’éclaircissement de « l’espace de jeu » (*Idem.*, p.101) dans lequel se déroule l’expérience quotidienne du *Dasein*, et où « “ monde ” peut être encore une fois compris dans un sens ontique. Il ne désigne plus, à présent, l’étant que le *Dasein* n’est essentiellement pas et qui peut faire encontre de manière intramondaine, mais ce “ où ” un *Dasein* factice “ vit ” en tant que tel. Le monde a ici une signification existentielle préontologique, qui comporte à nouveau diverses possibilités, selon que le monde désigne le monde “ public ” du “ nous ” ou le monde ambiant “ propre ” et prochain (domestique) » (*Idem.*, p. 71), et dernièrement [4.] le monde ontologico-existential, qualifiant le sens d’être de ce milieu dans lequel le *Dasein* existe à chaque fois, et où « “ monde ”, enfin, désigne le concept ontologico-existential de la *mondanéité*. La *mondanéité* est elle-même modifiable selon le tout structurel à chaque fois propre à des “ mondes ” particuliers, mais elle implique l’*a priori* de la *mondanéité* en général » (*Idem.*). Or, le fait que Heidegger énonce expressément que le développement à suivre prend « le mot monde dans la troisième des significations citées » (*Idem.*), suffit pour se persuader que l’analyse du premier moment structurel de la constitution fondamentale de l’être-au-monde n’examine pas, ainsi que le terme d’« au-monde » le laisse sous-entendre, un mode d’être du *Dasein*, mais bien, ainsi qu’il en ressort des explications précédentes – un étant en « rapport » avec l’expérience quotidienne de celui-ci.

La même remarque, quoi qu’en sens inverse, s’applique d’ailleurs au deuxième moment structurel de cette constitution fondamentale du *Dasein* qu’est l’être-au-monde, à savoir, « l’étant qui est selon la guise de l’être-au-monde ». Les paragraphes 25-27 qui le conceptualisent et contrairement à ce que Heidegger semble indiquer au premier chef, ne traitent pas d’un étant, mais élaborent un mode d’être-au-monde, de prime abord et le plus souvent, de celui-ci.

Cette longue parenthèse n’a, du reste, rien d’anodin. Son importance capitale surgira lors d’une interrogation plus précise portant sur le statut unique que l’élément « monde » – étudié tout le long d’Etre et Temps dans sa portée ontico-existential, en tant qu’*étant* relatif à l’*existence* du *Dasein* – obtiendra à l’intérieur de l’analyse de l’existential affectif de l’angoisse. Pour la première fois, le monde se montrera

Les trois moments structurels de la constitution fondamentale du *Dasein* qu'est l'être-au-monde – l'au-monde, l'étant qui est au monde et l'être-à – fournissent respectivement les thèmes principaux du troisième, quatrième et cinquième chapitre de la première partie d'Etre et Temps. Une fois avoir déterminé la nature et l'extension du phénomène du monde, cet « où » le *Dasein* est à chaque fois, comme monde atelier de préoccupation, ainsi que la guise selon laquelle il y est – eu égard à la question du « qui ? », c'est-à-dire, eu égard à sa mienneté – comme la guise d'être-On, l'analytique existentielle poursuit son cheminement avec un examen de l'être-à, à savoir de la relation d'« inhérence » que ces deux moments structurels entretiennent. Pour autant que l'être-à désigne l'« entre » de cette relation, pour autant, par ailleurs, que « *le Dasein est l'être de cet " entre " »*⁸⁰, c'est-à-dire, pour autant qu'il est lui-même sa propre ouverture au monde, l'être-à se dévoile comme un mode d'être du *Dasein*. De même que l'être-au-monde, l'existential de l'être-à est à son tour composé de trois moments structurels différents, bien que cooriginaires – la compréhension, l'affection et le parler.

Or, dans la mesure où le *Dasein* est également constitué par les deux autres moments structurels de l'être-au-monde, à savoir, dans la mesure où il se préoccupe de son monde, ambiant et commun selon la guise d'être-On, l'indifférence modale⁸¹ dans laquelle les trois moments structurels de son ouverture à celui-ci sont tout d'abord annoncés – et partant, cette ouverture elle-même – se voit taxée d'un signe « négatif »⁸². De prime abord et le plus souvent, dans la vie quotidienne du *Dasein*, cet horizon herméneutique que Etre et Temps lui assigne, la compréhension prend la forme de la curiosité, l'affection devient de l'équivoque, le parler s'incarne comme bavardage :

alors en sa teneur ontologico-existential, celle d'un *mode d'être* en lien avec les *modes d'être* du *Dasein*, c'est-à-dire, d'un « monde en sa mondanéité » (*Idem.*, p. 156).

⁸⁰ *Idem.*, 119

⁸¹ « Au *Dasein* existant appartient la mienneté comme condition de possibilité de l'authenticité et de l'inauthenticité. Le *Dasein* existe à chaque fois en l'un de ces modes, ou dans leur indifférence modale. » (*Idem.*, p.62)

⁸² « Négatif » n'étant ici, bien entendu, qu'une manière de parler. L'échéance, comme mode inauthentique de l'ouverture au monde du *Dasein* dont il est ici question, avec les trois moments structurels qu'elle implique reste un phénomène positif : « l'inauthenticité désigne si peu quelque chose comme un ne-plus-être-au-monde qu'elle constitue précisément un être-au-monde privilégié qui est complètement pris par le “ monde ” et par l'être-Là-avec d'autrui dans le On. Le ne-pas-être-lui-même fonctionne comme possibilité *positive* de l'étant qui s'identifie essentiellement au monde par sa préoccupation. » (*Idem.*, p. 149).

« bavardage, curiosité et équivoque caractérisent la guise en laquelle le *Dasein* est quotidiennement son “ Là ”, c’est-à-dire l’ouverture de l’être-au-monde. [...] En eux et en leur connexion ontologique se dévoile un mode fondamental de l’être de la quotidienneté, que nous appelons l’échéance du *Dasein*. »⁸³

Une fois l’existential de l’échéance conquis, c’est à cet endroit crucial que le phénomène de l’angoisse est introduit.

Crucial, tout d’abord, en un sens purement méthodologique, puisqu’il présente un premier pilier de la première partie d’Etre et Temps en même temps qu’il sert de tremplin pour la seconde. En effet, la découverte du phénomène de l’angoisse ouvre la voie au phénomène du souci, c’est-à-dire, à la totalité du tout structurel du *Dasein*, lequel mène vers la question de l’unité de cette totalité du tout structurel – et se relie donc directement à tous les développements ultérieurs qu’Etre et Temps propose.

Crucial, ensuite, en un sens plus essentiel, puisqu’en bouleversant le régime de l’échéance, l’ouverture de prime abord et le plus souvent du *Dasein* à son monde, et en exposant pour la première fois et par là-même les trois composantes de l’existential de l’être-au-monde sous un jour nouveau – en un sens qui reste à préciser – le phénomène de l’angoisse constitue, pour l’analytique existentielle qui l’aborde, le moment d’un revirement décisif. Il représente un véritable point archimédique, et un point archimédique double, non pas, comme l’aurait voulu Descartes, à cause de sa stabilité immobile, mais tout au contraire, du fait que puisque c’est autour de son axe que le monde d’Etre et Temps tourne, c’est aussi par lui et par lui seul que ce monde peut être renversé.

L’indication d’un tel renversement, entendu comme un essai d’exploration « en sens inverse » – tout aussi praticable, je l’espère, que son antipode pratiqué : ce n’est pas autre chose que ce travail recherche.

L’angoisse est une affection fondamentale qui, à la manière de toute affection, et d’une manière analogue aux trois composantes de la constitution fondamentale de l’être-

⁸³ *Idem.*, p. 148

au-monde, est structurée par trois éléments distincts, bien que corrélatifs :

[1.] le devant-quoi d'une affection – analogue à l'au-monde – c'est-à-dire, un étant à-portée-de-la-main, sous-la-main ou là-avec avec lequel le *Dasein* commerce ;

[2.] l'être-affecté – analogue à l'être-à – ou la modalité factice, à chaque fois différente, de la préoccupation ou de la sollicitude par laquelle le *Dasein* s'y ouvre ;

[3.] et le pour-quoi [en-vue-de-quoi] d'une affection – analogue à l'être de l'étant qui, en tant qu'être-On, est selon la guise de l'être-au-monde – l'être du *Dasein* lui-même qui s'y rapporte⁸⁴.

Cela étant dit, l'angoisse est également l'affection fondamentale qui, tout en conservant la même forme, modifie radicalement tout contenu possible de ces trois éléments structurels. Elle le modifie, non pas en ce qu'elle lui substitue un contenu autre, mais en ce qu'elle l'atteint en sa possibilité même. Les contenus différents de ces trois éléments structurels [1.], leurs contenus quant à leur capacité d'être des contenus [2.], et plus loin encore, la transformation de ceux-là en ceux-ci [3.] : voilà l'endroit précis où se trouve l'équivocité recherchée des « choses » [1.] que le néant – lui-même équivoque – de l'angoisse supprime [2.], ainsi que la manière dont cette suppression s'opère [3.]. Regardons-y de plus près.

Suivant le schéma de la ternité structurelle de l'angoisse, la première sorte de « choses » à laquelle son néant se substitue est le « contenu », ou plutôt, la « contenabilité » de son premier moment constitutif, à savoir, les étants à-portée-de-la-main, sous-la-main et là-avec avec lesquels le *Dasein*, à l'intérieur de son espace de jeu quotidien – communique. Le s'angoisser, comme être-affecté de l'angoisse, c'est-à-dire, comme ouverture singulière du *Dasein* angoissé à son monde ne s'ouvre sur aucun étant intramondain. Ce « quelque chose qui n'est rien » que l'angoisse a pour objet, ou encore, ce « rien de ce qui est à-portée-de-la-main et sous-la-main à l'intérieur du monde » devant lequel le s'angoisser se retrouve n'est rien d'autre que la première résultante de la première étape de néantisation que l'angoisse accomplit, l'étape qui consiste en un passage de la manifestation d'un phénomène, un étant à-portée-de-la-main ou sous-la-

⁸⁴ Ainsi, concernant la peur : « le *devant-quoi* de la peur, le “ redoutable ” est à chaque fois un étant faisant rencontre à l'intérieur du monde, et possédant le mode d'être de l'à-portée-de-la-main, du sous-la-main ou de l'être-Là-avec. » (*Idem*, p. 124) ; « *L'avoir-peur lui-même* est cette libération de la menace ainsi caractérisée qui se laisse aborder par elle. » (*Idem*, p. 125) ; « Ce *pour-quoi [en-vue-de-quoi]* la peur a peur, c'est l'étant même qui a peur : le *Dasein*. » (*Idem*.)

main dont le *Dasein* se préoccupe ou celle d'un étant là-avec qu'il sollicite, à un « rien de manifestation ».

Cela étant dit, dans la mesure où le s'angoisser ne s'ouvre sur aucun étant intramondain, il ne saurait pas non plus et pour cette raison même s'ouvrir sur un quelconque étant-monde, ce monde ontico-existential dans lequel le *Dasein* vit, et auquel l'étude menée dans Etre et Temps a choisi, parmi les trois autres, d'attribuer la primauté. Entendu comme totalité de tournure, cet « où » quotidien se dévoile dès le paragraphe 16 d'Etre et Temps comme l'arrière plan nécessaire sur fond duquel étants à portée-de-la-main, sous-la-main et là-avec apparaissent⁸⁵. Ainsi, si du fait de cette caractéristique, le monde ontico-existential se révèle être « antérieur », et partant, « indépendant » de la présence de chaque étant « singulier »⁸⁶ qui y fait rencontre, si donc cette totalité de tournure qu'il représente peut survivre à une disparition hypothétique de chacun de ces étants séparément, il ne peut pas pour autant survivre à l'anéantissement complet de la totalité de ces étants⁸⁷.

⁸⁵ Que le monde ontico-existential, en tant que totalité de tournure, ou encore, ce qui revient au même – en tant que *mondialité* – et non pas, notons-le bien, en tant que *mondanéité* – du monde soit ce sur fond de quoi les étants à portée-de-la-main apparaissent, cela, Heidegger l'affirme d'une manière tout-à-fait explicite : « le caractère d'être de l'à-portée-de-la-main est la *tournure* » (*Idem*, p. 85), laquelle, « [...] comme être de l'à-portée-de-la-main n'est elle-même à chaque fois découverte que sur la base de la pré-découverte d'une totalité de tournure. La tournure découverte, c'est-à-dire l'à-portée-de-la-main faisant rencontre présuppose donc la prédécouverte de ce que nous appelons la mondialité de l'à-portée-de-la-main [...] » (*Idem*, p. 86).

S'il en va de même pour les étants sous-la-main, cela est dû au fait que ces étants ne sont rien d'autre que des étants à portée-de-la-main, coupés de leur être à portée-de-la-main primaire.

L'affaire est en revanche plus complexe en ce qui concerne les étants là-avec, les autres *Dasein*. Il est évident – et Heidegger prend bien soin de le rappeler à plusieurs reprises – que les étants là-avec sont régis par un mode d'être autre que la tournure, celui qui incombe aux étants à portée-de-la-main et, par conséquent, aux étants sous-la-main. Cependant, du moment où l'on consent à se rappeler que les étants là-avec n'interviennent dans l'économie générale d'Etre et Temps qu'à partir du « renvoi essentiel à des porteurs possibles » (*Idem*, p. 108), impliqué par ce mode d'être des étants à portée-de-la-main et qui n'est autre que la tournure, il en ressort négativement que les étants là-avec n'apparaissent, eux aussi, que sur fond de la totalité de tournure. L'anéantissement de celle-ci entraîne donc un anéantissement de tout étant intramondain, quel que soit son mode d'être.

⁸⁶ « La totalité de tournure qui, par exemple, constitue en son être-à portée-de-la-main l'étant à portée de la main dans un atelier, est « *antérieure* » à l'outil *singulier* ; de même, autre exemple, celle d'une ferme, avec l'ensemble de son matériel et de ses bâtiments. » (*Idem*, p. 85) ; c'est moi qui souligne.

⁸⁷ En ce sens, le phénomène de l'angoisse est tout-à-fait différent des trois phénomènes semblables de l'imposition, de l'insistance et de la saturation. Le fait qu'un étant à portée-de-la-main soit inutilisable dans une préoccupation déterminée, qu'il soit absent ou encore, qu'il l'entrave, rompt certes d'une manière radicale l'ensemble des complexes de renvois qui en rayonnent, cependant, cette césure ne fait que rendre ces étants d'autant plus manifestes, en tant qu'appartenant à cette totalité de tournure qu'est le monde ontico-existential. Le fait, en revanche, que tout étant intramondain sombre dans un vide absolu, ainsi qu'il en va dans le phénomène de l'angoisse, ne fait absolument pas ressortir une quelconque totalité de tournure comme monde ontico-existential : il la supprime du même trait !

Or, cela signifie également que ce « quelque chose qui n'est rien » que l'angoisse a pour objet, ou encore, ce « rien de ce qui est à-portée-de-la-main et sous-la-main à l'intérieur du monde » devant lequel elle s'angoisse, c'est-à-dire, le rien de manifestation par lequel elle remplace toute manifestation de quelque chose, ne désigne pas tellement une absence d'étant(s) intramondain(s), bien plutôt désigne-t-il une absence de monde. Celle, nommément, du monde ontico-existential.

Maintenant, la deuxième sorte de « choses » que le néant de l'angoisse liquide est le « contenu » de son troisième moment constitutif, à savoir, cette fois-ci, l'être de l'étant qui est ouvert selon la guise du s'angoisser, c'est-à-dire, le *Dasein* lui-même qui, selon le mode d'être-On, se rapporte aux étants à-portée-de-la-main, sous-la-main et là-avec qu'il rencontre à l'intérieur de son monde. Cet être du *Dasein*, on le sait, se résume en son existence, et son existence comprise comme avoir-à-être, c'est-à-dire, comme pouvoir-être (dans) des possibilités concrètes, lesquelles, pour peu que le *Dasein* soit

De même, la coupure de l'ensemble des complexes de renvois présente dans les phénomènes de l'imposition, de l'insistance et de la saturation, loin de se borner à les faire explicitement apparaître comme parcelle de sens dans la totalité de tournure comme monde ontico-existential, les montre également et pour la première fois dans leur référence expresse à l'être du *Dasein* : « mais la totalité de tournure renvoie elle-même en dernière instance à un pour-quoi avec lequel il *ne* retourne *plus* de rien — autrement dit qui n'est plus un étant sur le mode d'être de l'à-portée-de-la-main à l'intérieur d'un monde, mais un étant dont l'être est déterminé comme être-au-monde, à la constitution d'être duquel la mondanité elle-même appartient. Ce pour-quoi primaire n'est plus un pour-cela comme “ de ” possible d'une tournure. Le “ pour-quoi ” primaire est un en-vue-de-quoi. Mais le en-vue-de concerne toujours l'être du *DASEIN*, pour lequel en son être il y va toujours essentiellement de cet être. » (*Idem.*). Pour ce qui est maintenant du phénomène de l'angoisse, l'abolition complète de la totalité de tournure comme monde ontico-existential et cette « nullité noématique » qui prend sa place se révèle, elle aussi, dans une référence expresse à l'être du *Dasein*. Cela étant dit, l'être en question est si peu identique à l'être qui se dévoilait en référence à la totalité de tournure comme monde ontico-existential dans les phénomènes de l'insistance, de l'imposition et de la saturation que dans ce second cas, et du fait que c'est bel et bien la totalité de tournure comme monde ontico-existential qui y apparaît, il s'agit de l'étant-*Dasein* et non pas de son être, tandis que dans ce premier cas – ainsi que le montrera l'analyse à suivre du « contenu » du pour-quoi [en-vue-de-quoi] de l'angoisse – il s'agit du non-être du *Dasein*, et non pas de son être.

Malheureusement, au-delà de ce simple constat, une confrontation plus poussée de ce groupe de phénomènes et du phénomène de l'angoisse concernant ce point particulier qu'est leur pour-quoi [en-vue-de-quoi], reste, pour le moins, une affaire délicate. Prétendant la nécessité de développements plus élaborés, Heidegger abandonne en effet l'explicitation plus profonde de « la connexion indiquée, conduisant de la structure de la tournure à l'être du *Dasein* en tant que en-vue-de-quoi authentique et unique » (*Idem.*) et rend toute étude comparative la concernant, quelque peu hasardeuse.

Toutefois, et malgré ces différences de taille, les phénomènes de l'insistance, de l'imposition et de la saturation présentent une similarité non-négligeable avec le phénomène de l'angoisse. Un certain être sous-la-main de l'outil qui y devient manifeste – et « les modes de l'imposition, de l'insistance et de la saturation ont » bel et bien « pour fonction de porter au paraître dans l'étant à-portée-de-la-main le caractère de l'être-sous-la-main » (*Idem.*, p. 78) – se verra mis en parallèle avec un certain être sous-la-main de l'étant *Dasein* qui se dévoilera dans le phénomène de l'angoisse. Nous y reviendrons.

selon le mode d'être-On, ne sont rien d'autre que ses possibilités d'interaction avec ces mêmes étants à portée-de-la-main, sous-la-main et là-avec. De nouveau, le s'angoisser, comme être-affecté de l'angoisse, c'est-à-dire, comme ouverture particulière du *Dasein* angoissé à son monde, ne découvre aucune possibilité déterminée de son existence, rien de tout ce qu'il a à être, pour laquelle [en-vue-de laquelle] le *Dasein* s'angoisserait. Ici, ce « quelque chose qui n'est rien » que l'angoisse a pour objet, ce rien de « pouvoir-être facticement concret »⁸⁸ est une deuxième résultante de la première étape de néantisation que l'angoisse accomplit. Si celle-ci opérât tout d'abord le passage de la manifestation d'un phénomène, à un « rien de manifestation », et pour peu que ces possibilités déterminées de l'existence du *Dasein* épuisent l'intégralité de son être, ce « rien de manifestation » devient, corrélativement et dans un deuxième temps, un rien de manifestation *pour personne*.

Pour personne, en effet, puisque d'une manière analogue à la suppression du monde ontico-existential entraînée par de celle de la totalité des étants qui y font rencontre, bien que le pouvoir-être reste une structure existentielle qui commande toute possibilité concrète, et demeure donc intacte de tout anéantissement hypothétique de chacune de ces possibilités séparément, elle ne demeure pas pour autant intacte de l'anéantissement de leur ensemble. « Lorsque l'angoisse s'est apaisée, le parler quotidien a coutume de dire : “ au fond, ce n'était rien ” » – explique Heidegger, avant d'ajouter – « cette formule touche en effet *ontiquement ce que c'était* »⁸⁹. Et elle touche également, comme on vient de le comprendre, *celui pour qui c'était*, cette fois-ci : *ontologiquement*.

C'est en devenant « pour personne », que le rien de manifestation que l'angoisse avait pour objet, ou encore – pour devant-quoi, se transforme enfin en une manifestation du rien, à la fois devant lequel et pour lequel l'angoisse s'angoisse. Du rien, en effet, puisque ni ce qui apparaissait, ni celui pour qui il apparaissait ne sont plus (là). Une manifestation, néanmoins – pour utiliser cet oxymore adopté, bien que jusqu'alors inexplicé – puisque l'acte même de leur n'être-plus-là continue, en un certain sens, à s'effectuer.

L'acte même de néantisation de la totalité de tournure comme monde ontico-

⁸⁸ *Idem.*, p. 156

⁸⁹ *Idem.* ; c'est moi qui souligne « ontiquement ».

existentiel, ainsi que de celle du *Dasein*, en tant que pouvoir-être des possibilités concrètes d'existence, est le deuxième moment constitutif de l'angoisse, son s'angoisser. Pourquoi le s'angoisser est-il le seul moment constitutif de l'angoisse dont le « contenu » doit, dans une certaine mesure, être épargné par cette nullité ontologique qui frappe les deux autres ? Simplement, puisqu'une néantisation du s'angoisser, comme modalité factice à chaque fois différente de l'être-à, c'est-à-dire, comme ouverture singulière du *Dasein* angoissé à son monde, annulerait du même coup la double suppression qui s'y était opérée : le *Dasein* se verrait de nouveau remis à ses possibilités de commerce avec son monde, ambiant et commun. Possibilités et monde ré-apparaîtraient. Cela étant dit, dans la mesure où pour continuer à s'exercer le s'angoisser doit, lui aussi, être une possibilité de commerce du *Dasein* avec son monde, autrement dit, dans la mesure où il doit survenir dans cette vie quotidienne qu'il supprime, pire encore – qu'il ne peut la supprimer que pour autant que, ce faisant, il y dure, notre suppression se révèle *en même temps* être une conservation de ce qu'elle supprime. Possibilités et monde n'ont donc, d'une certaine manière – et qui d'ailleurs reste à préciser – pas cessé d'apparaître.

Autant dire que leur suppression est, en réalité, une suspension. Ou que leur rien n'est pas vide.

Si arriver à cette conclusion intermédiaire nécessitait de passer par un long détour quelque peu spéculatif, la raison en est au moins double. Premièrement et d'une manière intrinsèque à une analyse qui cherche à confronter deux œuvres en les menant vers un enrichissement mutuel, cela permettait d'approfondir le thème du double néant, à titre de première caractéristique que Kierkegaard et Heidegger attribuent communément au phénomène de l'angoisse. Corrélativement, et d'une manière plus extrinsèque, c'est-à-dire, par opposition à la plupart de lectures heideggeriennes qui s'y sont penchées, cela permettait de fournir une entrée assurée dans le traitement du statut de la suspension, ainsi que dans ceux, annexes, de la réduction et de la constitution phénoménologiques, afin d'en proposer une étude extensive.

Pour le reformuler en termes interrogatifs :

« époque, réduction, constitution représentent-elles des pièces essentielles de la

phénoménologie ou de la méthode phénoménologique – de la phénoménologie appréhendée dans son *Methodenbegriff* – ou bien ne traduisent-elles que la “ position ” philosophique de Husserl, position elle-même étroitement dépendante de la tradition et de l’inspiration cartésienne, ainsi que de l’idée de scientificité qu’elle induit ? »⁹⁰

En ce qui concerne tout d’abord le premier de ces trois points, les mises en relation du terme de « suspension », et parfois par indistinction – de celui de « réduction »⁹¹ et de l’affection fondamentale de l’angoisse, telle, du moins, qu’elle a été élaborée dans le paragraphe 40 d’Etre et Temps, ne manquent point. A l’exception cependant de quelques heureux exemples, et qui s’appuient malgré tout sur des arguments souvent laconiques, rares sont les textes assurant une justification satisfaisante de l’usage que ces notions proprement husserliennes pourraient trouver chez Heidegger, et sous peine de quelles modifications.

Pour commencer avec cette première, l’*ἐποχή* phénoménologique, telle, en tout cas, que Husserl en dresse la première description publique de son vivant, présente au moins deux similarités avec l’affection heideggerienne de l’angoisse, tant dans son fonctionnement :

« [...] accomplir la réduction gnoséologique, c’est-à-dire marquer toute transcendance qui y entre en jeu, de l’indice de mise hors de circuit, ou de l’indice d’indifférence, de nullité

⁹⁰ J.-F. Courtine, « Réduction Phénoménologique-Transcendantale et Différence Ontico-Ontologique » in Heidegger et la Phénoménologie, Vrin, coll. Bibliothèque d’histoire de la philosophie, Paris, 1990, p. 213 ; Malheureusement, en s’attardant plus particulièrement sur le thème de la suspension phénoménologique et sur celui, voisin, de la réduction, Courtine néglige toute discussion – pourtant annoncée ! – concernant le thème de la constitution. Le développement à suivre variera en fonction.

⁹¹ Ainsi, le De l’Etre au Sens ou « le Monde à l’Envers » – l’Emergence de la Différence Ontologique (1927/29) de Jollivet jongle confusément entre l’association du phénomène de l’angoisse à « la suspension ontique, qui permettait à Husserl de passer du fait au sens » (S. Jollivet, « De l’Etre au Sens ou “ le Monde à l’Envers ” – l’Emergence de la Différence Ontologique (1927/29) », in Chauvin-Vileno, Andrée (sous dir.), Philosophique 2006. Heidegger, Presses de l’Université de Franche-Comté, coll. Annales Littéraires de l’Université de Franche-Comté, Besançon, 2006, p. 75) d’une part et son assimilation à « la réduction ontique, qui permettait déjà chez Husserl, de dégager, de manière apodictique, le champ de la conscience [...] » (*Idem.*), d’autre part. Que le phénomène heideggerien de l’angoisse équivaille à une suspension de type husserlien ne signifie pas qu’il s’identifie, par là même, à une réduction. Si cela doit néanmoins s’avérer être le cas, la démonstration du passage de l’angoisse entendue comme opérateur d’une suspension à l’angoisse entendue comme opérateur d’une réduction nécessite une élaboration plus poussée.

gnoséologique, d'un indice qui dit ceci : l'existence de toutes ces transcendances, que j'y croie ou non, ne me concerne ici en rien [...] »⁹²

que dans sa structure :

« le phénomène entendu en ce sens tombe sous la loi à laquelle nous devons nous soumettre dans la critique de la connaissance, sous celle de l'*ἐποχή* à l'égard de tout ce qui est transcendant. Le moi comme personne, comme une chose du monde, et le vécu comme vécu de cette personne, inséré – fût-ce de façon tout-à-fait indéterminée – dans le temps objectif : tout cela sont des transcendances et sont comme telles gnoséologiquement nulles. »⁹³

Je dis « en son fonctionnement », premièrement, puisque l'*ἐποχή* phénoménologique est, tout comme l'affection de l'angoisse, l'opérateur d'une certaine modification de la vie naturelle de l'homme, ou, en termes heideggeriens, de la quotidienneté du *Dasein*. Non pas cependant « en son usage », et encore moins « en son but », puisque autant la suspension husserlienne a une « nature méthodologique »⁹⁴ permettant de juger, ou – ce qui, dans la situation présente revient au même – de s'abstenir de juger de l'existence des objets transcendants, mon ego mondain et les vécus qui sont les siens, c'est à dire, qu'elle s'assume clairement comme un *outil gnoséologique* mis au service d'« une critique de la connaissance »⁹⁵, autant l'angoisse heideggerienne, étant un exercice de cette même existence, à savoir, une *activité*

⁹² E. Husserl, *L'Idée de la Phénoménologie*, trad. Alexandre Lowit, P.U.F., coll. Epiméthée, Paris, 1970, p. 65 ; *L'Idée de la Phénoménologie*, tout en ayant le mérite d'être le premier texte husserlien à expliquer et à pratiquer la suspension phénoménologique, couplée, bien entendu, avec son pendant qu'est la réduction transcendantale, n'est assurément pas le plus clair, concernant la distinction entre cette première et cette seconde. Husserl y emploie les termes de « suspension » et celui de « réduction » d'une manière interchangeable, bien qu'à proprement parler, celle-là ne soit que le moment initial de celle-ci.

En ce sens, je suis la détermination, habituellement adoptée qu'en propose Patočka, entendant par « *ἐποχή* » « la mise hors-circuit de toutes les thèses objectives » et par « réduction » – « la réduction à l'immanence réelle » (J. Patočka, *Introduction à la Phénoménologie de Husserl*, trad. Erika Abrams, Millon, coll. Krisis, Grenoble, 1992, p. 117).

A ce sujet, cf. aussi l'excellente introduction proposée dans E. Husserl, *De la Réduction Phénoménologique : Textes Posthumes (1926-1935)*, trad. Jean-François Pestureau, Millon, coll. Krisis, Grenoble, 2007.

⁹³ *Idem.*, p. 68

⁹⁴ *Idem.*

⁹⁵ « L'*ἐποχή* que doit pratiquer la critique de la connaissance [...] » (*Idem.*, p. 51).

existentielle, ne saurait être mise au service de rien⁹⁶. Par conséquent, l'*έποχή* qu'elle produit ne peut aucunement traduire, ainsi qu'il en est le cas chez Husserl, une quelconque prise de position externe sur l'existence des objets transcendants, mon ego mondain, ou les vécus qui sont les siens mais bien, plus « sauvagement »⁹⁷ – le mouvement interne de cette existence même.

Je dis « en sa structure », ensuite, puisque la modification que l'*έποχή* phénoménologique opère, touche, de même que celle de l'affection de l'angoisse, un certain « pôle objectif », les objets transcendants ou le monde ontico-existential, autant qu'un certain « pôle subjectif », l'ego mondain ou l'ensemble des possibilités concrètes du *Dasein*. Non pas cependant « en son contenu », et ce – moins en vertu du fait, assez bien connu, de l'écart on ne peut plus radical entre un ego mondain husserlien et un *Dasein* heideggerien, ou encore, entre les objets transcendants que celui-là perçoit et les étants à-portée-de-la-main, sous-la-main et là-avec dont celui-ci se préoccupe ou qu'il sollicite, que du fait de l'exigence husserlienne d'une suspension, plus abrasive, du « vécu comme vécu de cette personne, inséré – fût-ce de façon tout-à-fait indéterminée – dans le temps objectif » et l'impossibilité foncière, chez Heidegger, d'une telle extension de celle-ci.

La modification existentielle – et non gnoséologique – produite par cette suspension propre à affection de l'angoisse, entendue comme « mouvement interne de cette existence même », et la nécessité que cette modification existentielle en soit, elle-même, exempte – ce n'est pas autre chose que le terme de « suppression conservatrice » avait pour tâche d'exprimer. Suppression, dans la mesure où du côté de la modification

⁹⁶ Le Heidegger : la Question du Logos exprime une idée semblable : « [...] la description phénoménologique a chez Heidegger comme fondement non pas une réflexion qui permet la prise en vue du vécu comme d'un donné, mais l'explication d'une existence, l'*Auslegung* étant définie comme un comportement préthéorique dans lequel la thématization n'a pas le sens d'un acte réflexif mais prend place au sein de l'exister lui-même sans qu'il soit besoin de le mettre en suspens (*epokhè*) [...] » (F. Dastur, Heidegger : la Question du Logos, Vrin, coll. Bibliothèque des Philosophies, Paris, 2007, p. 99).

Cependant, en faisant par ailleurs explicitement référence à cette « épreuve de l'étrangeté », cet « abandon de la familiarité qui est celle de notre rapport habituel au monde » comme à une « *epokhè* de l'angoisse » (*Idem.*, p. 144), Dastur manque de préciser la forme, pour le moins – déplacée, qu'une telle suspension devrait prendre à l'intérieur d'une existence « préthéorique », et conjointement, la teneur d'un discours lui-même « non-réflexif », qui en serait l'élaboration.

⁹⁷ J'emprunte librement la notion, très élégante, d'« *έποχή* sauvage », pour déterminer celle d'« un Je qui se révèle à soi » sans être « sujet pensant de la réflexion » à J. Rogozinski, « La Réversibilité qui est Vérité Ultime » in Rue Descartes. Revue du Collège International de Philosophie. Les Usages de Merleau-Ponty, Evelyne Grossmann (sous dir.), num. 4, printemps 2010.

existentielle, s'accomplissant tant sur le « pôle objectif », c'est-à-dire, sur le monde ontico-existential, que sur le « pôle subjectif », à savoir, sur « le pouvoir-être facticement concret », une fois toute possibilité de commerce avec le monde écartée, une fois la vie quotidienne arrêtée en son cours, ni *Dasein*, ni monde, au sens proprement technique que Heidegger attribue à ce terme : *n'existent plus*. Parce que des possibilités autres que celles de commerce avec son monde, ou encore, une vie autre que sa vie quotidienne – le *Dasein* n'en a point !⁹⁸ Conservation, cependant, dans la mesure où du côté de l'accomplissement même de cette modification existentielle, le s'angoisser, bien qu'ayant annihilé tout jeu possible du *Dasein* avec son monde, pour peu qu'il doive lui-même en faire partie, cet accomplissement en tant que tel, et partant, aussi bien le *Dasein* annihilé que son monde ambiant et commun – doivent continuer à exister. Autrement dit : à partir du s'angoisser, le monde auquel celui-ci s'ouvre et le *Dasein* pour qui il s'y ouvre se dédoublent. Ainsi, si selon la première facette de cette doublure, tout en *n'existant* pas, le monde ontico-existential et le *Dasein* qui y vit, doivent néanmoins persister à *être*, et ce – en vertu de cette fameuse différence que, soit dit en passant, Kierkegaard est le premier à avoir décrétée :

« il y a trois sphères d'existence : esthétique, éthique, religieuse. La métaphysique est l'abstraction, et nul n'existe métaphysiquement. *Le métaphysique, l'ontologique est [er], mais n'existe pas [er ikke til]*, car lorsqu'il est donné, c'est dans l'esthétique, l'éthique, le religieux, et quand il est purement et simplement, il est l'abstraction de l'esthétique, de l'éthique, du religieux, ou le *prius* les précédant. »⁹⁹

– ce passage de l'existence à l'être est dû au fait que, selon la deuxième facette de cette doublure, la suppression de l'existence, et sa transformation en un certain être, doit nécessairement être contemporaine d'une conservation de cette même existence. Sans ce dédoublement de la vie quotidienne, en vie quotidienne supprimée et en vie quotidienne conservée, c'est-à-dire, sans la coexistence d'une existence devenue être et d'une

⁹⁸ En suivant l'extrémisme esquissé dans le paragraphe 40 d'*Être et Temps* – abandonné, il est vrai, dans la suite de l'ouvrage et qui pour cette raison a trompé plus d'un commentateur, ce constat devrait également valoir pour la possibilité de la mort, et donc pour ce pouvoir-être bien singulier qu'est l'être-pour-la-mort. Nous y reviendrons.

⁹⁹ Traduction modifiée de S. Kierkegaard, *Stades sur le Chemin de la Vie in Œuvres Complètes*, trad. Paul-Henri Tisseau et Else-Marie Jacquet-Tisseau, éd. De l'Orante, Paris 1978, p. 438 ; c'est moi qui souligne « le métaphysique, l'ontologique est, mais n'existe pas ».

existence restée existence, l'angoisse ne serait pas suspension, mais mort¹⁰⁰.

Deux accords de forme, deux divergences de fond : si l'*ἐποχή* phénoménologique se déploie comme coup de force gnoséologique, venant suspendre, de l'extérieur, toute croyance en l'existence des objets transcendants, le moi mondain et ses vécus, l'angoisse, elle, s'impose comme ébranlement existentiel, venant supprimer, de l'intérieur, l'existence du monde ontico-existential et du *Dasein* qui y vit, tout en conservant le rapport que ces deux termes entretiennent, et partant, ces deux termes eux-mêmes. Ainsi, si la conservation de la vie quotidienne transforme d'une part sa suppression en suspension, elle l'ancre, d'autre part – dans sa propre irréductibilité.

Or, le premier aspect de cette conservation, à savoir, l'inflexion d'une suppression de la vie quotidienne en sa suspension, ou encore, la mutation de la non-existence du monde ontico-existential et du *Dasein* qui y vit en leur(s) (modes d'être – cela est aujourd'hui devenu science commune – n'est rien d'autre que ce que Heidegger, dans

¹⁰⁰ Ainsi, lorsque Dastur identifie l'affection fondamentale de l'angoisse avec l'*ἐποχή* husserlienne en notant que le phénomène de l'angoisse suppose « [...] non pas la négation en tant qu'elle est [...] une prestation positive et qu'elle ne biffe l'ancienne modalité de la croyance que pour en instaurer une nouvelle, mais cette modification qui supprime complètement la modalité doxique et lui retire toute force que Husserl nomme " modification de neutralité " » (F. Dastur, *Heidegger : la Question du Logos*, *op. cit.*, p. 144), le problème de cette comparaison est au moins double. Premièrement, l'existence, n'étant pas une modalité de croyance – comme d'ailleurs Dastur ne manque pas de le souligner à maintes reprises – ne peut absolument pas être « supprimée » en tant que modalité, positive ou négative de cette croyance, et elle le peut encore moins si ce qui la supprime n'est rien d'autre que l'affection de l'angoisse, à savoir, une modalité de cette même existence ! De manière corrélative, si dans l'affection de l'angoisse, suppression de l'existence il doit y avoir, si par ailleurs, cette suspension est un fait de cette existence même, alors sa résultante, bien loin d'une « modification de neutralité », produite par la rencontre d'un « par-delà-la-croyance-et-la-non-croyance » avec de la croyance, doit nécessairement se traduire selon le modèle d'une non-existence à l'intérieur de l'existence.

De même, lorsque Volpi, partant de son analyse « [du] poids de l'insoutenable légèreté de son être [du *Dasein*] qui s'annonce à lui dans la *Grundstimmung* de l'angoisse » déduit que « le pouvoir-être est selon Heidegger une modalité d'être caractérisée par une suspension ontologique et temporelle fondamentale » (F. Volpi, *Heidegger et l'Idée de la Phénoménologie*, Kluwer Academic Publishers, coll. The Language of Science, Dordrecht, 1988, p. 20) il y a ici, semble-t-il, soit une semi-vérité en ébauche, soit un grave contre-sens. D'une part, en tant que le pouvoir-être est soumis à l'anéantissement de toute possibilité concrète de l'existence du *Dasein*, dans l'affection de l'angoisse, il se voit lui-même suspendu. D'autre part, cependant, dans la mesure où l'angoisse est elle-même une possibilité de l'existence du *Dasein*, elle doit ne serait-ce qu'en droit, relever d'un tel pouvoir-être – fussent-ils d'un ordre tout-à-fait différent de toutes les autres possibilités d'existence et partant, de ce pouvoir-être qui les commande.

une célèbre opposition frontale à Husserl, entend par le terme de « réduction phénoménologique » :

« pour Husserl la réduction phénoménologique, qui a été élaborée pour la première fois dans les *Idées pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique* (1913) est la méthode de la reconduction du regard phénoménologique depuis l'attitude naturelle de l'homme qui vit dans le monde des choses et des personnes sans se poser de questions, jusqu'à la vie de la conscience transcendantale et à ses vécus noético-noématiques, dans lesquels les objets se constituent comme corrélats de la conscience. Pour nous, la réduction phénoménologique signifie la reconduction du regard phénoménologique depuis la saisie, quelle qu'elle soit, de l'étant, jusqu'à la compréhension de l'être (c'est-à-dire jusqu'au projet sur le mode de son dévoilement) de cet étant. »¹⁰¹

Tant l'*ἐποχή* phénoménologique se prolonge, chez Husserl, en une réduction comprise comme reconduction à la conscience transcendantale constituante, tant l'affection heideggerienne de l'angoisse débouche sur une réduction entendue comme compréhension de l'être. Autrement dit, et pour peu que « l'être [soit] le *transcendens* par excellence »¹⁰², elles fournissent, toutes les deux, l'accès à un certain champ transcendantal.

Cela étant dit, outre une simple concomitance lexicale, que pourraient encore partager des produits aussi dissemblables d'une réduction, issue, qui plus est, d'une suspension, elle-même radicalement divergente ? L'écart entre les deux résidus transcendants, tel, du moins, que le présente Heidegger et de manière sans doute non-exhaustive – est au moins double. Tout d'abord, si chez Husserl ce champ transcendantal représente la subjectivité transcendantale et ses vécus noético-noématiques, chez Heidegger, elle consiste, plus impersonnellement, en (de) l'être. Ensuite et parallèlement, la subjectivité transcendantale husserlienne, de pair avec ses vécus noético-noématiques, se révèle comme constituante active de ses corrélats, tandis que l'être heideggerien reste, quant à lui, passivement compris.

¹⁰¹ M. Heidegger, *Problèmes Fondamentaux de la Phénoménologie*, trad. Jean-François Courtine, Gallimard, coll. Bibliothèque de philosophie, série : Martin Heidegger, Paris, 1985, p. 29

¹⁰² M. Heidegger, *Etre et Temps*, *op. cit.*, p. 49

Exposée de la sorte, la réduction heideggerienne, autant que sa philosophie transcendante en son ensemble, frôle le mysticisme. Saisir en quoi « la compréhension de l'être de cet étant », ou encore, « le projet de son découvremment » peut désigner la résultante transcendante d'une réduction phénoménologique, précédée par la suspension propre à l'affection de l'angoisse, nécessite d'élaborer autant la nature de cet être, et partant, celle de l'étant par la suspension duquel il surgit, que la teneur de la compréhension qui lui revient.

Le premier étant qui est suspendu dans l'affection de l'angoisse, ou plutôt, dans ce moment constitutif qu'est son s'angoisser, est l'étant-monde, à savoir, le monde ontico-existential, compris comme l'espace de jeu quotidien où l'étant *Dasein* se trouve. Une fois celui-ci réduit, le devant-quoi du s'angoisser ne s'angoisse plus face à un étant-monde, référé à un étant *Dasein*, mais devant un mode d'être du monde, en relation avec un mode d'être du *Dasein* :

« la saturation du rien et nulle part intramondain signifie phénoménalement ceci : *le devant-quoi de l'angoisse est le monde comme tel*. La complète non-significativité qui s'annonce dans le rien et nulle part ne signifie pas l'absence de monde, elle veut dire que l'étant intramondain est en lui-même si totalement non-pertinent que, sur la base de cette *non-significativité* de l'intramondain, il n'y a plus que le monde en sa mondanéité pour s'imposer. »¹⁰³

Le deuxième étant qui est suspendu dans l'affection de l'angoisse est l'étant *Dasein*, c'est-à-dire, toute possibilité concrète de communication avec son monde qui est à chaque fois la sienne. Or, la suspension de toute possibilité concrète du *Dasein*, son atteinte en sa (condition de) possibilité même, entraîne celle, on l'a vu¹⁰⁴, du « pouvoir-être factice concret », c'est-à-dire, de cet avoir-à-être propre au *Dasein* – de son existence !

Ainsi, si la mise entre parenthèses du côté « objectif » s'appliquait à l'ensemble des étants à-portée-de-la-main, sous-la-main et là-avec, et par conséquent, au monde

¹⁰³ *Idem.*, p. 156 ; En réalité, en discutant le devant-quoi de l'angoisse, Heidegger saute par dessus une étape importante. Pour en arriver au monde ontologico-existential, à « la mondanéité même du monde » à partir d'une absence d'étants intramondains, la suspension doit tout d'abord passer par un anéantissement du monde ontico-existential, à savoir, de sa mondialité. Sur ce sujet *cf. infra*.

¹⁰⁴ Sur ce sujet, *cf. infra*.

ontico-existential, cet *étant* où *l'étant Dasein* vit, du côté « subjectif », la mise entre parenthèses administrée à la totalité des possibilités concrètes implique celle, non pas d'un quelconque étant, mais d'un *mode d'être* du *Dasein*, du mode d'être en lequel, selon ce célèbre adage de Heidegger, tient son « essence ».

Partant, si la réduction de l'étant-monde en rapport avec l'étant-*Dasein*, à savoir, du monde ontico-existential peut, à titre de résultante transcendantale, livrer un mode d'être du monde référé à un mode d'être du *Dasein*, ce « monde en sa mondanéité », quel produit transcendantal peut encore fournir la réduction d'un mode d'être – et non pas le moindre – du *Dasein* lui-même ?

Réponse : un autre mode d'être de ce même *Dasein*. Non pas, cependant, celui du pouvoir-être authentique, par contraste d'avec le pouvoir-être inauthentique. De même que « plus haut que l'effectivité se tient la possibilité », de même, par delà le pouvoir-être, authentique ou inauthentique, c'est-à-dire, par delà le pouvoir-être tout court [*Seinkönnen*], se dresse *l'être-possible* [*Möglichsein*] :

« l'angoisse isole le *Dasein* vers son être-au-monde le plus propre, qui, en tant que compréhensif, se projette essentiellement vers des possibilités. Par suite, avec le pour-quoi [en-vue-de-quoi] du s'angoisser, l'angoisse ouvre le *Dasein* comme *être-possible*, plus précisément comme ce qu'il ne peut être qu'à partir de lui-même, seul, dans l'isolement.
»¹⁰⁵

Clarifions. Que du côté de son pour-quoi, l'affection de l'angoisse suspende le pouvoir-être inauthentique du *Dasein*, et qu'elle le jette, par là même, dans son pouvoir-être authentique, cela, Heidegger l'affirme à maintes reprises : y compris – et peut-être même surtout – dans le paragraphe 40 d'Etre et Temps¹⁰⁶. L'existence du *Dasein*, son

¹⁰⁵ M. Heidegger, Etre et Temps, *op. cit.*, p. 156

¹⁰⁶ Pour n'en donner que les exemples les plus explicites : « elle [l'angoisse] rejette le *Dasein* vers ce pour-quoi il s'angoisse, vers son pouvoir-être-au-monde authentique. » (*Idem.*) ; « l'ouverture du *Dasein* contenue dans le vouloir-avoir-conscience est donc constituée par *l'affection de l'angoisse*, par le comprendre comme se-projeter vers l'être-en-dette le plus propre et par le parler comme ré-ticence. Cette *ouverture authentique* insigne, attestée dans le *Dasein* lui-même par sa conscience — *le se-projeter*

avoir-à-être, signifie, on le sait, « pouvoir-être [inauthentique] – mais aussi pouvoir-être authentique »¹⁰⁷. Or, si le « qui » du pouvoir-être inauthentique est ce sujet de prime abord et le plus souvent de la quotidienneté, le On-même, c'est-à-dire, si étant selon le pouvoir-être inauthentique le *Dasein* est selon le mode d'être-On, dans le pouvoir-être authentique, le *Dasein* devrait s'extirper de cette emprise que le monde, ambiant et commun, exercent sur son être, pour devenir soi-même le sujet de son existence, à savoir, pour exister selon le mode d'être du Soi-même-propre. Ainsi, puisque la possibilité la plus propre du *Dasein* est sa mort, ou encore, puisque la mort est la seule possibilité qui peut lui appartenir en dehors de cette emprise du monde, ambiant et commun – ce qui ne veut bien entendu pas dire qu'elle ne lui appartienne pas, en même temps, à l'intérieur de cette emprise – le pouvoir-être authentique, comme pouvoir-être-Soi-même-propre ne saurait qu'être un projet pour-la-mort. Celui, nommément, du devancement dans la mort :

« mais se projeter vers son pouvoir-être le plus propre veut dire : pouvoir se comprendre soi-même dans l'être de l'étant ainsi dévoilé : exister. Le devancement se manifeste comme possibilité du comprendre du pouvoir-être extrême *le plus propre*, c'est-à-dire comme possibilité d'*existence authentique*. La constitution ontologique de celle-ci doit être rendue visible grâce au dégagement de la structure concrète du devancement dans la mort. »¹⁰⁸

En quoi alors l'angoisse, en tant que suspension de l'ensemble des possibilités factices de *Dasein*, de son « pouvoir-être facticement concret », peut-elle déboucher sur une réduction de celui-ci en possibilité de la mort, ou encore – en pouvoir-être-authentique, à savoir, en projet pour-la-mort, entendu comme devancement dans la mort ? La possibilité de la mort, n'est-elle pas une possibilité, autant factice que concrète, du *Dasein* ? Ou bien, tout au contraire, le devancement de la mort saurait-il désigner un projet « non-factice » et « abstrait » ?

réticent et prêt à l'angoisse vers l'être- en-dette le plus propre — nous l'appelons la *résolution*. » (*Idem.*, p. 232 ; c'est moi qui souligne « l'affection de l'angoisse » et « ouverture authentique ») ; « le *Dasein* est *authentiquement lui-même* dans l'isolement originaire de cette résolution ré-ticente qui s'intime à elle-même l'angoisse. » (*Idem.*, p. 249).

¹⁰⁷ *Idem.*, p. 189

¹⁰⁸ *Idem.*, p. 209

La facticité, – aussi bien, pourrait-on le supposer, que cette mystérieuse « concrétude » – est l’aspect fondamental du deuxième moment constitutif de l’être-au-monde, son être-à¹⁰⁹. Or, dans la mesure où celui-ci, l’on se rappelle, est lui-même composé de trois éléments structurels, distincts, bien que cooriginaires, à savoir, l’affection, le comprendre, ou encore « *l’être existentiel du pouvoir-être propre du Dasein lui-même* »¹¹⁰ et le parler, cette facticité qui le caractérise doit également caractériser ses trois éléments structurels. Ainsi, concernant le comprendre ou – ce qui revient au même – le pouvoir-être :

« sur le fondement du mode d’être qui est constitué par l’existentiel du projet, le *Dasein* est constamment “ plus ” qu’il n’est factuellement, à supposer que l’on veuille et que l’on puisse l’enregistrer en sa réalité en tant qu’étant sous-la-main. *En revanche, il n’est jamais plus qu’il n’est facticement, parce que le pouvoir-être appartient essentiellement à sa facticité.* »¹¹¹

Du moins formellement, s’il est vrai que « le pouvoir-être appartient essentiellement à la facticité », alors la possibilité de la mort, de même que le pouvoir-être authentique, c’est-à-dire, le projet pour la mort, compris comme devancement dans la possibilité doivent y appartenir tout autant :

« le *Dasein* meurt facticement aussi longtemps qu’il existe, mais de prime abord et le plus souvent selon la guise de l’échéance. [...] Mais si l’être pour la mort appartient originairement et essentiellement à l’être du *Dasein*, alors il doit nécessairement aussi — bien que de prime abord inauthentiquement — pouvoir être mis en lumière dans la quotidienneté. »¹¹²

¹⁰⁹ « Ce caractère d’être du *Dasein*, voilà en son “ d’où ” et son “ vers où ”, mais en lui-même d’autant plus ouvertement dévoilé, ce “ qu’il est ”, nous le nommons l’être-jeté de cet étant en son Là, de telle sorte qu’en tant qu’être-au-monde il est le Là. L’expression d’être-jeté doit suggérer la *facticité de la remise*. » (*Idem.*, p. 121).

¹¹⁰ *Idem.*, p. 127

¹¹¹ *Idem.*, p. 128 ; c’est moi qui souligne.

¹¹² *Idem.*, p. 202 ; Le cas échéant et de manière, cette fois-ci, plus essentielle, la possibilité de la mort serait conçue selon le modèle impropre, puisque catégoriel – et longuement critiqué par Heidegger en tant que tel – de la fin, qu’elle soit comprise comme excédent, ineffectivité, maturité, cessation, accomplissement, ou encore, disparition. Du pouvoir-être pour la mort, authentique ou inauthentique, il n’y en aurait tout simplement pas ! Ce qu’il y aurait en revanche, sont des modes d’être-possible, tels que

La double anticipation auparavant déclarée, trouve enfin son appui textuel. Une chose est maintenant devenue certaine : ce que l'affection de l'angoisse suspend n'est pas le pouvoir-être inauthentique du *Dasein*, réduit à son pouvoir-être authentique, mais, tout au contraire, le pouvoir-être, authentique ou inauthentique, le pouvoir-être en tant que tel, réduit à (de) l'être possible. La restriction induite de l'être-possible, comme résultante transcendantale de la suspension opérée par l'affection de l'angoisse, au pouvoir-être authentique du *Dasein*, et ensuite – à l'être-pour-la-mort, compris comme devancement dans la possibilité, et ce, autant chez Heidegger que chez la grande majorité des adeptes postérieurs de son œuvre, relève en réalité d'une assimilation, fautive et récurrente du « pouvoir-être factice concret » au pouvoir-être inauthentique, ou encore, de la vie quotidienne à une « quotidienneté moyenne », « médiocre » ou « échue »¹¹³.

Si je réserve la place, principalement attribuée, de résidu transcendantal de la suspension effectuée dans l'affection de l'angoisse, au mode d'être de l'être-possible, et

Heidegger les récuse, au sens « de la possibilité vide, logique », ou encore, au sens « de la contingence d'un sous-la-main considéré selon que ceci ou cela peut lui “ arriver ”. En tant que catégorie modale de l'être-sous-la-main, la possibilité signifie ce qui n'est pas encore effectif et pas toujours nécessaire. Une telle possibilité caractérise le *seulement* possible. » (*Idem*, p. 127).

La vaste pléiade de modes d'être-possible des étants à-portée-de-la-main ou sous-la-main, c'est-à-dire, respectivement, le non-être-à-portée-de-la-main d'éléments manquants de l'excédent, le ne pas-encore-être-ensemble de l'ineffectivité, l'à-chaque-fois-déjà-son-ne-pas-encore de la maturité, le passer-dans-le-non-être-sous la main ou le ne-commencer-à-être-sous-la-main de la cessation, l'accomplissement comme achèvement, ou la disparition comme n'être-plus-disponible-comme-à-portée-de-la-main-ou-sous-la-main, se voit intégralement refusée, en son comparaison négative d'avec l'être-pour-la-mort du *Dasein*, dans le paragraphe 48 d'Etre et Temps.

De même, si la possibilité de la mort n'était pas une possibilité factice-concrète, alors une fois l'avoir posée telle pour en dégager la structure ontologique comme être-pour-la-mort, c'est-à-dire comme devancement dans la possibilité, Heidegger n'aurait nul besoin de se procurer – quoi que cette expression bien curieuse veuille dire – une (nouvelle) « attestation existentielle » de cette seconde, sise en le phénomène de la résolution. De son propre aveu : « certes, notre projet existentiel du devancement s'en est tenu aux structures du *Dasein* auparavant conquises, et il a laissé, pour ainsi dire, le *Dasein* se projeter lui-même vers cette possibilité, sans lui représenter ou lui imposer “ de l'extérieur ” un idéal “ concret ” d'existence. Et pourtant, cet être existentiellement “ possible ” pour la mort demeure existentiellement une suggestion fantastique. La possibilité ontologique d'un pouvoir-être-tout authentique du *Dasein* ne signifie rien tant que le pouvoir-être ontique correspondant n'a pas été assigné à partir du *Dasein* lui-même. Le *Dasein* se jette-t-il à chaque fois facticement dans un tel être pour la mort ? *Exige-t-il*, ne serait-ce que sur la base de son être le plus propre, un pouvoir-être authentique qui soit déterminé par le devancement ? » (*Idem.*, p. 211 ; c'est moi qui souligne « concret »).

¹¹³ Ce malheureux « *ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ* », bien qu'il n'arrive que dans la plupart des cas, se produit notamment dans les paragraphes 40 et 52 d'Etre et Temps, consacrés respectivement à « l'affection fondamentale de l'angoisse comme ouverture privilégiée du *Dasein* » et à « l'être quotidien pour la fin et le concept existentiel plein de la mort ».

ce – sans tenir compte de ses modifications ultérieures, et en choisissant expressément comme référent ses manifestations non-modifiées ou celles que je juge telles, ce n'est certes pas afin livrer une quelconque vérité inconnue d'Etre et Temps telle que Heidegger l'aurait conçue, mais afin de tenter ce que j'avais précipitamment appelé « son inversion », entendue comme essai d'exploration « en sens inverse ».

La première question posée au sujet de la réduction heideggerienne commence à s'éclaircir¹¹⁴. Nous savons désormais que la nature de cet être, dont Heidegger soutient qu'il est le produit de sa réduction phénoménologique, est celle de l'être-possible. Or, dans la mesure où l'étant à partir de la suspension duquel il naît est l'étant *Dasein*, l'être-possible doit nécessairement être déterminé comme un *mode d'être du Dasein*. Cependant et deuxièmement, dans la mesure où cet étant est certes suspendu en tant qu'étant, mais est également et par là-même suspendu quant à ce mode d'être qu'est son pouvoir-être, l'être-possible doit aussi être caractérisé comme *la condition transcendantale de possibilité du mode d'être du Dasein qu'est son pouvoir-être, authentique ou inauthentique*¹¹⁵ :

« l'être-libre vers le pouvoir-être le plus propre et, du même coup, vers *la possibilité de l'authenticité et de l'inauthenticité* se manifeste dans l'angoisse en une concrétion originaire, élémentaire. »¹¹⁶

Cela étant dit, et en vertu de la deuxième question adressé à la réduction heideggerienne, pour peu que le champ transcendantal sur lequel elle débouche n'est pas tant (de) l'être, bien plutôt une *compréhension* de l'être de l'étant suspendu, alors cet

¹¹⁴ Sur ce sujet, cf. *infra*.

¹¹⁵ Si ces deux conclusions découlent directement d'un chemin uniquement *indiqué* dans Etre et Temps, c'est-à-dire, d'un chemin uniquement *possible*, et lequel concerne les intrications, auparavant montrées, entre l'être-possible, le pouvoir-être, la différence entre l'authenticité et l'inauthenticité, la facticité et la vie quotidienne, le reste de l'ouvrage ne traite de l'être-possible que trop parcimonieusement. Ses propriétés sont d'ailleurs souvent confondues avec celles du pouvoir-être : « L'être-possible essentiel du *Dasein* concerne les guises — plus haut caractérisées — de la préoccupation pour le « monde », de la sollicitude envers les autres, et, toujours déjà impliqué dans tout cela, le pouvoir-être pour lui-même, vers lui-même, en-vue-de lui-même. » (*Idem.*, p. 127)

¹¹⁶ *Idem.*, p. 159 ; c'est moi qui souligne « vers la possibilité de l'authenticité et de l'inauthenticité ».

être-possible qu'elle a pour résultat doit être saisi en rapport avec celle-ci.

Que pourrait donc signifier « une compréhension de l'être-possible » ? S'il est vrai que l'existential de la compréhension a « en lui-même la structure existentielle que nous appelons le *projet* »¹¹⁷, c'est-à-dire, qu'il est « *l'être existentiel du pouvoir-être propre du Dasein lui-même* »¹¹⁸, si, par ailleurs, selon cette affirmation tout-à-fait fondamentale, il est vrai que « le projeter ouvre des possibilités, autrement dit, quelque chose qui rend possible »¹¹⁹, il en ressort qu'une compréhension de l'être-possible doit nécessairement désigner un projet dans l'être-possible, une ouverture de lui comme possibilité, à savoir, comme quelque chose qui rend possible. Ainsi, si l'être-possible est une condition transcendantale de possibilité du pouvoir-être, de la même manière, un certain projet dans l'être-possible, son ouverture comme possibilité, et par la suite, un certain pouvoir-être qui les gouverne doivent, à leur tour, être ses conditions transcendantales de possibilité. Autrement dit, si le projeter ouvre des possibilités, comprises comme « quelque chose qui rend possible », ce que le projeter dans l'être-possible ouvre, n'est pas quelque chose qui rend possible une effectivité, mais quelque chose qui rend possible la possibilité même de tout projeter, et partant, la possibilité du sien propre. « Qu'est-ce d'autre » – se serait sans doute exclamé Heidegger – « que tourner en rond ? »¹²⁰

Et tourner en rond comment ! Si l'être-possible, comme un des produits transcendantsaux de la suspension de l'étant *Dasein* et du monde ontico-existential où il vit, doit se révéler comme rendant ceux-là possibles, et ce – tout en étant rendu possible par un projet factice, à savoir, le s'angoisser de ces mêmes *Dasein* et monde, alors le rapport entre l'être-conditionnant et l'étant-conditionné, qu'il s'agisse de l'être-possible du *Dasein* et d'un de ces projets factices ou de la mondanéité du monde et du monde ontico-existential, se voit couplé à son rapport opposé : celui entre un étant-conditionnant et un être-conditionné.

Non seulement le rapport de conditionnement entre être-possible et pouvoir-être, et donc, tout projet factice ou à l'inverse, entre le projet factice du s'angoisser, et donc un certain pouvoir-être et être-possible est un rapport de conditionnement circulaire, mais, qui plus est, le double sens de cette circularité, allant tantôt d'être à étant, tantôt d'étant à être, embrouille complètement la direction unilatérale entre transcendantal et factuel,

¹¹⁷ *Idem.*, p. 128

¹¹⁸ *Idem.*, p. 127

¹¹⁹ *Idem.*, p. 250

¹²⁰ *Idem.*, p. 28

telle qu'envisagée par Heidegger lui-même.

Peut être est-ce bien en ce sens qu'avec Marion, l'on peut soutenir que dans l'angoisse, ou plutôt, dans le s'angoisser « rien ne fait plus de différence, y compris la différence ontologique »¹²¹.

Les deux mouvements de ce conditionnement circulaire, de l'être-possible vers le pouvoir-être, et donc, vers tout projet factice et du projet factice du s'angoisser, et donc, d'un certain pouvoir-être vers l'être-possible correspondent à ce que j'ai quelque peu maladroitement appelé les deux facettes de la deuxième caractéristique de l'affection de l'angoisse, tributaire de son deuxième moment constitutif qu'est son s'angoisser, à savoir, de cette conservation de la vie quotidienne que Heidegger, par opposition à Husserl, lui attribue – c'est-à-dire, sa capacité, d'une part, de suspendre les étants *Dasein* et monde, pour les réduire à leur être, mais en enracinant, d'autre part, l'effectuation même de cette suspension dans l'irréductibilité des deux étants qu'elle suspend¹²². A partir du s'angoisser, le monde ontico-existential et le *Dasein* qui y vit, disais-je prématurément – se dédoublent. Or, en vertu du fait que les deux éléments à chaque fois dédoublés sont, entre autres, des éléments conditionnants, ce dédoublement lui-même est un dédoublement, à proprement parler – transcendantal, à savoir, un dédoublement, au triple sens du mot, *du* champ transcendantal, *dans* le champ transcendantal, *par* le champ transcendantal.

Maintenant, une telle scission du champ transcendantal, celle-là même qui résulte de la deuxième distinction entre cette suspension propre à l'affection de l'angoisse et l'*ἐποχή* phénoménologique, n'est-elle précisément pas la caractéristique la plus fondamentale de la vie transcendantale husserlienne ? Dissimulée sous une ressemblance de forme, notre deuxième divergence de fond, cacherait-elle une affinité encore plus élémentaire ? Au lieu de creuser des écarts auto-réfutateurs, ne faudrait-il pas plutôt affirmer que :

¹²¹ J.-L. Marion, *Dieu sans l'Être*, Fayard, coll. Communio, Paris, 1982, p. 169

¹²² Sur ce sujet, cf. *infra*.

« [...] la double vie du sujet transcendantal [husserlien] et du *Dasein* [heideggerien], telle qu'elle apparaît dans une réduction phénoménologique [...] semble ainsi poursuivre un double objectif [...] la réduction phénoménologique fait apparaître un sujet qui, pour une part, tient au monde, et, pour autre part, s'en détourne [...] »¹²³ ?

« Oui et non », répond Bernet. « Oui et non », répondrais-je également et pour des motifs certes analogues, mais qui restent, néanmoins, radicalement différents.

Non, tout d'abord, parce que le dédoublement de la vie transcendantale husserlienne, cette

« [...] différence générique entre l'être transcendantement constituant et l'agir transcendantal du spectateur phénoménologique [cette] opposition et [ce] clivage *dans la vie transcendantale elle-même* [cette] auto-opposition : *identité dans la différence, opposition dans la constance de soi-même* [...] »¹²⁴

c'est-à-dire, cette coupure de la vie transcendantale en subjectivité transcendantale constituante et spectateur phénoménologique, si tant est qu'elle doive correspondre à un dédoublement du *Dasein* heideggerien, ne devrait pas se traduire, comme le croit Bernet¹²⁵, en une distinction entre existence inauthentique et existence authentique, mais en celle entre projet factice de l'angoisse, et partant entre pouvoir-être-angoissé et être-possible. Faute de cela, et partant, faute d'une reconnaissance du projet factice de l'angoisse, ainsi que du pouvoir-être qui la régit, d'une part et de l'être-possible d'autre part, comme relevant tous les deux d'un certain champ transcendantal, toute

¹²³ R. Bernet, « Husserl et Heidegger sur la Réduction Phénoménologique et la Double Vie du Sujet », in Brisart, Robert et Célis, Raphaël (sous dir.), *Philosophie. l'Evidence du Monde. Méthode et Empirie Phénoménologiques*, Publications des facultés universitaires Saint-Louis, Bruxelles, 1994, p. 13-14

¹²⁴ E. Fink, *Sixième Méditation Cartésienne. L'Idée d'une Théorie Transcendantale de la Méthode*, trad. Nathalie Depraz, Millon, coll. Krisis, Grenoble, 1994, p. 76 ; ainsi que le veut la coutume, suivie par Bernet lui-même, nous traitons la *Sixième Méditation Cartésienne* comme un texte en accord quasi-parfait avec la doctrine husserlienne, tout en prenant en compte les réserves directes que Husserl a pu avoir à son sujet.

¹²⁵ « Quand Heidegger oppose *l'existence propre* à *l'existence impropre*, il le fait un peu à la manière dont Fink et Husserl opposaient le spectateur phénoménologisant à la conscience constituante. » (R. Bernet, « Husserl et Heidegger sur la Réduction Phénoménologique et la Double Vie du Sujet », in Brisart, Robert et Célis, Raphaël (sous dir.), *Philosophie. l'Evidence du Monde. Méthode et Empirie Phénoménologiques*, op. cit., p. 35 ; c'est moi qui souligne).

identification de « l'intérêt particulier pour le monde »¹²⁶ que présentent la subjectivité constituante et l'existence inauthentique, par opposition au désintéressement du spectateur phénoménologique et de l'existence authentique, de la « solitude » ou le « solipsisme »¹²⁷ propre à ces derniers, ou encore, de cette « rencontre, non seulement d'un nouveau soi, mais aussi du phénomène de son propre être véritable »¹²⁸, correspondant, respectivement au spectateur phénoménologisant et à l'existence authentique d'une part, et à la subjectivité constituante et à l'existence inauthentique d'autre part – devient dépourvue de tout sens.

En effet, dans la mesure où par contraste d'avec un projet factice de l'angoisse, c'est-à-dire, d'avec le pouvoir-être qui le gouverne, ou encore, par contraste d'avec l'être-possible, ni « l'existence inauthentique » ni « l'existence authentique » ne relèvent du champ transcendantal, mais bien du champ factuel – leur comparaison avec une subjectivité constituante et un spectateur phénoménologique perd toute pertinence. Un *Dasein*, entendu comme existence inauthentique ou existence authentique, n'est non seulement pas analogue à une quelconque vie transcendantale, il y est opposé par principe.

Non, par conséquent, une fois de plus, puisque ce dédoublement du champ transcendantal heideggerien en projet factice de l'angoisse, et donc, en pouvoir-être-angoissé d'une part et en être-possible d'autre part donne deux doublures qui relèvent du milieu des conditions de possibilité d'une manière tellement différente, qu'il s'agit, à la limite, de deux champs transcendants distincts. Le s'angoisser, avec son pouvoir-être correspondant, afin de rendre l'être possible – possible, survient, on l'a vu, *dans* le monde ontico-existential, *pour* le *Dasein*. L'être-possible, lui, pour peu qu'il rende tout pouvoir-être et partant, le pouvoir-être-angoissé et le projet factice de l'angoisse

¹²⁶ *Idem.*, p. 24 ; Ici encore et toujours en passant, cet « intérêt » pour le monde, c'est-à-dire, en réalité, l'intérêt pour l'existence au monde et qui a su faire grande fortune en phénoménologie contemporaine (*cf.*, par exemple, E. Levinas, *Autrement qu'Être ou au-delà de l'Essence*, Le Livre de Poche, coll. Biblio Essais, Paris, 2004, p. 4-5) a été, pour la première fois, thématiqué dans l'œuvre de Kierkegaard : « Pour l'existant, le suprême intérêt, c'est d'exister, et l'intérêt à l'existence est la réalité. C'est que la réalité ne se laisse pas exprimer dans le langage de l'abstraction. La réalité est un *inter-esse* entre l'unité abstraite hypothétique de la pensée et l'être. » (S. Kierkegaard, *Post-Scriptum aux Miettes Philosophiques*, trad. Paul Petit, Gallimard, coll. Tel, Paris, 1949, p. 220)

¹²⁷ R. Bernet, « Husserl et Heidegger sur la Réduction Phénoménologique et la Double Vie du Sujet », in Brisart, Robert et Célis, Raphaël (sous dir.), *Philosophie. l'Evidence du Monde. Méthode et Empirie Phénoménologiques*, *op. cit.*, p. 35

¹²⁸ *Idem.*, p. 25

possibles, ne survient, à proprement parler, dans aucun monde et pour personne. Son survenir est lui-même la possibilité du monde et la possibilité du *Dasein* où et pour lequel tout pouvoir-être, y compris, le pouvoir-être-angoissé et par la suite, le projet factice de l'angoisse surviendraient¹²⁹. Pour Husserl en revanche, loin de présenter un des deux pendants de la scission de la vie transcendante, ce premier mouvement conditionnant reviendrait tout à plus à une simple motivation spirituelle, « dans l'unité du vécu d'ensemble qui est conscience d'une chose *existant là* et d'un ego *existant ici* avec son corps »¹³⁰.

Oui, enfin, parce que ce deuxième mouvement conditionnant qui va de l'être-possible vers le pouvoir-être, et par conséquent vers le pouvoir-être-angoissé et le projet factice de l'angoisse, coïncide parfaitement avec :

« [...] le mouvement de “ *l'advenir à soi-même* ” de la subjectivité transcendante [...] dans la mesure où celle-ci, et pour autant qu'elle l'est, est origine constituante du monde en tant qu'univers de tout étant. »¹³¹

Il coïncide parfaitement avec, premièrement, parce que de même que la conscience constituante, l'être-possible est non seulement une condition transcendante de

¹²⁹ « Ce pour-quoi [en-vue-de-quoi] l'angoisse s'angoisse se dévoile comme *ce devant-quoi* elle s'angoisse : l'être au monde. L'identité du devant-quoi de l'angoisse et de son pour-quoi s'étend même jusqu'au s'angoisser lui-même. » (Heidegger, *Être et Temps*, *op. cit.*, p. 157). Dans nos termes, le s'angoisser identifie l'être-possible et la mondanité même du monde. Nous y reviendrons.

¹³⁰ E. Husserl, *Idées Directrices pour une Phénoménologie et une Philosophie Phénoménologique Pures Livre Second. Recherches Phénoménologiques pour la Constitution*, trad. Eliane Escoubas, P.U.F., coll. Epiméthée, Paris, 1982, p. 313 ; c'est moi qui souligne « existant là » et « existant ici ».

Ainsi, la comparaison entre le schisme heideggerien du champ transcendantal en projet factice de l'angoisse, et partant, en pouvoir-être-angoissé conditionnant l'être-possible d'une part, et en être-possible conditionnant le pouvoir-être, et partant, le pouvoir-être-angoissé avec son projet factice de l'angoisse d'autre part, correspondraient plus à la distinction entre « l'ego simple “ croyant ” » – et croyant, bien entendu, en cette « existence là » du monde et cette « existence ici » de son soi-même incorporé et « ego réflexif qui opère l'époque phénoménologique » (cf. D. Cairns, *Conversations avec Husserl et Fink*, trad. Jean-Marc Mouillie, Millon, coll. Krisis, Grenoble, 1997, p. 95) qu'à celle entre conscience constituante et spectateur phénoménologique.

¹³¹ E. Fink, *Sixième Méditation Cartésienne. L'Idée d'une Théorie Transcendantale de la Méthode*, *op. cit.*, p. 67 ; Ainsi, « la réduction opère encore, comme pour Husserl, de l'étant, tel qu'il se donne dans l'attitude naturelle, à l'être au sens de la conscience constituante dans la sphère d'absolue position [...] » (J.-F. Courtine, « Réduction Phénoménologique-transcendantale et Différence Ontico-ontologique » in *Heidegger et la Phénoménologie*, *op. cit.*, p. 228)

possibilité de toute idéalité de l'étant intramondain, et donc, de celle du monde lui-même, ainsi que de toute idéalité de l'étant *Dasein*, c'est-à-dire, respectivement, du monde ontologico-catégorial et du pouvoir-être, mais il est également et par là-même, condition transcendantale de possibilité de toute factualité qui en dépend, à savoir, du monde ontico-existential et de toute possibilité factice d'existence.

Il coïncide parfaitement avec, deuxièmement, parce que l'identité existentielle de l'être-possible d'avec la mondanité du monde, comme résidu transcendantal de la réduction appliquée, autant au monde ontico-existential et à l'étant *Dasein* qui y vit, qu'à (certains de) leurs modes d'être, à savoir le monde ontico-existential et le pouvoir-être, n'est pas sans lien avec cette « relation d'analogie »¹³², telle que dévoilée dans la

¹³² « La différence entre l'être mondain et l'être transcendantal [...] consiste au plus profond dans une *différence fondamentale de " modes " d'être respectifs, précisément, de l'étant transcendantal et de l'étant mondain [...]* Et néanmoins, nous ne pouvons progresser dans la détermination plus précise du concept transcendantal d'être qu'en suivant le fil conducteur de la *relation d'analogie*. » (E. Fink, Sixième Méditation Cartésienne. L'Idée d'une Théorie Transcendantale de la Méthode, *op. cit.*, p. 128)

Il est certes vrai que Fink désigne le lien entre l'être de la conscience constituante et le monde constitué du nom « *analogia propositionalis* » [*sic.* ?] (*Idem.*, p. 129), et non pas d'« *identité existentielle de l'ouvrir avec l'ouvert* » (Heidegger, Etre et Temps, *op. cit.*, p. 157). Chez Fink, la nécessité de cette analogie entre l'être de la conscience constituante et l'être du monde constitué relève du besoin d'appuyer, d'autant plus fortement, « l'opposition d'être fondamentale » entre « la subjectivité transcendantale constituante (et constituante de l'eidos notamment) » et « le moi phénoménologisant » (E. Fink, Sixième Méditation Cartésienne. L'Idée d'une Théorie Transcendantale de la Méthode, *op. cit.*, p. 135). Chez Heidegger, faute d'un spectateur phénoménologique, lequel est d'un mode d'être parfaitement dissemblable de celui de la conscience constituante et qui, pour cette raison même, peut faire voir la conscience constituante, à partir de son analogie d'être avec le monde, dans une différence d'être radicale d'avec celui-ci, l'analogie d'être en question se transforme en une identité. En ce sens, Courtine a raison de soutenir que contrairement à Husserl, la réduction heideggerienne « [...] ne reconduit pas de l'étant à l'être comme d'un point à un autre, d'une région à une autre (celle-ci fût-elle l'archi-région), mais elle dégage d'emblée l'*étant-être*, ou encore l'*être-étant* [...] » (J.-F. Courtine, « Réduction Phénoménologique-transcendantale et Différence Ontico-ontologique » *in* Heidegger et la Phénoménologie, *op. cit.*, p. 228).

Ces deux points corrélatifs – l'analogie d'être entre la conscience constituante et le monde constitué et l'opposition d'être entre celle-là et le spectateur phénoménologique sont d'ailleurs les deux points de la Sixième Méditation Cartésienne par rapport auxquels Husserl s'est montré le plus méfiant. « Husserl s'emploie à adoucir cette opposition en la recentrant sur ce qui est et reste pour lui la seule opposition fondamentale, à savoir celle entre l'être du monde et l'être de la conscience transcendantale. » (R. Bernet, « Différence Ontologique et Conscience Transcendantale. La Réponse à la Sixième Méditation Cartésienne de Fink », *in* Escoubas, Eliane et Richir, Marc (sous dir.), Husserl, Millon, coll. Krisis, Grenoble, 2004, p. 99) De même, « Husserl trouve que l'opposition entre moi constituant et moi phénoménologisant est trop fortement accentuée [...] » (E. Fink, Sixième Méditation Cartésienne. L'Idée d'une Théorie Transcendantale de la Méthode, *op. cit.*, p. 223).

Cela étant dit, dans la mesure où Husserl défend également « le concept individuel du sujet philosophant contre la réduction [...] du sujet philosophant commençant comme esprit individuel à la profondeur de vie de l'esprit absolu située avant toute individuation », dans la mesure où il « conteste le fait que l'homme ne philosophe qu'« en apparence », parce que l'ego transcendantal est bien lui-même l'« homme » » (*Idem.*), la solution heideggerienne d'un *Dasein* existentiellement confondu avec son monde,

réduction transcendantale, que l'être de la conscience constituante entretient avec l'être du monde qu'elle constitue.

Ainsi, lorsque au sujet de l'œuvre de Heidegger en son ensemble, Husserl reconnaît que

« [...] rien ne s'oppose à ce qu'on commence, d'une manière entièrement concrète, par le monde ambiant de notre vie et par l'homme lui-même, en tant qu'il est essentiellement en rapport avec ce monde [bien que] rien ne s'oppose à ce qu'on recherche d'une manière purement intuitive le contenu *a priori*, très riche – et qu'on n'a encore jamais élaboré – d'un tel monde ambiant, à ce qu'on en parle, pour expliciter systématiquement les structures essentielles de l'être humain et les couches du monde qui se révèlent à lui comme ses corrélatifs »¹³³

tout en objectant qu'une telle œuvre,

« reste donc [prisonnière] d'une anthropologie, qu'elle soit empirique ou apriorique, anthropologie qui, d'après ma théorie, demeure encore loin en deçà du terrain spécifiquement philosophique et la considérer comme philosophie, c'est retomber dans " l'anthropologisme transcendantal ", ou plutôt dans le " psychologisme transcendantal " »¹³⁴,

en tant que tributaire d'une identité existentielle entre leurs êtres respectifs, ne semble pas, y compris dans un cadre husserlien, complètement illégitime.

¹³³ E. Husserl, *Méditations Cartésiennes*, trad. Gabrielle Peiffer et Emmanuel Levinas, Vrin, coll. Bibliothèque des Textes Philosophiques, Paris, 1992, p. 222

¹³⁴ E. Husserl, *Postface à mes Idées Directrices in Idées Directrices pour une Phénoménologie et une Philosophie Phénoménologique Pures Livre Troisième. La Phénoménologie et les Fondements des Sciences*, éd. P.U.F., coll. Epiméthée, Paris, 1993, p. 181-182.

Sur ce sujet, cf. également : « comme cela est bien connu, dans la dernière décennie, la nouvelle génération philosophique allemande revendique une inclinaison rapidement croissante vers une anthropologie philosophique. La philosophie de la vie de W. Dilthey, une anthropologie à la forme nouvelle, exerce une forte impression. Mais le soi-disant mouvement phénoménologique a également été pris dans cette nouvelle tendance. Le vrai fondement de la philosophie doit se trouver dans l'homme seul et dans une doctrine de l'essence de son existence mondaine concrète [...] Dès le début, la tendance particulièrement subjectiviste de cette époque se sépare en deux directions opposées, l'une anthropologique (ou psychologique), l'autre transcendantale. » (« *In dem letzten Jahrzehnt macht sich, wie bekannt, in der jüngeren philosophischen Generation Deutschlands eine schnell anwachsende Hinneigung zu einer philosophischen Anthropologie geltend. W Diltheys Lebensphilosophie, eine Anthropologie neuartiger Gestalt, übt jetzt eine starke Wirkung aus. Aber auch die sogenannte Phänomenologische Bewegung ist von der neuen Tendenz ergriffen worden. Im Menschen allein, und zwar in einer*

parce qu'elle

« [méconnaît] ce qu'il y a d'essentiellement nouveau dans la " réduction phénoménologique " et que par là même on n'a pas compris qu'on s'élevait de la subjectivité mondaine (*i.e.* de l'homme) à la " subjectivité transcendantale " [...] »¹³⁵

ces objections se montrent parfaitement injustifiés.

Non pas, cependant, comme le croit Heidegger, grâce à cette ontologie fondamentale, nulle et non avenue :

« à bien des égards, nos résultats précédents appellent des compléments en vue d'une élaboration complète de l'*a priori* existentiel de l'anthropologie philosophique. Et pourtant, tel n'est pas le but de la présente recherche. *Son intention est fondamentale-ontologique.* »¹³⁶

En effet, si la raison pour laquelle la philosophie heideggerienne n'est pas une simple anthropologie apriorique ne tient pas dans son « intention fondamentale-ontologique », la raison en est que cette ontologie fondamentale n'est pas uniquement « nulle et non avenue », elle est une contradiction performative. Dans la mesure où, premièrement, l'analytique existentielle a pour tâche de mener vers une ontologie fondamentale ; dans la mesure où, deuxièmement, l'analytique existentielle n'est possible qu'en vertu du fait que l'étant qu'elle a pour thème a une compréhension de son être, c'est-à-dire, qu'il s'y projette ; et dans la mesure où, troisièmement, l'ontologie fondamentale ne serait possible qu'en vertu du fait que l'étant qu'elle a pour thème ait une compréhension d'un être qui lui est étranger, une compréhension d'un être en tant

Wesenlehre seines konkret-weltlichen Daseins, soll das wahre Fundament der Philosophie liegen [...] Von Anfang an wirkt sich die dieser Epoche eigentümliche subjektivistische Tendenz in zwei gegensätzlichen Richtungen aus, die eine die anthropologische (oder psychologische), die andere transcendentalistische. » ; E. Husserl, *Husserliana XXVII. Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*, Martinus Nijhoff, den Haag, 1989, p. 164-165)

¹³⁵ E. Husserl, *Postface à mes Idées Directrices in Idées Directrices pour une Phénoménologie et une Philosophie Phénoménologique Pures Livre Troisième. La Phénoménologie et les Fonements des Sciences*, *op. cit.*, 181-182

¹³⁶ M. Heidegger, *Etre et Temps*, *op. cit.*, p. 118 ;

qu'être, à savoir, qu'il s'y projette, la conduction de l'analytique existentielle vers une ontologie fondamentale est interdite par le déploiement même de cette première.

Ainsi, si la philosophie heideggerienne n'est pas une anthropologie apriorique, au sens proprement husserlien du terme, cela est dû au fait d'avoir par le thème de l'affection de l'angoisse, à la fois pratiqué une *réduction phénoménologique* et *débouché sur un champ transcendantal constitutif*.

A moins que l'élaboration de celui-ci ne soit – on y reviendra – directement liée à une thématisation, du moins, possible, d'une telle ontologie fondamentale.

Les résultats obtenus de cette deuxième partie sont purement intermédiaires. Partant d'une caractéristique fondamentale de l'affection de l'angoisse, à savoir, ce double néant qu'autant chez Kierkegaard que chez Heidegger elle a pour objet, ou encore, pour devant-quoi, se sont successivement dégagés trois de ses traits essentiels.

Premièrement, l'affection fondamentale de l'angoisse s'est montrée comme l'opérateur d'une suspension phénoménologique, à caractère double. Dans la mesure où cette suspension ne désigne plus une prise de position gnoséologique sur l'existence qu'elle suspend, mais un mouvement interne à celle-ci, sa mise entre parenthèses du monde ontico-existential, cet étant où l'étant *Dasein* vit, ainsi que de ce mode d'être essentiel du *Dasein* qu'est son pouvoir-être, doit nécessairement se traduire comme une suppression conservatrice de ceux-là.

Par conséquent et deuxièmement, la réduction par laquelle cette suppression se prolonge, est apparue autant comme une réduction, d'une part, au monde ontologico-existential, ce mode d'être du monde en rapport avec un mode d'être du *Dasein* et d'autre part, au mode d'être du *Dasein* qu'est son être-possible, que comme un ancrage, de cette réduction même, dans l'irréductibilité propre de ce qu'elle réduit.

Troisièmement, ce jeu réciproque de simultanité, entre une suppression et la conservation de ce qu'elle supprime, ou encore, entre une réduction et l'irréductibilité de ce qu'elle réduit, inhérent à ces suspension et réduction spécifiques à l'affection fondamentale de l'angoisse, se transpose également au champ transcendantal auquel elles ouvrent. Etre et compréhension de l'être, comme résultantes transcendantales de la suspension, et partant, de la réduction heideggeriennes se sont dévoilées comme deux

pendants d'une directionnalité circulaire. Si l'être-possible, en tant qu'identique avec le monde ontologico-existential est la condition transcendantale de possibilité de tout pouvoir-être, et, par la suite, du projet factice de l'angoisse, de la même manière, le projet factice de l'angoisse, avec un certain pouvoir-être qui lui correspond est la condition transcendantale de possibilité, certes différemment, mais la condition transcendantale de possibilité néanmoins, de l'être-possible.

Dernièrement, le premier de ces deux pendants transcendants, à savoir, l'identité du monde ontologico-existential et du pouvoir-être, s'est manifesté comme le site d'un véritable élément constituant, de l'idéalité, tant du monde que du *Dasein*, aussi bien que de leur factualité.

Comment alors ces conclusions proprement heideggeriennes s'articulent-elles en relation avec le Concept de l'Angoisse ? Plus particulièrement, quel est le rapport entre ces dernières et les problématiques, auparavant établies, concernant, premièrement, la question du sens de devenir factuelle de la factualité du premier homme, et donc, de la factualité en tant que telle, de la question, deuxièmement, l'inscription historique d'un individu qui pose, pour la première fois, l'incarnation historique de l'humanité toute entière, en y participant toujours déjà, et la question, troisièmement, de la relation réciproque qu'un tel individu et un tel genre entretiennent ?

Toutes ces questions, et toutes celles qui ont jusqu'ici été repoussées à plus tard, devraient maintenant trouver leurs réponses ultimes.

La naissance, certainement

« Qu'il [le *Dasein*] soit facticement, cela peut bien être retiré en son pourquoi [...] »¹³⁷

Heidegger, *du que. Et de son pourquoi.*

¹³⁷ *Idem.*, p. 218

Promis depuis le début, le but de ce travail était de confronter la philosophie kierkegaardienne et la philosophie heideggerienne en vue d'un enrichissement mutuel. En ce sens, les analyses menées dans les deux premiers chapitres avaient pour objectif de montrer que et en quoi du côté de leur méthode, les développements kierkegaardiens du Concept de l'Angoisse et ceux proposés par Heidegger dans Etre et Temps témoignent, au bas mot, d'une certaine communauté d'inspiration. Mais elles avaient également pour objectif d'indiquer, d'une manière, il est vrai, plus ou moins implicite, que par delà cette entente méthodologique, leur accord doctrinal se déploie, ou du moins, pourrait se déployer, sur « la chose même » en question. Exposer cette entente méthodologique et esquisser un accord sur la « chose même » en question, ce ne sont là que deux facettes complémentaires d'une seule et même tâche : démontrer que le Concept de l'Angoisse, selon l'indication allusive de Heidegger lui-même, est un écrit transcendantal, c'est-à-dire, plus précisément, un écrit existentiel, au double sens d'un écrit plus que seulement existentiel, mais en même temps, autre que simplement catégorial.

Du côté de leur méthode, en effet, c'est-à-dire, du côté de ce que Heidegger désigne du nom de « phénoménologie », entendue au sens d'un « [...] concept *méthodique* [lequel] ne caractérise pas le *quid* réel des objets de la recherche philosophique, mais leur *comment* »¹³⁸, pour autant que celui-ci représente « [...] une saisie *telle* de ses objets que tout ce qui est soumis à élucidation à leur propos doit nécessairement être traité dans une mise en lumière et une légitimation directes »¹³⁹, et ce, l'on s'en souvient, – pour au moins trois raisons différentes.

Premièrement, parce qu'à la fois Kierkegaard et Heidegger critiquent les commencements erronés, respectivement, chez Hegel et chez Husserl, d'une science psychologique aux inspirations dogmatiques, ou encore, d'une ontologie comprise comme analytique existentielle avec une factualité tronquée, à savoir, avec une monstration de ce qui, en réalité, n'apparaît point¹⁴⁰.

Deuxièmement, ils s'accordent tous les deux pour lui substituer une véritable factualité pleine, Kierkegaard en la personne du problème du péché effectif de l'homme, traité par l'éthique chrétienne, Heidegger, en celle des situations existentielles du

¹³⁸ *Idem.*, p. 42

¹³⁹ *Idem.*, p. 47

¹⁴⁰ Sur ce sujet, *cf. infra*.

Dasein, détaillées, pourrait-on l'imaginer, par une observation existentielle¹⁴¹.

Enfin troisièmement – et c'est à cet endroit précis qu'autant pour Kierkegaard que pour Heidegger, les indications méthodologiques portant sur un refus des manières inadéquates d'aborder une description factuelle, ainsi que sur le rétablissement de leurs pendants adéquats, se transforment subtilement en des positions portant, cette fois-ci, sur le *quod* approprié de ces nouveaux *quomodo* – aussi bien le problème du péché de l'homme, que les situations existentielles du *Dasein* se confrontent à l'exigence d'une explication quant à leurs conditions de possibilité. L'éthique du péché de l'homme en appelle à une psychologie dogmatique, l'exposition des situations existentielles – à une analytique existentielle, toutes les deux ayant pour tâche de dévoiler des structures d'être qui commandent ces premiers¹⁴².

Du côté maintenant de la « chose même » en question, c'est-à-dire, du côté des structures d'être qui commandent le problème du péché de l'homme et les situations existentielles du *Dasein*, pour autant que l'homme du Concept de l'Angoisse est, en réalité, Adam, le premier homme de tous, à savoir, pour autant que, l'on s'en rappelle, cet homme est le fait transcendantal de l'humanité toute entière, les structures d'être qui commandent son péché effectif, ne sont autres que les conditions de possibilité de son devenir-factuel, et partant, du devenir-factuel de l'humanité toute entière, les conditions de possibilité, ensuite, de son incarnation historique et de celle du genre qu'il inaugure tout en y appartenant, et celles, enfin, de la relation symétrique qu'un tel homme et un tel genre entretiennent¹⁴³.

Une fois arrivés à ces structures d'être commandant le péché d'Adam, à savoir, à ses conditions de possibilités réelles, autrement dit, son angoisse, celle-ci a été analysée dans sa triple capacité, cette fois-ci, proprement heideggerienne, qu'est de *suspendre* l'existence quotidienne du *Dasein*, de *réduire* celle-ci à un double champ transcendantal et d'exhiber ce dernier comme étant, en partie, le véritable site d'un *élément constituant* de toute idéalité, autant du *Dasein* que du monde, et par conséquent, de toute factualité quelle qu'elle soit.

La raison de cet écart radical, entre le premier et le deuxième temps de cet essai, ou plutôt, le revirement assez abrupt de l'un à l'autre, tenait dans le besoin d'exposer

¹⁴¹ Sur ce sujet, *cf. infra*.

¹⁴² Sur ce sujet, *cf. infra*.

¹⁴³ Sur ce sujet, *cf. infra*.

certains des développements du Concept de l'Angoisse – œuvre bien trop négligée – ainsi que certains de ceux d'Etre et Temps – texte on ne peut plus commenté – sous une lumière nouvelle. Le troisième temps venu, et l'heure de la répétition sonne.

En suivant l'ordre établi dans la deuxième partie de ce travail, cet existential affectif de l'angoisse chez Adam sera successivement confrontée aux trois caractéristiques dégagées de l'affection fondamentale de l'angoisse du *Dasein*. Premièrement, l'étude de la suspension propre à l'existential affectif de l'angoisse chez Adam se révélera identique à celle de l'affection fondamentale de l'angoisse du *Dasein*. Identique, d'une part, en termes de sa structure, bien qu'*inversée* en termes de son contenu d'application. Identique, d'autre part, quant à son fonctionnement, bien qu'*inversée* quant à la direction de son déploiement. Par la suite et deuxièmement, la réduction par laquelle celle-là se poursuit, fournira, elle aussi, un accès direct à un double champ transcendantal, dont autant les contours que la teneur seront égales à celles que fournissait celle-ci, tout en étant *décalées* à un niveau supérieur. Enfin troisièmement, l'« atmosphère » propre du décalage d'un de ces deux versants du double champ transcendantal auquel l'existential affectif de l'angoisse d'Adam ouvre, ne désignera plus, ainsi qu'il en était le cas chez Heidegger, le véritable milieu d'un élément constitutif, mais le domaine *de la construction de celui-ci*.

L'appellation consacrée au mouvement de construction de cet élément constitutif est « *naissance transcendantale* ». Par conséquent, l'élément constitutif qui en est le résultat devient élément constitutif de la « *naissance mondaine* ». La discipline qui traite du mouvement de construction de l'élément constituant de la venue au monde se dénomme « *métaphysique de la facticité* ». Elle interroge le décloisonnement primitif du « pourquoi ? » originaire du « qu'il soit factivement ». Celle, en revanche, qui traite de l'élément constituant de cette venue au monde se dénomme – « *ontologie de la naissance* ». Elle interroge le « pourquoi ? » originaire du « qu'il soit factivement ».

Autrement dit, et pour compléter l'affirmation de Heidegger en lui restant plus fidèles encore qu'il ne l'a été lui-même : si le « qu'il [le *Dasein*] soit factivement », « *peut bien être retiré en son pourquoi [...]* », alors le « retirement » du pourquoi ne doit pas empêcher l'élaboration d'une étude d'inspiration phénoménologique le concernant, que celle-ci soit d'ordre génétique, ainsi qu'il en va pour la métaphysique de la facticité, ou bien d'ordre statique, ainsi qu'il en va pour l'ontologie de la naissance – mais bien plutôt, l'exiger de toute urgence.

Réussir à cristalliser le mouvement de construction de cet élément constitutif, ainsi que le rapport de ce second à ce qu'il constitue, et parvenir à démarquer les linéaments de leurs deux sciences respectives, et le parcours de cet écrit aura rejoint son but ultime, jusqu'alors, dissimulé.

L'étude comparative de l'angoisse d'Adam et de celle du *Dasein* était partie de sa caractéristique, accordée autant par Kierkegaard que par Heidegger, sa caractéristique, disais-je, fondamentale, à la fois au sens de sa propriété la plus distinctive et au sens où il s'agit de celle à laquelle toutes les autres sont subordonnées, qu'est le fait d'avoir du néant, et plus loin encore – le néant pour objet, ou encore, pour devant-quoi¹⁴⁴. Les analyses qui ont suivies ont essayé de clarifier le passage, tel que sous-entendu dans Etre et Temps, de ce « rien de ce qui est à-portée-de-la-main et sous-la-main à l'intérieur du monde » à ce « le rien et nulle part », en confrontant successivement celui-là à chacun des trois moments constitutifs de l'existential de l'être-au-monde, le monde ontico-existential, l'étant *Dasein* et le s'angoisser lui-même. Sitôt le monde ontico-existential et l'étant *Dasein* qui y vit atteints, c'est-à-dire, sitôt la nullité noématique métamorphosée en noème du nul, la persistance incontournable du s'angoisser lui-même, et par la suite, du monde ontico-existential et du *Dasein* dans et pour lequel celui-ci advient, est venue altérer le sens ontologique du rien que le s'angoisser avait pour devant- et pour-quoi. Leur néant s'est avéré n'être pas vide. Par conséquent, son activité de suppression est devenue activité de suspension.

Maintenant, afin de poursuivre un ordre similaire, l'Adam de Kierkegaard, autant d'ailleurs que tout homme qui lui est postérieur est, lui aussi, constitué de trois moments structurels, distincts, bien que corrélatifs :

« l'homme est une synthèse d'âme et de corps. Mais cette synthèse est inimaginable, si les deux éléments ne s'unissent dans un tiers. Ce tiers est l'esprit [...] »¹⁴⁵,

¹⁴⁴ Sur ce sujet, cf. *infra*.

¹⁴⁵ S. Kierkegaard, Le Concept de l'Angoisse, *op. cit.*, p. 204

Ces trois éléments qui composent l'être de l'homme kierkegaardien, à savoir, le corps comme son pôle « objectif », l'âme en tant que son pôle « subjectif » et l'esprit, c'est-à-dire le « pôle », cette fois-ci, de la relation que ces deux entretiennent, bien que proprement métaphysiques, ne sont pas sans rappeler les trois éléments, chez Heidegger – existentiels, composant l'être-au-monde du *Dasein* : respectivement – l'(au)-monde, l'étant qui est selon la guise de l'être-au-monde et l'être-à. Davantage encore les rappellent-ils, dans leur application plus particulière sous le visage des trois existentiels composant l'affection fondamentale de l'angoisse, c'est-à-dire, le monde ontologico-existential, l'être-possible du *Dasein* et le s'angoisser lui-même :

« mais qu'est-ce que l'esprit ? C'est le moi. Mais alors, le moi ? Le moi est un rapport se rapportant à lui-même, autrement dit, il est dans le rapport, l'orientation intérieure de ce rapport ; le moi n'est pas le rapport, mais le retour sur lui-même du rapport [...] Dans un rapport à deux termes, le rapport entre un tiers comme unité négative et les deux termes se rapportent au rapport, chacun existant dans un rapport au rapport ; ainsi, pour ce qui est de l'âme, la relation de l'âme et du corps n'est qu'un simple rapport. Si, au contraire, le rapport se rapporte à lui-même, ce dernier rapport est un rapport positif et nous avons le moi. »¹⁴⁶

En effet, si au sujet de Kierkegaard, Henry a raison de soutenir que :

« le moi dit Kierkegaard, est le rapport à soi... posé par un autre, il est la relation à soi en tant qu'il n'a pas posé lui-même cette relation, qu'il ne s'est pas posé lui-même, il est l'auto-affection comme trouvant son essence dans la passivité ontologique originelle de l'être à l'égard de soi, passivité qui est précisément l'ipséité comme telle. »¹⁴⁷

¹⁴⁶ S. Kierkegaard, *Traité du Désespoir*, trad. Knud Ferlov et Jean-Jacques Gateau, Gallimard, coll. Tel, Paris, 1990, p. 352

¹⁴⁷ M. Henry, *L'Essence de la Manifestation. Tome Second*, PUF, coll. Epiméthée, Paris, 2003, p. 852 ; Bien que Henry se serve de la citation, auparavant donnée, du *Traité du Désespoir*, pour y dénicher la structure de « l'auto-affection » comprise comme « passivité ontologique originelle de l'être à l'égard de soi », et ce – en la considérant du point de vue de la problématique du moi seul, rappelons simplement que le fort serré premier chapitre de la première partie dont elle est issue ne s'interroge pas sur la nature du moi, ou en tout cas, pas primairement. La question portant sur la nature du moi est, en réalité, dérivée de la réponse à la question portant sur l'être de l'esprit. Par conséquent, les qualificatifs qui lui sont accordés valent principalement pour celui-ci.

si, par ailleurs, au sujet de Heidegger, il a raison de défendre que :

« [...] dans son affectivité, dans chacune des tonalités dans lesquelles il existe et se réalise, l'existence, en même temps qu'elle révèle le monde auquel elle se rapporte et se trouve livrée, se révèle à elle-même telle qu'elle est, le sentiment [...] se laisse déterminer [...] aussi et nécessairement, dans cette révélation de l'existence à elle-même que constitue son affectivité, une manière pour elle de se sentir soi-même, de s'éprouver, un sentiment de soi »¹⁴⁸,

alors l'esprit, ou encore, le moi de Kierkegaard, entendu comme rapport au rapport entre l'âme et le corps qu'il est, dans la mesure où il signifie une « auto-affection » devrait se voir apparentée à l'existence, du moins, à l'existence angoissée de Heidegger, pour autant que celle-ci dénote une « révélation de l'existence à elle-même que constitue son affectivité ».

A en croire la proximité des conclusions obtenues, Henry entrevoit certainement la similitude entre sa lecture de l'esprit kierkegaardien et son commentaire sur l'existence angoissée de Heidegger. Hélas, il n'en élabore pas de déploiement comparatif.

Pour une part, sans doute, parce que sa lecture de Kierkegaard, s'intéressant plus à l'ipséité dans son aspect passif, et qui plus est, à cette ipséité passive comme reçue d'ailleurs, occulte le thème de l'esprit, et partant, de l'esprit comme rapport au rapport entre l'âme et le corps qu'il est.

Pour une part, également, parce que son interprétation de Heidegger, misant davantage sur une critique de l'existence affectée, comme affectée par la transcendance seule – ou, en termes heideggeriens, comme affectée par le monde ontico-existential seul – manque de voir l'existence angoissée, c'est-à-dire, le s'angoisser lui-même en tant que représentant, du moins, formel, d'une telle relation à une relation entre l'être-possible du

Pour cette raison, et du fait que Le Concept de l'Angoisse privilégie la notion d'« esprit » à la notion du « moi », pour le moment, je ferai de même. Par ailleurs, dans la mesure où – l'on y reviendra – Le Concept de l'Angoisse fait également certains usages de la notion de « moi », dans un sens radicalement différent de la notion « d'esprit », l'égalisation présente entre les deux deviendra, dans certains cas, sujet à caution.

¹⁴⁸ *Idem.*, p. 740-741

Dasein et la mondanéité même du monde qu'il est.

Premièrement, si Henry reconnaît à Heidegger que l'angoisse « nous place face au néant et ainsi nous ouvre l'être lui-même »¹⁴⁹ et qu'elle indique par conséquent « la révélation propre de l'affectivité elle-même, à savoir la découverte du monde lui-même et de son néant »¹⁵⁰, il lui reproche cependant de ne pas avoir étendu « un tel caractère [à] toute disposition affective quelle qu'elle soit »¹⁵¹. Or, le qualificatif de « fondamental », accolé systématiquement à l'affection de l'angoisse – et que Henry lui-même ne cesse d'ailleurs de souligner¹⁵² – ne signifie-t-il précisément pas que, en tant que l'affection de l'angoisse procure le fondement pour toute disposition affective, c'est-à-dire, en tant qu'elle en est la condition transcendantale de possibilité, cette « révélation propre de l'affectivité elle-même » qui la détermine, devrait l'être tout autant ?

Deuxièmement, si tout en attestant que c'est

« parce que dans l'angoisse l'existence se trouve apportée devant elle-même, le devant-quoi (*Wovor*) de l'angoisse se trouve être identiquement ce pour quoi (*Worum*) elle s'angoisse, à savoir sa propre existence. »¹⁵³

Henry peut maintenir que c'est

« parce que la révélation de l'existence à elle-même s'accomplit dans l'angoisse comme un mode de la compréhension ontologique de l'être [...] [le *Worum* de l'angoisse] trouve encore en lui [son *Wovor*] [...] sa propre structure. C'est en ce sens ontologiquement radical que le *Worum* de l'angoisse est identique à son *Wovor*, en tant qu'il se produit lui-même comme *Wovor*, comme un mode de la transcendance »¹⁵⁴,

¹⁴⁹ *Idem.*, p. 735

¹⁵⁰ *Idem.*, p. 736

¹⁵¹ *Idem.*

¹⁵² Ainsi par exemple dans cette affirmation pratiquement contradictoire : « Ce caractère *fondamental* spécifiquement ontologique de l'angoisse *ne lui est cependant pas propre, il concerne en elle l'affectivité elle-même* et le pouvoir de révélation qui lui appartient en général, celui de se tenir face au néant. » (*Idem.*, c'est moi qui souligne). Sur ce sujet *cf. infra*.

¹⁵³ *Idem.*, p. 742

¹⁵⁴ *Idem.*

l'échafaudage de cette objection se dresse sur au moins deux carences essentielles.

D'une part, dans la mesure où le pour-quoi de l'angoisse n'est pas, ainsi qu'il a été démontré, le pouvoir-être authentique du *Dasein*, par opposition à son pouvoir-être inauthentique, mais son être-possible comme condition transcendantale de possibilité de tout pouvoir-être, authentique ou inauthentique, l'identité existentielle de celui-ci avec le devant-quoi de l'angoisse, à savoir, avec la mondanité même du monde comme condition transcendantale de possibilité du monde ontico-existential, ne saurait aucunement indiquer une appartenance structurale du pouvoir-être, c'est-à-dire, de l'existence au monde ontico-existential, mais, tout au contraire, l'unité de leur au-delà partagé¹⁵⁵. Si l'identité existentielle du pour-quoi de l'angoisse et de son devant-quoi désigne une auto-révélation affective, celle-ci ne concerne pas le pouvoir-être révélé à lui-même sur fond de monde ontico-existential, mais leur condition transcendantale de possibilité commune.

D'autre part, et pour peu que « l'identité du devant-quoi de l'angoisse et de son pour-quoi [s'étende] même jusqu'au s'angoisser lui-même »¹⁵⁶, à savoir, pour peu que l'identité existentielle de l'être-possible de l'angoisse d'avec la mondanité même du monde n'est pas une liaison d'identification simple entre deux éléments distincts – liaison à laquelle Kierkegaard refuse expressément la caractérisation d'esprit, ou encore, de moi – mais bien une relation réflexive entre un élément tierce et la relation, que cet élément tierce est, entre deux éléments autres – liaison que Kierkegaard dénomme, à proprement parler, « esprit » ou encore, « moi » ; pour peu, autrement dit, qu'à la fois le lien entre le s'angoisser heideggerien et le rapport entre le monde ontologico-existential et l'être-possible du *Dasein* qu'il est et celui entre l'esprit kierkegaardien et le rapport entre le corps et l'âme qu'il est également sont des relations réflexives – la structure ternaire de « *l'auto-affection comme trouvant son essence dans la passivité ontologique originelle de l'être à l'égard de soi* » que Henry déniche chez Kierkegaard devrait se manifester comme équivalente à la structure ternaire de « cette révélation de l'existence

¹⁵⁵ C'est dans le sens de l'identité existentielle du pour-quoi et du devant quoi de l'angoisse, comme condition transcendantale de possibilité du pouvoir-être du *Dasein*, autant que du monde ontico-existential que j'entends le « pouvoir-être-au-monde », que Heidegger attribue au pour-quoi de l'angoisse seul : « [...] le s'angoisser est, en tant qu'affection, une guise de l'être-au-monde ; le devant-quoi de l'angoisse est l'être-au-monde jeté ; le en-vue-de-quoi de l'angoisse est le pouvoir-être-au-monde » (M. Heidegger, *Etre et Temps*, *op. cit.*, p. 159).

¹⁵⁶ *Idem.*, p. 157

à elle-même que constitue son affectivité » qu'il détecte chez Heidegger¹⁵⁷.

En tant que triple, réflexive et auto-affectée, la constitution composite, mais pas moins cooriginaire de l'homme kierkegaardien, son organisation en corps, âme et esprit est donc parfaitement analogue à celle du *Dasein*, du moins, du *Dasein* angoissé, à son organisation en mondanéité même du monde, être-possible du *Dasein* et s'angoisser lui-même de Heidegger.

Cela étant dit, si cette comparaison structurale vaut, du côté de Kierkegaard, pour n'importe quel homme, elle ne convient pas pour autant au premier homme de tous. La structure d'Adam n'est ni ternaire, ni réflexive, ni auto-affectée. En d'autres termes,

¹⁵⁷ En réalité, l'argument tiré de l'identité existentielle du pour-quoi de l'angoisse et de son devant-quoi, en tant qu'il s'étend jusqu'au s'angoisser lui-même, argument tiré en vue d'une comparaison des schèmes ternaires, réflexifs et auto-affectifs qui constituent autant l'homme kierkegaardien que le *Dasein* heideggerien est bien plus épineux qu'il ne paraît de prime abord. Heidegger affirme en effet que cette identité existentielle se poursuit « même » jusqu'au s'angoisser lui-même, mais en rajoutant cependant, et d'une manière qui effleure la contradiction : « car celui-ci [le s'angoisser] est en tant qu'affection un mode fondamental de l'être-au-monde » (*Idem.*).

Ainsi et comme cela vient d'être développé – le s'angoisser lui-même doit d'une part se donner en tant qu'existentiel, voire, en tant que méta-existentiel, lequel, dans la mesure où il est identique avec la condition transcendantale de possibilité du pouvoir-être du *Dasein* et avec la condition transcendantale de possibilité du monde-ontico-existentiel, représente une relation réflexive d'auto-affection, et d'autre part – comme il a été auparavant élaboré – le s'angoisser lui-même doit se manifester comme existentiel, lequel, dans la mesure où il échappe à la suspension qu'il produit, à la réduction qui la suit et par conséquent à l'ouverture, autant de la condition transcendantale de possibilité du pouvoir-être du *Dasein* que de la condition transcendantale de possibilité du monde-ontico-existentiel, indique une relation simple d'hétéro-affection. Reformulé en d'autres termes : en partant du constat que depuis le s'angoisser lui-même, *Dasein* et monde se dédoublent, d'une part en se réduisant à être-possible et à la mondanéité même du monde, et d'autre part en se rendant irréductibles, le dédoublement en question devrait autant s'appliquer au s'angoisser lui-même, sans quoi il n'y aurait pas d'identité existentielle entre l'être-possible, la mondanéité même du monde et du s'angoisser lui-même, que ne pas s'y appliquer – sans quoi il n'y aurait pas d'angoisse, mais mort. Lorsque Heidegger énonce ainsi que l'égalité transcendantale en question va « même » jusqu'au s'angoisser lui-même, ce « même » ne signifie rien d'autre qu'un « même si cela est impossible ».

De la sorte, la critique que Henry adresse à cette communauté existentielle du *Wovor* et du *Worum*, bien qu'elle ne saurait aucunement concerner le *Worum* en tant qu'il se produirait « comme un *Wovor* », c'est-à-dire, « comme un mode de la transcendance », pourrait néanmoins s'attaquer au s'angoisser lui-même, c'est-à-dire, à un de ces cas de figure dans lequel s'angoisser lui-même se produit comme *Wovor*, ou du moins, à l'ambiguïté fondamentale de celui-ci, comme relevant autant d'une triple auto-affection circulaire, que d'une double hétéro-affection unilatérale.

Adam lui-même n'est pas constitué comme rapport de l'esprit au rapport entre le corps et l'âme qu'il est. Ce, pour une raison fort simple – Adam n'est pas (encore) constitué comme esprit :

« dans l'innocence l'homme n'est pas seulement un simple animal, comme du reste, s'il l'était à n'importe quel moment de sa vie, il ne deviendrait jamais un homme. L'esprit est donc présent, mais à l'état d'immédiateté, de rêve. Mais dans la mesure de sa présence il est en quelque sorte un pouvoir ennemi ; car il trouble toujours ce rapport entre l'âme et le corps qui subsiste certes sans pourtant subsister, puisqu'il ne prend subsistance que par l'esprit. D'autre part l'esprit est une puissance amie, désireuse justement de constituer le rapport. Quel est donc le rapport de l'homme à cette équivoque puissance ? quel, celui de l'esprit à lui-même et à sa condition ? Ce rapport est l'angoisse. Etre quitte de lui-même, l'esprit ne le peut ; mais se saisir non plus, tant qu'il a son moi hors de lui-même ; sombrer dans la vie végétative, l'homme ne le peut pas non plus étant déterminé comme esprit [...] A ce moment, l'innocence culmine. Elle est ignorance ; mais non animalité de brute ; elle est une ignorance que détermine l'esprit, mais qui est justement de l'angoisse parce que son ignorance porte sur du néant. »¹⁵⁸

Dans la mesure où l'esprit d'Adam n'est pas encore « éveillé » comme rapport au rapport entre le corps et l'âme qu'il est, la structure d'Adam ne saurait être ni ternaire, ni réflexive, ni auto-affectée. Plus loin encore : puisque l'esprit d'Adam n'est pas encore éveillé comme rapport au rapport entre le corps et l'âme qu'il est, puisque, par ailleurs, l'éveil de son esprit comme rapport au rapport entre le corps et l'âme qu'il est conditionne son l'éveil de son esprit comme relation simple entre corps et âme, n'étant pas encore éveillé comme relation simple entre corps et âme, la structure d'Adam ne saurait pas non plus être double, linéaire ou hétéro-affectée¹⁵⁹.

L'avis de Kierkegaard en tout cas, semble s'y conformer. L'esprit d'Adam, tant à titre de relation à la relation entre corps et âme qu'il est, qu'à titre de relation simple entre corps et âme n'est rien :

¹⁵⁸ S. Kierkegaard, *Le Concept de l'Angoisse*, *op. cit.*, p 204

¹⁵⁹ Et ce, autant au sens kierkegaardien d'un « moi [qui] n'est pas le rapport, mais le retour sur lui-même du rapport » (S. Kierkegaard, *Traité du Désespoir*, *op. cit.*, p. 352), qu'au sens henrien prêté à Heidegger, d'une « mise en présence de l'existence avec elle-même [qui] s'accomplit chaque fois dans l'affectivité comme mode de la transcendance, [et qui] revêt aussi chaque fois et nécessairement la forme d'une ekstase. » (M. Henry, *Essence de la Manifestation. Tome Second*, *op. cit.*, p. 742)

« l'angoisse est une détermination de l'esprit rêveur [...] La veille pose la différence entre moi-même et cet autre en moi, le sommeil la suspend, le rêve la suggère comme un vague néant, *la réalité de l'esprit se montre toujours comme une figure qui tente son possible, mais disparaît dès qu'on veut la saisir, et qui est un rien ne pouvant que nous angoïsser.* »¹⁶⁰

A partir de ce constat, le néant de l'affection fondamentale de l'angoisse, tel que décrit par le paragraphe 40 d'Etre et Temps et le néant de l'existential affectif de l'angoisse d'Adam du premier chapitre du Concept de l'Angoisse se donnent dans au moins trois différences essentielles.

Premièrement, et contrairement au néant que l'affection fondamentale de l'angoisse avait pour devant- et pour-quoi, le néant qui est l'objet de l'angoisse d'Adam ne se rapporte ni au corps, c'est-à-dire, au pôle objectif de l'homme, ni à l'âme, à savoir, à son pôle subjectif – bien plutôt se rapporte-t-il à l'esprit, à cette relation, retournée sur elle-même, que les deux pôles entretiennent.

De surcroît et deuxièmement, à l'opposé du néant heideggerien, lequel devait épargner le s'angoïsser lui-même et donc, en un certain sens, devait également épargner le monde ontico-existential et le *Dasein* où et pour lesquels ce s'angoïsser s'exerce, le néant kierkegaardien, s'attaquant directement à l'esprit, et donc autant au rapport ternaire, réflexif et auto-affecté entre le corps et l'âme qu'à leur rapport double, linéaire et hétéro-affecté, s'attaque du même coup à ces corps et âme mêmes.

Enfin troisièmement, et à l'inverse du néant que l'affection fondamentale de l'angoisse avait pour devant- et pour-quoi, néant qui concernait le monde ontico-existential et le *Dasein* en ce qu'il les anéantissait sur fond de leur donation préalable, le néant que l'existential affectif de l'angoisse d'Adam a pour objet concerne l'esprit, c'est-à-dire, le rapport ternaire, réflexif et auto-affecté entre le corps et l'âme aussi bien que leur rapport double, linéaire et hétéro-affecté, et partant, concerne les deux éléments mis en rapport, en ce qu'il touche le « préalable » même de cette donation. L'angoisse d'Adam ne s'exerce pas devant et pour un monde ontico-existential et un pouvoir-être

¹⁶⁰ S. Kierkegaard, Le Concept de l'Angoisse, *op. cit.*, p. 202

du *Dasein* qui ne sont plus, mais face à un esprit qui n'est pas encore¹⁶¹.

Autant dire que l'angoisse d'Adam est une contradiction performative. Si, à l'opposé de Heidegger, l'effectuation même de l'angoisse ne vise pas un monde ontico-existential et un *Dasein* préalablement donnés, mais sur un esprit qui ne l'est pas encore ; mais si par ailleurs, et de même que chez Heidegger, l'effectuation même de l'angoisse ressort du moyen terme, du terme de la relation entre le monde ontico-existential et le *Dasein*, ou encore, entre le corps et l'âme, respectivement, du s'angoisser ou de l'esprit, autrement dit, si autant le s'angoisser heideggerien est un mode de l'être-à, autant l'angoisse kierkegaardienne est « une détermination de l'esprit rêveur », alors l'effectuation de l'angoisse d'Adam, ne doit-elle pas autant s'attaquer à la réalisation d'un esprit qui n'est pas encore, que découler de celle-ci ?

Tel serait le cas, si l'esprit auquel l'angoisse d'Adam s'attaque et l'esprit dont elle

¹⁶¹ En ce sens, lorsque Henry détermine fort justement la structure de l'esprit, ou encore, du moi kierkegaardien, telle qu'élaborée dans le Traité du Désespoir, comme une structure triple, réflexive et auto-affectée, ce à quoi – l'on y reviendra – devrait s'ajouter sa réception en elle-même, comme donnée par un autre qu'elle-même, en reconnaissant « Kierkegaard [...] au même titre que Descartes ou Maine de Biran [comme] l'inventeur d'une phénoménologie radicale » (M. Henry, Incarnation, Seuil, Paris, 2000, p. 272), l'application subreptice de celle-ci au Adam du Concept de l'Angoisse est, quant à elle, parfaitement fallacieuse.

Si Henry a raison d'affirmer que « d'accès à la vie, il n'en est qu'en elle, par elle, à partir d'elle. C'est seulement parce que d'ores et déjà, avant nous, depuis toujours, au commencement et comme ce Commencement même, une Vie absolue (la Vie unique et absolue de Dieu, qui n'est autre que cette Vie unique et absolue) est venue en soi en s'éprouvant soi-même dans l'épreuve pathétique du Premier Soi vivant – qui est son Verbe – que, dans cette venue en soi de la Vie absolue, dans l'épreuve qu'elle fait de soi en son Verbe, nous sommes venus nous-mêmes en nous, de telle sorte que nous sommes des vivants. Comment avons-nous accès à la vie ? En ayant accès à nous-mêmes – dans ce rapport à soi en lequel s'édifie tout Soi concevable et chaque fois un Soi singulier. » (*Idem.*, p. 123), alors la comparaison de la donation de l'angoisse objective de Kierkegaard, c'est-à-dire, de la donation de « [l'angoisse comme] impliquée dans cette temporalité mondaine, dans l'objectivité nouvelle qu'elle a créée » (*Idem.*, p. 292) avec la donation relevant du mode d'apparaître du monde, et par conséquent la comparaison de la donation de son angoisse subjective avec la donation propre au mode d'apparaître de la vie, ne tient qu'à moitié.

En effet, « par angoisse objective nous entendons le reflet de cette peccabilité de la génération sur le monde entier », tandis que « [...] l'angoisse subjective signifie celle qui existe dans l'innocence de l'individu, angoisse correspondant à celle d'Adam [...] » (S. Kierkegaard, Concept de l'Angoisse, *op. cit.*, p. 219). Ainsi, si l'angoisse subjective est celle d'Adam, si par ailleurs, l'angoisse d'Adam n'est structurée ni comme triple, ni comme réflexive ni comme auto-affectée – ni même, contrairement à ce que prétend Henry et ainsi qu'on va tantôt le comprendre – comme réception en elle-même donnée par un autre qu'elle-même – et qu'elle n'est pas non plus constituée comme double, linéaire et hétéro-affectée – ni même comme donation en elle-même par un autre qu'elle-même, alors les deux modes de donation de l'angoisse ne correspondent pas au mode de d'apparaître du monde et au monde d'apparaître de la vie, mais bien au mode d'apparaître du monde et à un mode qui précède si radicalement le mode d'apparaître de la vie, qu'il consiste à la limite, en un mode du non-apparaître.

découle étaient effectivement la réalisation de celui-ci. Or, si l'esprit que l'angoisse d'Adam cible est bel et bien « la réalité de l'esprit », l'esprit comme rapport au rapport entre le corps et l'âme qu'il est, et par conséquent, comme rapport simple entre le corps et l'âme, l'esprit, en revanche, dont l'angoisse d'Adam procède, est l'esprit « immédiat », « rêveur », « ensommeillé ». Plus loin encore, et pour autant que « le sommeil [de l'esprit rêveur] suspend » cette « différence entre moi-même et cet autre en moi », différence en laquelle autant le rapport ternaire, réflexif et auto-affecté entre le corps et l'âme que leur rapport double, linéaire et hétéro-affecté tient, l'esprit dont l'angoisse d'Adam découle est de surcroît – un esprit « suspendu ».

Par conséquent, l'angoisse d'Adam qui en procède doit elle-même être, en un sens qui reste à préciser, une angoisse « immédiate », « rêveuse », « ensommeillée », ou encore – « suspendue ». Si le néant de l'angoisse d'Adam ne s'applique pas à un monde ontico-existential et à un *Dasein* préalablement donnés, mais au préalable même de cette donation, il relève en revanche d'un préalable même de cette donation qui ne manque pas d'être lui-même, autant d'ailleurs que son activité – pré-donné. Pré-donné donc, comme suspendu.

Maintenant, une fois arrivés à un tel esprit suspendu, à l'effectuation de son angoisse elle-même suspendue, une fois montés jusqu'aux profondeurs ultimes de leur pré-donation, que pourrait-on dire d'autre de cette antécédence abyssale à part, précisément et d'une manière encore plus insistante que celle de l'esprit réalisé d'Adam et celle de l'effectuation de son angoisse propre – qu'elle n'est rien ?

Pire encore : quelle approche phénoménologique de ce qui est suspendu, mais qui, au lieu de fournir des résultantes tangibles de l'*έποχή* qui lui est administrée, est bien plutôt, à l'intérieur même de cette *έποχή* – une telle résultante ? Comment traiter de ce qui, au lieu d'être suspendu en vue d'une réduction à ses conditions transcendantales de possibilité, est suspendu de manière tellement originaire, que sa réduction à des conditions transcendantales de possibilité n'aboutirait à rien d'autre – à savoir, qu'elle n'aboutirait à rien du tout – qu'à cette suspension originaire ?

Etrangement, le peu de caractéristiques que Kierkegaard accorde à l'esprit

suspendu dont l'angoisse d'Adam procède, ainsi qu'à l'effectuation de cette angoisse même, ses qualifications d'« immédiat », de « rêveur » ou encore, d'« endormi », correspondent parfaitement aux qualifications que Husserl assigne à son ego transcendantal dans « la nuit muette et vide » :

« il en résulte la nécessité d'un temps infini immanent, ou ce qui revient au même – je ne saurais dire comment on passe à côté de cette évidence absolue – l'infinité de la vie transcendantale passée. Cela ne signifie cependant en aucune manière que celle-ci soit toujours un arrière plan dévoilable d'actes et vécus différenciables, ou ce qui est pareil, que le moi transcendantal ait toujours eu une vie *éveillée*, une vie dans laquelle il se passait toutes sortes de choses différentes. Bien plutôt, une vie muette et vide, pour ainsi dire un *sommeil sans rêves*, vide est concevable comme une vie qui aurait également cette structure nécessaire et qui apparaîtrait intérieurement de manière passive à la mesure de la perception, mais sans aucun détachement et par là sans aucune saisie du moi, sans aucun jeu d'affections singulières et d'actes, de telle sorte que le moi n'y entrerait aucunement en scène, était un moi en sommeil, simple potentialité pour l'ego cogito. »¹⁶²

De même :

« mais il peut également être un *moi, insensible, dormant*. C'est-à-dire que, que ce soit sur un mode immanent ou transcendant, rien ne se détache, tout est intriqué de façon indifférenciée dans un flux. Alors, même le moi lui-même est précisément et à sa manière un pôle-sujet qui ne se détache pas, à savoir qu'il n'est pas alors un pôle qui fonctionne dans des fonctions égoïques variables, touché par des affections particulières et les attendant, attiré par elles, puis, suivant leur impulsion et réagissant par des activités égoïques et des mouvements actuels d'attention. Le moi dormant ne se dévoile naturellement, dans son caractère propre, qu'à partir du moi éveillé, moyennant une réflexion rétroactive d'un type propre. A examiner les choses de plus près, le sommeil n'a de sens que relativement à la veille et porte en lui les potentialités de l'éveil. »¹⁶³

¹⁶² E. Husserl, *De la Synthèse Passive : Logique Transcendantale et Constitutions Originaires*, trad. Bruce Bégout et Jean Kessler, Millon, Krisis, Grenoble, 1998, p. 364 ; c'est moi qui souligne

¹⁶³ E. Husserl, *Psychologie Phénoménologique*, trad. Philippe Cabestan, Nathalie Depraz et Antonino Mazzu, revue par Françoise Dastur, Vrin, coll. Textes Philosophiques, Paris, Vrin, 2001, p. 196-197 ; c'est moi qui souligne

Quelle drôle de coïncidence ! Dans le premier chapitre de ce travail, à partir de la circularité conditionnante qui déterminait le péché d'Adam, cette circularité qui exigeait que les conditions de possibilité réelles de son péché, c'est-à-dire, son angoisse, commandent sa réalité effective et partant, commandent les conditions de possibilité idéales de son péché, à savoir, la peccabilité en même temps que ses conditions de possibilité idéales régissent ses conditions de possibilité réelles et partant, sa réalité effective – le péché d'Adam, autant d'ailleurs qu'Adam lui-même ont été interprétés à la lumière de la notion husserlienne d'« ego transcendantal ». Pour cause : à la fois Adam lui-même et l'ego transcendantal, cet « eidos [qui] est impensable sans un ego transcendantal comme ego de fait »¹⁶⁴, désignent des « fait transcendants »¹⁶⁵.

Maintenant, il apparaît en outre qu'autant le Adam kierkegaardien que l'ego transcendantal husserlien ne sont non seulement pas, à titre de faits transcendants, les mots de passe ultimes de la constitution de tout corps factuel avec une âme qui y est attribué, ou encore, de tout monde factuel avec un je qui y vit, c'est-à-dire, qu'ils sont au contraire générés¹⁶⁶ dans leur factualité transcendantale, mais qui plus est, qu'ils le sont de la même manière.

Premièrement, l'arrivée en scène du Adam de Kierkegaard, du Adam à titre de moi, ou encore, d'esprit, entendu comme rapport au rapport entre l'âme et le corps qu'il est, et l'arrivée en scène de l'ego transcendantal husserlien, compris comme conscience constituante du monde, s'opèrent depuis un esprit et un ego transcendantal – entravés. Deuxièmement, l'entrave dans laquelle cet esprit et cet ego transcendantal se trouvent, leur « rêve », leur « sommeil », ou encore, dans le cas de Kierkegaard – sa « suspension

¹⁶⁴ « *Aber das Eidos transzendentales Ich ist undenkbar ohne transzendentales Ich als faktisches.* » (E. Husserl, *Husserliana XV. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Dritter Teil, op. cit.*, p. 385)

¹⁶⁵ Sur ce sujet, cf. *infra*.

¹⁶⁶ La genèse à présent attribuée au devenir factualité transcendantale d'Adam et de l'ego transcendantal, à partir l'esprit endormi de celui-là et la nuit muette et vide de celui-ci, genèse qui va en réalité se dévoiler être une construction, correspond au premier et, à en croire la liste dressée, primordial type de genèse que Husserl dégage dans *De la Synthèse Passive : Logique Transcendantale et Constitutions Originaires*. Celui, notamment, de la genèse de la passivité à partir de ses « origines qui remontent très loin » : « Dans la théorie de la genèse, de la phénoménologie “ explicative ” j'ai donc : 1) La genèse de la passivité, c'est-à-dire la légalité universelle du devenir génétique dans la passivité qui est toujours là et possède sans aucun doute comme l'aperception elle-même des origines qui remontent très loin. » (E. Husserl, *De la Synthèse Passive : Logique Transcendantale et Constitutions Originaires*, p. 328).

»¹⁶⁷ présente, autant chez Kierkegaard que chez Husserl, le milieu propre d'une indistinction absolue. De même que le « rapport entre l'âme et le corps [...] subsiste certes sans pourtant subsister, puisqu'il ne prend subsistance que par l'esprit »¹⁶⁸, à savoir, que « la différence entre *moi-même* et cet *autre en moi* [est suspendue] »¹⁶⁹, de même « que ce soit sur un mode *immanent* ou *transcendant*, rien ne se détache, tout est intriqué de façon indifférenciée dans un flux »¹⁷⁰. Par conséquent et troisièmement, le milieu propre de cette indistinction attribuée à l'esprit engourdi d'Adam ainsi qu'à l'ego transcendantal dans sa « nuit muette et vide » n'est ni confusion au profit de leurs côtés « subjectifs », à savoir, du côté de l'âme, du « moi-même », ou encore – de l'immanence, ni embrouillement au profit de leurs côtés « objectifs », c'est-à-dire, du côté du corps, de « l'autre en moi », ou encore – de la transcendance. Le domaine de cette indistinction est au contraire celui d'une indistinction au profit de l'élément moyen, l'élément de l'esprit comme rapport au rapport entre le corps et l'âme qu'il est, ou plutôt, au niveau de l'esprit en question, qu'il sera, c'est-à-dire, du lien intentionnel de l'ego transcendantal au monde constitué, ou plutôt, au niveau du monde en question – constituable, du « de » de « conscience de quelque chose ». Ce que Kokoszka démontre magistralement bien au sujet de l'ego transcendantal dans sa « nuit muette et vide » :

« c'est la pensée d'une nécessité de la corrélation entre la conscience et son corrélat jusque dans la sphère de l'éveil qui contraint Husserl à penser le “ néant ”, le “ rien ”, le sans relief de cette sphère comme un quelque chose qui pourtant est, quand bien même il

¹⁶⁷ Husserl n'emploie bien entendu pas le terme de « suspension » au sujet de l'ego transcendantal « dans sa nuit muette et vide ». Si chez Kierkegaard, l'esprit d'Adam n'est suspendu à partir de rien, et par conséquent, n'est réduit à aucun champ transcendantal, autrement dit, si une réduction au champ transcendantal de l'esprit d'Adam ne serait rien d'autre qu'une réduction à cette suspension originaire même, l'ego transcendantal « dans sa nuit muette et vide » correspond tout au contraire au dernier élément constituant, auquel la réduction de l'ego mondain à ego transcendantal devrait ultimement aboutir.

Cela étant dit, dans la lignée du fort intéressant, bien que quelque peu fragmenté travail de M. R. Michau (M. R. Michau, Suspensions in Husserl and Kierkegaard, édition numérique hors commerce, disponible sur http://www.sorenkierkegaard.nl/Kierkegaard_articles_english.html), il serait tout-à-fait productif d'enrichir ses comparaisons entre la suspension éthique et sa réduction théologique telles que présentées dans Crainte et Tremblement et la suspension phénoménologique et sa réduction transcendantale telles qu'élaborées dans les Méditations Cartésiennes et la Crise des Sciences Européennes et la Phénoménologie Transcendantale, et notamment au sujet de thèmes comme « le saut de la foi », son accomplissement radicalement individuel et son rapport à la liberté humaine, d'une réflexion sur la suspension de l'esprit d'Adam telle que conceptualisée dans le Concept de l'Angoisse.

¹⁶⁸ C'est moi qui souligne.

¹⁶⁹ C'est moi qui souligne.

¹⁷⁰ E. Husserl, Psychologie Phénoménologique, *op. cit.*, p. 196 ; c'est moi qui souligne

le serait sans relief et sans aspérité. »¹⁷¹

ainsi qu'au sujet de l'ego transcendantal éveillé :

« l'ego pur de la conscience pure s'éveille à la sphère de déterminabilité, c'est-à-dire, à son pouvoir de détermination en rapport à un déterminable. Ce que l'on peut exprimer encore en disant que la conscience s'éveille à son éprouver possible (*erleben*) lequel est, quant à lui, immédiatement en rapport à un éprouvable possible, qui ne possède nécessairement que la " forme vide de la déterminabilité ". »¹⁷²

¹⁷¹ V. Kokoszka, Le Devenir Commun. Corrélation, Habitualité et Typique chez Husserl, Georg Olms, coll. Europaea Memoria, Hildesheim, 2004, p. 45

¹⁷² *Idem.*, p. 46 ; Par ailleurs, le fait que le domaine de cette indistinction propre à l'esprit ensommeillé d'Adam, ou encore, de l'ego transcendantal dans sa « nuit muette et vide » soit celui d'une indistinction au profit de l'élément moyen, c'est-à-dire, respectivement, de l'élément de l'esprit comme rapport au rapport entre le corps et l'âme qu'il est, et du lien intentionnel de l'ego transcendantal au monde constitué, ou plutôt, au niveau de la situation présente – au monde constituable, invalide du même trait, ainsi que le remarque à fort juste propos Kokoszka elle-même, à la fois la « centration " égoïque " de la potentialité conscientielle qui fait que celle-ci n'advient qu'en se décentrant d'elle-même (l'auto-affectation de M. Henry) [et] le décentrement de la vie de l'ego par rapport à elle-même opéré par une matérialité extérieure à cette vie mais nécessaire à sa vitalité même (Merleau-Ponty) » (*Idem.*, p. 42). Autrement dit, « [...] et contrairement aux thèses de M. Henry, [la vie absolue de l'ego pur n'a pas chez Husserl] la puissance de s'auto-affecter sans être nécessairement et simultanément affectée par ce qui n'est pas elle » (*Idem.*, p. 44).

Mais ce fait invalide également l'appréciation, fort semblable, qu'émet Henry au sujet de l'esprit, ou encore, du moi kierkegaardien, et à plus forte raison encore, de l'esprit, ou encore, du moi d'Adam – qu'il s'agisse d'ailleurs de son esprit engourdi ou bien de son esprit réalisé. Autant l'esprit engourdi d'Adam que son esprit réalisé tient dans un rapport entre un corps et une âme – suspendus ou non – qu'il est, et par conséquent, dans un rapport simple entre un corps et une âme. Si ainsi qu'il a été auparavant esquissé, la structure de l'esprit engourdi d'Adam n'est d'une part ni triple, ni réflexive ni auto-affectée, pas plus qu'elle n'est, d'autre part, double, linéaire et hétéro-affectée, c'est-à-dire, qu'elle n'est pas affectée du tout, il apparaît maintenant qu'elle est, de manière préalable, les deux. Pour le dire en un mot : elle est pré-auto-hétéro-affectée. Partant, l'esprit éveillé d'Adam ne serait pas non plus constitué comme triple, réflexif ou auto-affecté, pas plus qu'il ne serait constitué comme double, linéaire ou hétéro-affecté, mais comme auto-hétéro-affecté.

Ce sont les raisons pour lesquelles, contre la lecture apparentée que Henry propose de Husserl et de Kierkegaard, à l'instar de Husserl selon lequel dans la « nuit muette et vide » de l'ego transcendantal « le moi lui-même est précisément et à sa manière un pôle-sujet qui ne se détache pas, à savoir qu'il n'est pas alors un pôle qui fonctionne dans des fonctions égoïques variables » (E. Husserl, Psychologie Phénoménologique, *op. cit.*, p. 197), au sujet de l'esprit engourdi d'Adam Kierkegaard peut affirmer qu'« être quitte de lui-même, l'esprit ne le peut ; mais se saisir non plus, tant qu'il a son moi hors de lui-même » (S. Kierkegaard, Le Concept de l'Angoisse, *op. cit.*, p. 204). Sachant bien entendu que dans l'esprit engourdi, le « rapport entre l'âme et le corps [...] subsiste certes sans pourtant subsister, puisqu'il ne prend subsistance que par l'esprit », à savoir, que « la différence entre moi-même et cet autre en moi [est suspendue] », il apparaît clairement que ce « moi » que l'esprit engourdi a « hors de lui-même » n'est point l'esprit lui-même, dans sa pure qualité de rapport au rapport entre l'âme et le corps qu'il sera, ou encore de rapport simple entre l'âme et le corps, mais bien le pôle subjectif de ce rapport, l'âme.

vaut au mot près pour l'esprit rêveur d'Adam. Par la suite et quatrième, autant chez Kierkegaard que chez Husserl, une fois l'esprit rêveur et l'ego transcendantal dans sa « nuit muette et vide » éveillés, une fois le premier devenu esprit comme rapport au rapport entre l'âme et le corps qu'il est et le second devenu ego transcendantal constituant d'un monde constituable, l'indistinction qui les caractérisait se transforme en une distinction triple. Lorsque l'entrave de l'esprit rêveur et de l'ego transcendantal dans sa « nuit muette et vide » se lève, le pôle de la relation en lequel elle consistait s'incarne. En s'incarnant, il incarne par là-même les deux pôles entre lesquels il devient la relation. Cinquième, et de même que l'esprit endormi, l'ego transcendantal dans sa « nuit muette et vide » comporte lui-même sa propre possibilité à l'éveil. En effet, si « rêveur, l'esprit *projette* sa propre réalité qui n'est rien, mais ce rien voit toujours l'innocence hors de lui-même »¹⁷³, de son côté, « le sommeil n'a de sens que relativement à la veille et porte en lui les *potentialités* de l'éveil »¹⁷⁴ :

« l'ego pur de la conscience a donc bien [...] l'initiative de son éveil, c'est lui qui s'éveille à lui-même en s'éveillant à la chose. Husserl maintient tout au long de ses analyses de la sphère absolue de l'éveil, du sommeil “ sans rêves ” que la potentialité de l'éveil est potentialité du sommeil *de* l'ego pur et confirme ainsi, sur ce point, le résultat de ses

Henry donne d'ailleurs lui-même cette citation, et la manière dont il la complète correspond parfaitement, mais bien malgré lui à l'interprétation qui vient d'être proposée. Si « *le Concept de l'Angoisse* construit une dialectique selon laquelle aucun des termes ne peut subsister en son état – ni le corps comme simple corps, comme animalité brute, ni l'esprit reposer et demeurer en soi (“ être quitte de lui-même ”, “ se saisir ”) aussi longtemps qu’“ il a son moi hors de soi ” *en raison de sa relation paradoxale à un corps extérieur qui est le sien* » (M. Henry, *Incarnation*, *op. cit.*, p. 279-280), à savoir, si le moi est en « relation paradoxale avec un corps extérieur qui est le sien », alors le moi en question que l'esprit a hors de soi ne saurait aucunement être l'esprit lui-même. En effet, ce n'est pas l'esprit en tant que tel, mais l'âme humaine qui est en « relation paradoxale avec le corps ». Kierkegaard est catégorique : « dans [la synthèse de l'âme et du corps] l'âme et le corps étaient deux facteurs et l'esprit entré en tiers [...] Et s'il n'y en a pas [de tiers], au fond il n'y a pas de synthèse, puisqu'une synthèse *contradictoire* ne peut s'achever comme synthèse sans un tiers, car le fait, pour elle, d'être *une contradiction* énonce précisément son inexistence. » (S. Kierkegaard, *Le Concept de l'Angoisse*, *op. cit.*, p. 251).

Malheureusement, la manière dont Henry complète la citation en question ne correspond, toujours malgré lui, pas à son propre commentaire du soi kierkegaardien dans *L'Essence de la Manifestation* : « Le moi dit Kierkegaard, *est le rapport à soi... posé par un autre, il est la relation à soi en tant qu'il n'a pas posé lui-même cette relation, qu'il ne s'est pas posé lui-même, il est l'auto-affection comme trouvant son essence dans la passivité ontologique originelle de l'être à l'égard de soi, passivité qui est précisément l'ipsité comme telle.* » (M. Henry, *Essence de la Manifestation*, *op. cit.*, p. 852).

¹⁷³ S. Kierkegaard, *Le Concept de l'Angoisse*, *op. cit.*, p. 201-202 ; c'est moi qui souligne.

¹⁷⁴ E. Husserl, *Psychologie Phénoménologique*, *op. cit.*, p. 197 ; c'est moi qui souligne.

recherches antérieures portant sur l'ego, et plus exactement, sur la capacité insigne qu'a l'ego d'entrer et de sortir de scène. »¹⁷⁵

Cela étant dit, si cette possibilité de l'éveil se détermine, concernant l'esprit endormi de Kierkegaard, comme un « projet » qui est sien, tandis qu'elle se traduit, concernant l'ego transcendantal dans sa « nuit muette et vide », comme une de ses « potentialités », quelle forme d'« initiative de son éveil » pourrait encore prendre cet « ego pur de la conscience » ?¹⁷⁶ En effet, alors que chez Kierkegaard, ce projet de l'esprit engourdi dans l'esprit réalisé, « [ce] rapport de l'homme à cette équivoque puissance [...] celui de l'esprit à lui-même et à sa condition »¹⁷⁷ n'est rien d'autre que le projet affectif de l'angoisse, ou plutôt, ainsi qu'on va tantôt le comprendre, le pré-projet anté-affectif de l'angoisse, chez Husserl, la potentialité qu'a l'ego transcendantal dans sa « nuit muette et vide » de s'éveiller à lui-même ne consiste pas en « des fonctions égoïques variables ». L'ego transcendantal dans sa « nuit muette et vide » n'est pas « touché par des affections particulières et les attendant, attiré par elles, puis, suivant leur impulsion et réagissant par des activités égoïques et des mouvements actuels d'attention »¹⁷⁸.

Ainsi, si le passage de l'esprit engourdi à l'esprit réalisé tient, chez Kierkegaard, dans son pré-projet anté-affectif, notamment, celui de l'angoisse, au lieu de se traduire comme une modification de la potentialité d'un ego transcendantal dans sa « nuit muette et vide » en ego transcendantal éveillé, alors c'est avec une étude de ce pré-projet anté-affectif de l'angoisse, non avec l'acceptation finale de cette transformation d'une potentialité en effectivité, qu'une explication du passage de l'esprit engourdi à l'esprit

¹⁷⁵ V. Kokoszka, Le Devenir Commun. Corrélation, Habitualité et Typique chez Husserl, *op. cit.*, p. 47

¹⁷⁶ Derrière cette question, à savoir derrière la différence qui y est présumée entre une possibilité comprise comme projet et une possibilité comprise comme potentialité se cachent, bien évidemment, des enseignements à la fois kierkegaardiens et heideggeriens. De même que chez Kierkegaard « le possible est *pouvoir*. Dans un système logique on a beau jeu de parler d'un passage du possible au réel. Dans la réalité ce n'est pas si commode et on a besoin d'un intermédiaire. » (S. Kierkegaard, Le Concept de l'Angoisse, *op. cit.*, p. 210), de même, pour Heidegger « en tant que catégorie modale de l'être-sous-la-main, la possibilité signifie ce qui *n'est pas encore* effectif et *pas toujours* nécessaire. Une telle possibilité caractérise le *seulement* possible. Ontologiquement, elle est inférieure à l'effectivité et à la nécessité. La possibilité comme existential, au contraire, est la détermination ontologique positive la plus originaire et ultime du *Dasein*. » (M. Heidegger, Etre et Temps, *op. cit.*, p. 127). On y reviendra.

¹⁷⁷ S. Kierkegaard, Le Concept de l'Angoisse, *op. cit.*, p. 204

¹⁷⁸ E. Husserl, Psychologie Phénoménologique, *op. cit.*, p. 196

réalisé peut être atteinte.

La question qui a émergé au sein de l'étude comparative du néant que l'affection fondamentale de l'angoisse avait pour devant- et pour quoi- et du néant que l'existential affectif de l'angoisse d'Adam avait pour objet a enfin obtenu un éclaircissement suffisant. Si l'activité de l'angoisse d'Adam est possible, c'est-à-dire, si elle peut à la fois relever de l'esprit d'Adam et s'y attaquer, cela est dû au fait qu'elle procède d'un esprit « immédiat », « rêveur », « endormi » ou encore – « suspendu », tout en ciblant un esprit réalisé, c'est-à-dire, un esprit compris comme que rapport au rapport entre le corps et l'âme qu'il est. Partant, l'effectuation de l'angoisse d'Adam, dans la mesure où elle relève d'un esprit « rêveur », « endormi » et « suspendu », autrement dit, dans la mesure où elle ne saurait devenir une effectuation de l'angoisse d'Adam qu'une fois l'entrave de son esprit levée, à la manière dont « le moi dormant ne se dévoile naturellement, dans son caractère propre, qu'à partir du moi éveillé, moyennant une réflexion rétroactive d'un type propre »¹⁷⁹, devrait nécessairement se donner comme une pré-effectuation d'une anté-affection¹⁸⁰. En termes heideggeriens, si le s'angoisser d'Adam, à savoir, le pré-projet de son anté-affection est possible, cela résulte du fait qu'il surgit d'un être-à entravé, ou encore, retiré et porte sur un être-à libéré, ou encore, ouvert, mais lequel ne peut être rétrospectivement senti à titre d'un s'angoisser, à savoir, à titre d'un pré-projet de son anté-affection, que dès lors l'être-à, autant d'ailleurs que le s'angoisser qui en est une modification structurale – libérés¹⁸¹.

¹⁷⁹ *Idem.*, p. 196-197

¹⁸⁰ Cela étant dit, si l'opération du décloisonnement du je dormant husserlien au je éveillé consiste en une opération de *réflexion* rétroactive, l'opération du décloisonnement de l'esprit endormi d'Adam à son esprit réalisé consiste en une *affection* rétroactive. A la manière de la réflexion rétroactive du je éveillé sur le je dormant, réflexion qui doit rejoindre son mouvement inversé par lequel le je dormant s'est transformé en je éveillé, l'affection rétroactive de l'esprit réalisé d'Adam rejoint le mouvement inversé par lequel son esprit endormi s'est modifié en esprit réalisé.

¹⁸¹ Ainsi, Kierkegaard peut écrire que « l'angoisse n'est pas une catégorie de la nécessité, mais pas davantage de la liberté, c'est une liberté entravée, où la liberté n'est pas libre en elle-même, mais dont l'entrave est non dans la nécessité mais en elle-même. » (S. Kierkegaard, *Le Concept de l'Angoisse*, *op. cit.*, p. 210). Pareillement, mais d'un ton qui rappelle des thèses autrement plus familières : « on ne voit presque jamais le concept de l'angoisse traité en psychologie, je fais donc remarquer sa complète différence d'avec la crainte et autres concepts semblables qui renvoient toujours à une chose précise, alors que l'angoisse est la réalité de la liberté parce qu'elle en est le possible. » (*Idem.*, p. 202). Autrement plus familières, en effet – cela est aujourd'hui devenu science commune – dans la mesure où d'une part, « [le]

A partir des considérations précédemment esquissées au sujet de la relation entre le néant que l'affection fondamentale de l'angoisse avait pour devant- et pour quoi- et le néant que l'existential affectif de l'angoisse d'Adam avait pour objet, ainsi que toutes celles qui viennent d'être acquises, concernant l'esprit « suspendu » d'Adam et l'activité de l'angoisse d'un tel esprit suspendu, l'examen du rapport entre l'angoisse heideggerienne et l'angoisse kierkegaardienne est à présent en mesure de poursuivre son approfondissement.

Ainsi,

[1.] si premièrement, et à la différence de l'affection fondamentale de l'angoisse, dans laquelle l'activité d'anéantissement du s'angoisser lui-même visait le monde ontico-existential et le *Dasein* qui y vit, l'activité de l'angoisse d'Adam ne vise ni le corps, c'est-à-dire, le pôle objectif de l'homme, ni l'âme, à savoir, à son pôle subjectif – mais l'esprit, comme rapport au rapport entre le corps et l'âme qu'il est ; si elle vise leur « pôle » relationnel ;

[2.] si deuxièmement, et par contraste d'avec l'affection fondamentale de l'angoisse dans laquelle l'activité d'anéantissement du s'angoisser lui-même devait épargner celui-ci et donc, devait également épargner le monde ontico-existential et le *Dasein* où et pour lesquels ce s'angoisser s'exerce, l'activité de l'angoisse d'Adam, s'attaquant directement à l'esprit, et donc autant au rapport ternaire, réflexif et auto-affecté entre le corps et l'âme qu'il est qu'à leur rapport double, linéaire et hétéro-affecté, s'attaque du même coup à ces corps et âme mêmes ;

ce devant quoi l'angoisse s'angoisse se distingue [...] de ce devant quoi la peur prend peur [en ce que] le devant-quoi de l'angoisse n'est pas un étant intramondain » (M. Heidegger, *Être et Temps*, op. cit., p. 155) et d'autre part « l'angoisse manifeste dans le *Dasein* l'être-pour le pouvoir-être le plus propre, c'est-à-dire l'être-libre pour la liberté du se-choisir-et-se-saisir-soi-même. L'angoisse place le *Dasein* devant son être-libre-pour (*propensio in...*) l'authenticité de son être en tant que possibilité qu'il est toujours déjà » (*Idem.*, p. 157).

Or, ce qui est tout-à-fait remarquable dans la manière, parfaitement identique, dont Kierkegaard et Heidegger traitent de la relation entre le phénomène de l'angoisse et le phénomène de la peur, ainsi que de celle entre ce premier et le phénomène de la liberté humaine, n'est pas tant l'emprunt heideggerien, pointé du doigt à plusieurs reprises, de la différence fondamentale entre angoisse et peur que Kierkegaard met en place, ni même dans celui de la détermination de l'angoisse comme condition transcendante de possibilité, ou encore – comme ouverture de la liberté. Bien plutôt est-ce le rapport établi entre ces deux thèmes. Autant Kierkegaard déduit, pour la première fois, que l'angoisse est la condition transcendante de possibilité de la liberté de sa distinction radicale d'avec la peur, autant Heidegger infère que l'angoisse ouvre à la liberté comme choix entre le pouvoir-être authentique et le pouvoir-être inauthentique parce que contrairement à la peur dans laquelle la « fuite [...] se tourne vers l'étant intramondain en tant qu'il s'identifie à lui » (*Idem.*, p. 155), contrairement à la peur donc qui « est une angoisse échue sur le “ monde », inauthentique et comme telle retirée à elle-même » (*Idem.*, p. 158), dans l'angoisse la fuite se tourne, ou du moins, peut se tourner vers le *Dasein* lui-même.

[3.] si troisièmement, et à l'opposé de l'affection fondamentale de l'angoisse dans laquelle l'activité d'anéantissement du s'angoisser lui-même concernait le monde ontico-existential et le *Dasein* qui y vit en ce qu'il les supprimait sur fond de leur donation préalable, l'activité de l'angoisse d'Adam concernait l'esprit, c'est-à-dire, le rapport ternaire, réflexif et auto-affecté entre le corps et l'âme aussi bien que leur rapport double, linéaire et hétéro-affecté, et partant, ces corps et l'âme mêmes, en ce qu'il touche le « préalable » même de cette donation ; si donc cette activité ne porte pas sur un monde et un *Dasein* toujours déjà là, mais sur un esprit qui ne l'est pas encore ;

[4.] si, quatrièmement, et contrairement à l'affection fondamentale de l'angoisse dans laquelle l'activité d'anéantissement du s'angoisser lui-même, pour autant qu'elle surgissait dans et pour un monde ontico-existential où le *Dasein* vit, ou encore comme modalité de l'être-à qui les lie, c'est-à-dire, pour autant qu'elle surgissait d'un être-au-monde en tant que projet factice de l'angoisse, l'activité de l'angoisse d'Adam procède d'un esprit « immédiat », « rêveur », « endormi », ou bien – « suspendu », ou encore, d'un être-à entravé, c'est-à-dire qu'elle procède à la fois d'un rapport ternaire, réflexif et auto-affecté et d'un rapport double, linéaire et hétéro-affecté – entravés, à titre de pré-projet factice d'une anté-affection ;

[5.] par conséquent si dernièrement, et à contre-pied de l'affection fondamentale de l'angoisse dans laquelle l'activité d'anéantissement du s'angoisser lui-même s'appliquait à un monde ontico-existential et à un *Dasein* qui y vit en les supprimant et en les conservant, c'est-à-dire, en les réduisant à leurs conditions transcendantales de possibilité, en tant que celles-ci étaient ancrées dans l'irréductibilité propre de ce qu'elles réduisaient, l'activité de l'angoisse d'Adam s'applique à un esprit entravé en ce qu'elle lui arrache son entrave, c'est-à-dire, en ce qu'elle produit sa liberté ; autrement dit, si l'activité de l'angoisse d'Adam est une activité d'anéantissement non pas en ce qu'elle enfante du néant, mais en ce qu'elle l'ôte ;

– alors tout en présentant la même structure [1. et 2.] et le même fonctionnement [3., 4. et 5.], le rapport entre l'angoisse du *Dasein* et l'angoisse d'Adam est un rapport *doublement inversé*. Inversé, en effet, tant du côté de son contenu d'application [1. et 2.], que du côté de la direction de son déploiement [3., 4. et 5.].

En considérant leurs fonctionnements partagés, avec leurs directions de déploiement respectifs [3., 4. et 5.], à savoir, en considérant le fait que plutôt que d'être un projet factice qui jaillit d'un être-à préalable pour supprimer le monde ontico-

existentiel et le *Dasein* qui y en les conservant, l'angoisse d'Adam est un pré-projet factice d'une anté-affection qui émerge d'un esprit suspendu, pour créer un esprit réalisé – à l'inverse de l'effectuation du s'angoisser heideggerien, l'effectuation de l'angoisse d'Adam se dévoile n'être pas une suspension. Elle se révèle être une *propension*.

La propension du pré-projet factice de l'angoisse d'Adam est propension dans l'esprit réalisé d'Adam, entendu comme rapport au rapport entre le corps et l'âme qu'il est. A la différence du terme de suspension, lequel désigne une mise entre parenthèses, gnoséologique ou existentielle, de l'existence de l'ego mondain, les objets transcendants qu'il perçoit et du « vécu comme vécu de cette personne, inséré – fût-ce de façon tout-à-fait indéterminée – dans le temps objectif »¹⁸², ou encore du *Dasein* factice et du monde ontico-existential où il vit, le terme de propension a été choisi pour désigner la sortie originaire des parenthèses de l'esprit réalisé d'Adam, c'est-à-dire, son entrée primaire dans l'être.

Ainsi, tout d'abord et à l'inverse de l'*ἐποχή* phénoménologique husserlienne, si l'exercice de l'angoisse d'Adam ne consiste pas en une *prise de position* externe sur l'existence des objets transcendants, de mon ego mondain, ou du « vécu comme vécu de cette personne, inséré – fût-ce de façon tout-à-fait indéterminée – dans le temps objectif », mais *une modification de cette existence même*, et à l'inverse cette fois-ci de l'effectuation heideggerienne du s'angoisser lui-même, l'exercice de l'angoisse d'Adam ne dénote pas une modification *interne* à cette *existence même*¹⁸³, mais un mouvement qui lui est à la fois *externe* et *orienté* vers elle. Ensuite, et contrairement à l'*ἐποχή* phénoménologique husserlienne, si l'exercice de l'angoisse d'Adam ne désigne pas une *suspension* abrasive de l'ego mondain, des objets transcendants et du « vécu comme vécu de cette personne, inséré – fût-ce de façon tout-à-fait indéterminée – dans le temps objectif », contrairement cette fois-ci à l'effectuation heideggerienne du s'angoisser lui-même, l'exercice de l'angoisse d'Adam, ne présente pas une *suppression* du monde ontico-existential et du *Dasein* qui y vit, ainsi que leur *conservation* dans l'être-à, mais la *création* primitive de leur condition transcendantale possibilité, de la condition transcendantale de possibilité *du monde ontico-existential, du Dasein qui y vit et de l'être-à qui les lie*¹⁸⁴. Autrement dit, cette sortie originaire des parenthèses, avec son entrée primaire dans l'être d'un esprit compris comme rapport au rapport entre le corps

¹⁸² E. Husserl, *l'Idée de la Phénoménologie*, *op. cit.*, p. 65

¹⁸³ Sur ce sujet, *cf. infra*.

¹⁸⁴ Sur ce sujet, *cf., infra*.

et l'âme qu'il est, est la condition transcendantale de possibilité, autant d'une mise entre parenthèses gnoséologique, que d'une mise entre parenthèses existentielle, à la fois de cet esprit réalisé comme pôle relationnel et des deux pôles, objectif et subjectif, qu'il unit.

Or, dans la mesure où Adam a été saisi comme fait transcendantal, celui de l'incarnation historique d'un individu, celui, par la suite, de l'incarnation historique du genre humain que par l'incarnation historique de son individu il fonde, tout en y participant toujours déjà, et celui, enfin, du rapport réciproque qu'un tel individu et un tel genre entretiennent, la propension du pré-projet de l'anté-affection de l'angoisse d'Adam est propension dans un fait transcendantal. La propension du pré-projet de l'angoisse d'Adam dans un fait transcendantal est propension dans sa *naissance transcendantale*. Par contraste d'avec le concept de possibilité de la mort, lequel dénote l'évènement ultime de « la pure et simple impossibilité du *Dasein* »¹⁸⁵, le concept de naissance transcendantale a été choisi afin de dénoter l'évènement du décroisement primitif de « la possibilité de pouvoir »¹⁸⁶ du fait transcendantal.

Par conséquent, le pré-projet factice en lequel consiste la propension de l'anté-affection de l'angoisse d'Adam est caractérisé comme *re-jet*. A l'opposé à la fois à la notion « d'être-jeté de l'étant *Dasein* en son Là » et à la notion de projet de l'étant *Dasein* en son Là, lesquelles indiquent, respectivement :

« ce caractère d'être du *Dasein*, voilà en son « d'où » et son « vers où », mais en lui-même d'autant plus ouvertement dévoilé, ce *qu'il est* » [...] de telle sorte qu'en tant qu'être-au-monde il est le Là. L'expression d'être-jeté doit suggérer la *facticité de la remise* »¹⁸⁷

et

« Le caractère [d'être du *Dasein* qui] constitue l'être-au-monde du point de vue de l'ouverture de son Là comme Là d'un pouvoir-être. Le projet est la constitution

¹⁸⁵ M. Heidegger, *Être et Temps*, *op. cit.*, p. 201

¹⁸⁶ S. Kierkegaard, *Le Concept de l'Angoisse*, *op. cit.*, p. 205 ; On y reviendra.

¹⁸⁷ M. Heidegger, *Être et Temps*, *op. cit.*, p. 121

existentielle d'être de l'espace de jeu du pouvoir-être factice »¹⁸⁸

à savoir, lesquelles indiquent l'être déjà de l'étant *Dasein* en son « Là », le « qu'il est » et l'être de nouveau de l'étant *Dasein* en son « Là », le « qu'il a à être », la notion de re-jet a été choisie pour indiquer le mouvement initial d'ouverture du jeté-projetant, du « qu'il est et a à être » du fait transcendantal¹⁸⁹. Celui-ci présente la réponse, non pas à la question de savoir s'« il est facticement », ni à celle de savoir « comment », mais bien plutôt à la question de savoir « pourquoi ».

Enfin, la discipline qui traite de la *propension* du re-jet de l'angoisse d'Adam dans la *naissance transcendantale* du fait transcendantal s'appelle *métaphysique de la facticité*. Contrairement à la dénomination d'analytique existentielle, autant qu'à la dénomination d'ontologie fondamentale, lesquelles énoncent « une analytique de l'existentialité de l'existence »¹⁹⁰, ou encore « [une] intention de se convoquer devant le problème cardinal, à savoir la question du sens de l'être en général »¹⁹¹, la dénomination de métaphysique de la facticité a été choisie afin d'énoncer l'étude de la source ultime de l'existentialité de l'existence en un fait transcendantal, dont le contenu ne sera pas à la fois nécessaire pour et contradictoire avec l'élaboration d'une discipline du sens de l'être en général, mais compatible avec celle-ci¹⁹².

¹⁸⁸ *Idem.*, p. 128

¹⁸⁹ La notion de *re-jet* a également été choisie comme pendant de la notion de *jet* brièvement évoquée dans M. Heidegger, *Gesamtausgabe. Abteilung : Vorlesungen. Band 26. Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1978, p. 268, au sujet de l'élan vital bergsonien: « *der élan hat so nur ontischen Charakter und ist gleichsam nach vorn gerichtet. Die Zeitigung ist die freie Schwingung der ursprünglichen ganzen Zeitlichkeit; Zeit erschwingt und verschwingt sich selbst. (Und nur weil Schwung, deshalb Wurf, Faktizität, Geworfenheit; nur weil Schwingung, deshalb Entwurf [...])* » La traduction en est donnée dans son C. Riquier, « La Durée Pure comme Esquisse de la Temporalité Ekstatique : Heidegger, Lecteur de Bergson » in Romano et Jollivet, Claude et Servanne (sous dir.), *Heidegger en Dialogue 1912-1930. Rencontres, Affinités, Confrontations*, Vrin, coll. Problèmes et Controverses, Paris, 2009, p. 63-64 : « l'élan n'a, de la sorte, pas seulement un caractère ontique, il est dirigé vers l'avant. La temporalisation est la libre oscillation (*Schwingung*) de la temporalité originaire et entière ; le temps lui-même va-et-vient. Et parce qu'on parle d'élan (*Schwung*) on a ensuite *jet*, facticité, être-jeté (*Geworfenheit*) ; si on parle oscillation (*Schwingung*), alors on a projet (*Entwurf*) [...] » (c'est moi qui souligne).

¹⁹⁰ *Idem.*, p. 32

¹⁹¹ *Idem.*, p. 49

¹⁹² Sur ce sujet, cf. *infra*. ; On y reviendra.

A partir de l'acquisition de ce caractère propre au s'angoisser qu'est sa capacité de suspendre le monde ontico-existential et le *Dasein* qui y vit, c'est-à-dire, celle de les supprimer en les conservant, cette capacité de conservation s'était révélée, l'on s'en souvient, sous un aspect double. Si elle modifiait d'une part leur suppression en suspension, elle l'implantait, d'autre part – dans leur propre irréductibilité. Or, ce premier aspect de la conservation, cette transformation de leur suppression en leur suspension s'est, à son tour, dévoilée être son aptitude à réduire la non-existence du monde ontico-existential et du *Dasein* qui y vit en leur(s) (modes d')être, à savoir, son aptitude à ouvrir l'accès à un champ transcendantal¹⁹³. Ce champ transcendantal consistait quant à lui, en la mondanéité même du monde, comme condition transcendantale de possibilité du monde ontico-existential d'une part et en l'être possible du *Dasein*, comme condition transcendantale de possibilité de son pouvoir-être, authentique ou inauthentique, d'autre part.

Maintenant, et malgré les différences de taille entre la suspension propre au s'angoisser du *Dasein* et la propension propre à l'activité de l'angoisse d'Adam, cette deuxième a, elle aussi, la capacité de fournir l'accès à un champ transcendantal. Depuis les développements du premier chapitre de ce travail, nous savons en effet que l'activité de l'angoisse d'Adam, à titre de condition de possibilité réelle du péché, conditionne son péché effectif, lequel en tant que condition de possibilité factuelle du péché, conditionne la peccabilité, comme condition de possibilité idéale du péché. Mais à partir des examens de ce troisième chapitre, nous savons également que l'activité de l'angoisse d'Adam est une propension du re-jet dans l'esprit réalisé d'Adam, à savoir, dans la naissance transcendantale du fait transcendantal. Or, ces conditions de possibilité réelles du péché, conditionnant l'effectivité réelle du péché, et partant, ses conditions de possibilités idéales, ou encore, la propension du re-jet dans l'esprit réalisé d'Adam, dans la naissance transcendantale du fait transcendantal sont, respectivement, conditions réelles de possibilité de et propension dans *l'angoissante possibilité de pouvoir* :

« ce qui s'offrait à l'innocence comme le néant de l'angoisse est maintenant entré en lui-même, et ici encore reste un néant : *l'angoissante possibilité de pouvoir*. Quant à ce qu'il peut, il [Adam] n'en a nulle idée ; autrement en effet ce serait – ce qui arrive d'ordinaire –

¹⁹³ Sur ce sujet, cf. *infra*.

présupposer la suite [...] »¹⁹⁴

Or, si par ailleurs Kierkegaard a raison de distinguer entre la catégorie « logique » du possible et la catégorie « réelle » du pouvoir, s'il a raison de récuser l'application de cette première au domaine du « réel », au profit de l'usage de cette deuxième :

« le possible est *pouvoir*. Dans un système logique on a beau jeu de parler d'un passage du possible au réel. Dans la réalité ce n'est pas si commode et on a besoin d'un intermédiaire.
»¹⁹⁵

alors cette angoissante possibilité de pouvoir, présente un cas de figure exceptionnel, en ce qu'elle montre une configuration unique dans laquelle la catégorie « logique » de la possibilité devient condition transcendantale de possibilité de la catégorie « réelle » du pouvoir, et par conséquent, où le milieu « logique » lui-même devient condition transcendantale de possibilité du milieu du « réel »¹⁹⁶.

A présent, si à l'instar de Kierkegaard, Heidegger peut, lui aussi, différencier la notion catégoriale de l'être-possible, de la notion existentielle du pouvoir-être, s'il peut contester l'extension de cette première au domaine existentiel, dans l'intérêt de cette deuxième :

« en tant que catégorie modale de l'être-sous-la-main, la possibilité signifie ce qui *n'est pas encore* effectif et *pas toujours* nécessaire. Une telle possibilité caractérise le *seulement*

¹⁹⁴ S. Kierkegaard, Le Concept de l'Angoisse, *op. cit.*, p. 205 ; c'est moi qui souligne « l'angoissante possibilité de ».

¹⁹⁵ *Idem.*, p. 210

¹⁹⁶ Ainsi, lorsque Henry analyse le pouvoir « [...] d'ouvrir les yeux au spectacle de l'univers, [de] tendre l'oreille vers un bruit lointain, porter la main sur une surface lisse ou une forme galbée – “ je peux ” faire tout cela et bien d'autres choses » (M. Henry, Incarnation, *op. cit.*, p. 247), pour le rapporter « [...] un pouvoir plus ancien [...] un “ je peux ” originel » (*Idem.*), tout en expliquant celui-ci comme « un “ je peux ” absolu : il est le pouvoir comme tel, le fait de pouvoir, *la possibilité de pouvoir* s'auto-attestant et s'auto légitimant dans son exercice même » (*Idem.*, c'est moi qui souligne), cette invitation silencieuse au témoignage de Kierkegaard est plus que douteuse. D'une part, la possibilité de pouvoir kierkegaardienne n'est précisément pas un « je peux » originel, mais sa (condition transcendantale de) possibilité en tant qu'elle lui est radicalement opposée. D'autre part, le mouvement initial vers l'angoissante possibilité de pouvoir, et partant, vers tout pouvoir quel qu'il soit, est, on l'a vu, le mouvement de la propension du rejet de l'angoisse d'Adam dans la naissance transcendantale du fait transcendantal, lequel re-jet est si peu un projet, c'est-à-dire, un « je peux », qu'il en est bien plutôt, la (condition transcendantale de) possibilité en tant qu'elle lui est essentiellement contraire.

possible. Ontologiquement, elle est inférieure à l'effectivité et à la nécessité. La possibilité comme existential, au contraire, est la détermination ontologique positive la plus originaire et ultime du *Dasein* [...] Or justement, ce qui offre le sol phénoménal sur lequel il est en général possible de l'apercevoir, c'est le comprendre comme pouvoir-être ouvrant »¹⁹⁷

alors l'être-possible heideggerien, présente également ce cas de figure exceptionnel, en ce qu'il montre une tournure particulière dans laquelle la structure catégoriale d'être-possible devient condition transcendantale de possibilité de la structure existentielle du pouvoir-être, et partant, dans laquelle la région catégoriale elle-même devient condition transcendantale de possibilité de la région existentielle.

Par conséquent, l'angoissante possibilité de pouvoir, comme condition transcendantale de possibilité de tout pouvoir présente une similitude tout-à-fait remarquable avec l'être-possible, comme condition transcendantale de possibilité du pouvoir-être, authentique ou inauthentique : elles sont toutes les deux une détermination de l'esprit ensommeillé d'Adam, ou encore, un mode d'être du *Dasein*¹⁹⁸, mais elles sont également une détermination et un mode d'être d'un domaine radicalement différent de celui de ces mêmes Adam et *Dasein*, à savoir, le domaine « logique » ou catégorial. Partant, si l'angoissante possibilité de pouvoir et l'être-possible sont premièrement, des résultantes transcendantales aussi bien de la propension caractéristique de l'effectuation de l'angoisse kierkegaardienne que de la suspension propre au s'angoisser heideggerien, ils le sont, deuxièmement, en tant que relevant d'un milieu ontologique à la fois approprié à l'étant vers et pour lequel leurs propension et suspension les « inclinent » et suspendent, et d'un milieu ontologique qui lui est inapproprié.

Ainsi :

[1.] Du côté de Kierkegaard, ce premier point signifie que la propension du re-jet dans l'esprit réalisé d'Adam, à savoir, dans la naissance transcendantale du fait transcendantal comme propension dans l'angoissante possibilité de pouvoir est, elle aussi, un mouvement d'ouverture du champ transcendantal. Non pas cependant comme réduction à celui-ci, mais comme sa *production*. Contrairement au terme de réduction phénoménologique, lequel désigne le mouvement de montée des objets transcendants, de l'ego mondain, et du « vécu comme vécu de cette personne, inséré – fût-ce de façon

¹⁹⁷ M. Heidegger, *Etre et Temps*, *op. cit.*, p. 127

¹⁹⁸ Sur ce sujet, *cf. infra*.

tout-à-fait indéterminée – dans le temps objectif », ou encore, du monde ontico-existential et du *Dasein* qui y vit vers leurs conditions transcendantales de possibilité, le terme de production a été choisi pour désigner le mouvement de l'institution initiale de la condition transcendantale de possibilité de toute factualité.

[2.] Du côté cette fois-ci de Heidegger, ce premier point signifie que l'être-possible – pour peu qu'il dénote la condition transcendantale de possibilité de tout pouvoir-être, authentique ou inauthentique, c'est-à-dire, pour peu qu'il traduise *la condition transcendantale de possibilité de toute existence au monde* [a.], mais en même temps, et contrairement à l'angoissante possibilité de pouvoir, pour peu que l'être-possible ne découle pas d'une *propension* de *l'esprit entravé d'Adam* par le *re-jet* de l'angoisse dans un *fait transcendantal*, mais d'une *suspension* du *monde ontico-existential et du Dasein qui y vit* par le *projet factice* de l'angoisse à leur *champ transcendantal* [b.], autrement dit, pour peu qu'il présente la condition transcendantale de possibilité de toute existence au monde, sans cependant être naissance transcendantale [c.] – est la résultante de la suspension propre au s'angoisser lui-même à titre d'une *naissance mondaine*¹⁹⁹. Or, si la naissance mondaine est un véritable élément constitutif, à la fois de toute idéalité de l'étant intramondain, et donc, de celle du monde lui-même, ainsi que de toute idéalité de l'étant *Dasein*, c'est-à-dire, respectivement, du monde ontologico-catégorial et du pouvoir-être, et de toute factualité qui en dépend, à savoir, du monde ontico-existential et de toute possibilité factice d'existence [d.], si, par ailleurs, la naissance transcendantale est la condition transcendantale de possibilité de la naissance mondaine [e.], alors cette première est un véritable élément, cette fois-ci, *constructif*²⁰⁰ de cette deuxième.

[3.] Du côté toujours de Heidegger, ce premier point signifie également que l'étude de la naissance mondaine, dans la mesure où elle s'intéresse à l'origine primitive de l'existence au monde du *Dasein* [a.], sans pourtant s'occuper de la source ultime de

¹⁹⁹ Par conséquent, lorsque Henry prétend que la philosophie heideggerienne ne peut poser la question de la naissance, puisqu'elle brise « l'universalité présumée du sens de l'être » (M. Henry, « Phénoménologie de la naissance » in *Alter num.* 2, 1994 [*Temporalité et Affection*], p. 296), ce reniement repose, en réalité, sur l'affirmation, illusoirement heideggerienne, que « naître, [c'est] venir à l'être, entrer dans l'existence » (*Idem.*, p. 295). Dans un contexte heideggerien, naître ne serait ni venir à l'être, ni même, indistinctement, venir à l'être ou à l'existence, mais passer de celui-là, c'est-à-dire, de l'être-possible, à celle-ci en tant que au pouvoir-être.

²⁰⁰ « Constructif », au sens de la « phénoménologie constructive (« dialectique transcendantale »), [comme] totalité de toutes les théories phénoménologiques qui outrepassent la donnée réductive de la vie transcendantale [...] », autrement dit, la naissance et la mort (E. Fink, *Sixième Méditation Cartésienne. L'Idée d'une Théorie Transcendantale de la Méthode*, *op. cit.*, p. 63)

l'existentialité de l'existence en un fait transcendantal [b], autrement dit, dans la mesure où elle s'intéresse à l'origine primitive de l'existence au monde du *Dasein*, sans être une métaphysique de la facticité est l'étude de la naissance mondaine à titre d'une *ontologie de la naissance*.

[3. 1.] Du côté maintenant de Kierkegaard et de Heidegger, ce deuxième point signifie que pour autant que l'angoissante possibilité de pouvoir et l'être possible ressortent autant d'un *milieu ontologique adéquat à l'étant* vers et pour lequel leurs propension et suspension « inclinent » et suspendent ces angoissante possibilité de pouvoir et cet être-possible, que d'un *milieu ontologique qui lui est inadéquat*, notamment, le milieu « logique » et le milieu catégoriel [a.], pour autant que par ailleurs, l'angoissante possibilité de pouvoir, comme produit transcendantal de la propension dans l'esprit réalisé d'Adam est propension dans *le rapport au rapport* entre l'âme et le corps *qu'il est*, à la manière dont l'être-possible, comme résultante transcendantale de la suspension de tout pouvoir-être, authentique ou inauthentique est dans une relation d'*identité existentielle* avec la mondanéité même du monde, comme résultante transcendantale de la suspension du monde ontico-existential [b.], la métaphysique de la facticité et l'ontologie de la naissance qui en traitent sont, bien qu'à des niveaux différents, à la fois des sciences de l'être d'Adam et du *Dasein* et des sciences de l'être qui lui est étranger. Autant dire qu'elles sont des sciences de l'être en tant qu'être, à savoir, *des ontologies fondamentales*²⁰¹.

Ainsi, si la propension qui détermine l'activité de l'angoisse d'Adam et la suspension propre au s'angoisser du *Dasein* se sont tout d'abord révélées dans leurs différences essentielles, par la suite, la propension par le re-jet dans l'esprit d'Adam comme rapport au rapport entre l'âme et le corps qu'il est, dans la naissance transcendantale du fait transcendantal comme propension dans l'angoissante possibilité de pouvoir et la suspension par le projet factice dans l'identité existentielle de la mondanéité même du monde et de l'être-possible du *Dasein*, dans la naissance mondaine de la factualité mondaine se sont montrées dans une parenté encore plus profonde.

Cela étant dit, le champ transcendantal auquel la suspension distinctive du s'angoisser lui-même ouvrait s'était, en réalité, avéré être un champ transcendantal double et qui plus est, circulaire. En effet, si ce à quoi la réduction heideggerienne débouche n'est pas tant de l'être, mais une compréhension de celui-ci, alors la direction

²⁰¹ Sur ce sujet, cf. *infra*.

conditionnante qui part de l'être-possible pour aller vers le pouvoir-être, et donc, vers le projet factice de l'angoisse est doublé de sa direction conditionnante opposée, celle qui part du projet factice de l'angoisse, et donc, d'un certain pouvoir-être, pour aller vers l'être-possible.²⁰² Or, le champ transcendantal auquel la propension distinctive de l'angoisse d'Adam s'était, il aussi, dévoilé être un champ transcendantal double et en outre, circulaire. La direction conditionnante qui part des conditions réelles de possibilité du péché, et donc, de son effectivité réelle, pour aller vers ses conditions idéales de possibilité était également doublée de sa direction conditionnante inverse, celle qui part des conditions idéales de possibilité du péché, et donc, de son effectivité réelle, pour aller vers ses conditions réelles de possibilité. Autrement dit, si l'activité de l'angoisse d'Adam est une propension du re-jet dans l'esprit réalisé d'Adam, à savoir, dans la naissance transcendantale du fait transcendantal compris comme angoissante possibilité de pouvoir, de la même manière, cet esprit réalisé d'Adam, la naissance transcendantale du fait transcendantal entendu comme angoissante possibilité de pouvoir doit être, d'une manière ou d'une autre, la condition transcendantale de possibilité de l'activité de l'angoisse d'Adam.

Or, si chez Heidegger, cette double direction conditionnante est possible et même nécessaire, la raison en est que l'étant qu'elle concerne est un étant toujours déjà au monde. Ainsi, l'être-possible qui conditionne tout pouvoir-être, authentique ou inauthentique, c'est-à-dire, toute existence au monde, et partant, le projet factice de l'angoisse doit obligatoirement être conditionné par un projet factice de l'angoisse et partant, par un pouvoir-être, à savoir par une existence au monde. Chez Kierkegaard en revanche, cette double direction conditionnante concerne un étant qui précède le « toujours déjà », qui instaure « l'être-au-monde ». Par conséquent, comment admettre que l'effectuation de l'angoisse d'Adam puisse être un re-jet dans l'esprit réalisé d'Adam, à savoir, dans la naissance transcendantale du fait transcendantal entendu comme angoissante possibilité de pouvoir, autrement dit, comment admettre que l'effectuation de l'angoisse d'Adam puisse être le mouvement initial d'ouverture du fait transcendantal, tout en étant conditionné par celle-ci ? Plus loin encore : comment accepter que le re-jet dans l'esprit réalisé d'Adam peut être le mouvement primitif d'ouverture du fait transcendantal, qui doit conditionner autant ce re-jet dans l'esprit réalisé d'Adam, que tout projet factice en général ?

²⁰² Sur ce sujet, cf. *infra*.

En comprenant que la manière dont elle les conditionne est radicalement différente. La naissance transcendantale, entendue comme angoissante possibilité de pouvoir conditionne la naissance mondaine, compris comme être-possible, de même que tout pouvoir-être et tout projet factice, de la même manière, bien qu'à un niveau supérieur, dont cette naissance mondaine conditionne ces pouvoir-être et projet factice. Elle conditionne, au contraire, le re-jet dans l'esprit réalisé d'Adam, non pas au sens où elle le rend possible, mais au sens où elle le montre, rétrospectivement, comme ce qui l'a rendue possible. A l'inverse du conditionnement propre au re-jet dans l'esprit réalisé d'Adam, sa propension, le conditionnement propre à celui-ci se détermine comme *réention*. Contrairement au terme de *propension*, lequel désigne la sortie originiaire des parenthèses de l'esprit réalisé d'Adam, c'est-à-dire, son entrée primaire dans l'être, le terme de *réention* a été choisi pour désigner la préservation de cette même sortie originiaire, dans le dehors vers lequel elle se dirige.

Par conséquent, si l'activité de l'angoisse d'Adam, en tant que propension du re-jet dans l'esprit réalisé d'Adam, à savoir, dans la naissance transcendantale du fait transcendantal compris comme angoissante possibilité de pouvoir doit conditionner l'esprit réalisé d'Adam, tout en devant être conditionné par lui, cela est dû au fait que l'effectuation de ce premier mouvement conditionnant fait être ce deuxième mouvement conditionnant, mais que l'effectuation de ce deuxième mouvement conditionnant montre l'effectuation de ce premier mouvement conditionnant comme ayant toujours déjà eu lieu.

Or, si la naissance transcendantale, c'est-à-dire, l'angoissante possibilité de pouvoir conditionne la naissance mondaine, compris comme être-possible, de même que tout pouvoir-être et tout projet factice, de la même manière, bien qu'à un niveau supérieur, dont cette naissance mondaine conditionne ces pouvoir-être et projet factice, pour peu d'une part, que « *le comprendre [soit] l'être existentiel du pouvoir-être propre du Dasein lui-même* »²⁰³ et pour peu, d'autre part qu'« en tant qu'à chaque fois *mien*, le *pouvoir-être* [soit] libre pour l'authenticité ou l'inauthenticité ou l'indifférence modale des deux »²⁰⁴, naissance transcendantale et naissance mondaine sont toutes les deux, bien qu'à des degrés différents, des conditions transcendantales de possibilité de la mienneté et de la compréhension. En revanche, le re-jet dans l'esprit réalisé d'Adam,

²⁰³ *Idem.*, p. 127

²⁰⁴ M. Heidegger, *Etre et Temps*, *op. cit.*, p. 189

dans la mesure où « il a son moi hors de lui-même »²⁰⁵, dans la mesure où, en outre :

« [...] quand, dans la Genèse, Dieu dit à Adam : “ Mais tu ne mangeras pas des fruits de l’arbre du bien et du mal ”, il est clair qu’au fond Adam ne comprenait pas ce mot [...] Après les termes de la défense suivent ceux du jugement : “ tu mourras certainement ”. Ce que veut dire mourir, Adam naturellement ne le comprend point [...] »²⁰⁶

à savoir, pour autant que l’esprit endormi d’Adam et au sens proprement heideggerien de ces termes, n’est ni sien, ni par conséquent, capable de se projeter dans des possibilités factices de son être, ici, celle de la liberté et celle de la mort, le re-jet dans l’esprit réalisé d’Adam doit donc relever d’une pré-mienneté et d’une incompréhension²⁰⁷.

Ainsi, si l’activité de l’angoisse d’Adam est *propension* par le re-jet dans l’esprit réalisé d’Adam comme rapport au rapport entre l’âme et le corps qu’il est, dans la *naissance transcendantale* du fait transcendantal, comme propension dans l’*angoissante possibilité de pouvoir* [1.], si celle-ci aboutit autant à une *production* qu’à une

²⁰⁵ S. Kierkegaard, *Le Concept de l’Angoisse*, *op. cit.*, p. 204

²⁰⁶ *Idem.*, p. 204-205 ; Et Kierkegaard d’ajouter : « on n’a donc qu’à supposer qu’Adam s’est parlé à lui-même. Par là tombe cette imperfection du récit qu’un autre parle à Adam de ce qu’il ne comprend pas. » (*Idem.*, p. 206). De même : « reste maintenant le serpent [...] J’aime mieux avouer tout net que je n’arrive pas à accrocher une idée bien précise à son sujet. La difficulté avec le serpent est d’ailleurs toute autre ; dans ce récit en effet la tentation vient du dehors, ce qui est contraire à la doctrine de la Bible [...] » (*Idem.*, p. 208). Ainsi, le fait d’exclure Dieu, autant que le diable des analyses ontologiques de la naissance transcendantale, ne prouve certes pas qu’elles sont des analyses « laïques » (sur ce sujet, *cf. infra.*), mais du moins signifie-t-il qu’elles sont des analyses immanentes à la nature humaine.

Par la suite, les développements de Henry, selon lesquels « [...] d’ores et déjà, avant nous, depuis toujours, au commencement et comme ce Commencement même, une Vie absolue (la Vie unique et absolue de Dieu, qui n’est autre que cette Vie unique et absolue) est venue en soi en s’éprouvant soi-même dans l’épreuve pathétique du Premier Soi vivant [...] » (M. Henry, *Incarnation*, *op. cit.*, p. 123) ne s’appliquent pas à Kierkegaard. Le vivant kierkegaardien, y compris et même surtout le premier de tous, ne vient pas de la vie, mais de lui-même.

²⁰⁷ Par conséquent, l’interprétation des conditions de possibilité réelles du péché d’Adam, à savoir, de l’effectuation de son angoisse, comme un existentiel individualisé, comme un existentiel appartenant à une existence singulière (sur ce sujet, *cf. infra.*), n’était honnête qu’à moitié. Si cette interprétation permet de résoudre l’épineux problème du passage entre la structure de la mienneté et le fait empirique que le *Dasein* soit à chaque fois mien, dans le cas plus large d’un homme quelconque, cela est certes dû à sa situation d’intermédiaire entre mienneté et mien, mais dans le cas plus particulier de l’esprit réalisé d’Adam, en tant fait transcendantal lequel dénote la communauté indistincte entre cette mienneté et ce mien, ou encore, dans le cas de l’esprit entravé d’Adam lequel désigne un non encore mien qui rend cette communauté possible – cela est dû à leur situation de condition transcendantale de possibilité de la différence entre mienneté et mien.

construction [2.], et si son re-jet est *pré-mien* dans *l'in-compréhension* [3.] ; si le s'angoisser est *suspension* par le *projet factice* dans l'identité existentielle de la mondanéité même du monde et de l'être-possible du *Dasein*, dans *la naissance mondaine* de la factualité mondaine, comme suspension dans l'être-possible [1.], si celui-ci aboutit autant à une *réduction* qu'à une *constitution* [2.], et si son projet est mien dans la compréhension [3.], alors tant du côté du contenu d'application de leur identité structurale, que du côté de la direction de déploiement de leur fonctionnement, l'angoisse d'Adam et celle du *Dasein* sont dans un rapport de double inversion, mais aussi, dans un rapport de décalage :

Adam					
Conditions réelles de possibilité	Péché	Conditions idéales de possibilité	↓		
1. Re-jet			Dasein		
		2. Naissance transcendante	Etre-possible	Projet factice	Pouvoir-être
		3. Angoissante possibilité de pouvoir	1. Condition transcendante de la possibilité du pouvoir-être, et partant du projet factice		1. Pouvoir-être
			2. Naissance mondaine		2. Etre-au-monde
4. Pré-mien ; incompréhension		4. Communauté transcendante de la mienneté et du mien ; condition transcendante de la compréhension	3. Etre-possible		3. Pouvoir-être
		4. Condition transcendante de possibilité de la mienneté et de		4. mien ; compris	

la compréhension		
---------------------	--	--

L'étude comparative, telle que menée depuis le début de ce travail avait pour but de montrer que à la fois côté de leur méthode et du côté de la « chose même en question », les développements kierkegaardiens du Concept de l'Angoisse et ceux proposés par Heidegger dans Etre et Temps témoignent d'une certaine communauté d'inspiration. Ainsi, l'ontologie herméneutique, transcendantale et historique de l'angoisse d'Adam²⁰⁸ et l'analytique herméneutique et transcendantale de l'angoisse du *Dasein* se sont avérées présenter un certain nombre de caractéristiques fondamentales, lesquelles, sans être identiques, se sont dévoilées entretenir une relation tout-à-fait particulière. Ces caractéristiques fondamentales consistent, on l'a vu, dans le fait d'avoir pratiqué une suspension, ou encore, une propension phénoménologique, dans le fait, ensuite, d'avoir opéré une réduction et une production phénoménologique, et le fait, enfin, d'avoir ouvert l'accès direct à un champ transcendantal constitutif et un champ métaphysique constructif. De son côté leur relation consiste en un rapport entre un conditionné et ses conditions, transcendantales ou métaphysiques de possibilité.

Cela étant dit, cette étude comparative avait également pour but de montrer que du fait de cette affinité, tant sur le plan de la méthode que sur le plan de la « chose même en question », les développements kierkegaardiens du Concept de l'Angoisse et ceux proposés par Heidegger dans Etre et Temps sont susceptibles d'un enrichissement mutuel. A présent, cet enrichissement mutuel commence enfin à prendre une forme déterminée. Il consiste en la délimitation, et plus loin, en la réalisation d'une métaphysique de la facticité, comprise comme science de la naissance transcendantale de l'homme, ou encore, d'une ontologie de la naissance, entendue comme science de sa naissance mondaine. Cette métaphysique de la facticité et cette ontologie de la naissance devraient toutes les deux s'accomplir comme des sciences de l'être en tant qu'être, à savoir, comme des ontologies fondamentales.

²⁰⁸ Sur ce sujet, cf. *infra*.

Leur parenté acquise, et une collaboration entre les deux, en ce qui concerne certains de leurs aspects jusqu'alors écartés, une partie de leur contenu pour le moment indéfini, ainsi que des exemples d'usages extérieures de ces aspects et contenu, peuvent enfin être esquissés.

Conclusion.

Esquisses pour une ontologie fondamentale

Une science du néant – c'était, l'on s'en souvient, le point de départ de notre recherche – devait nécessairement s'incarner comme phénoménologie du néant. Celle-ci, l'on s'en souvient également, devait à son tour s'enraciner dans une analytique de l'angoisse. Cette analytique de l'angoisse était fondée sur une comparaison entre certains éléments du Concept de l'Angoisse et certains éléments d'Etre et Temps, ainsi que sur un projet de leur enrichissement mutuel. Elle comportait trois moments.

Le premier moment de l'analytique de l'angoisse, correspondant à la première partie de ce travail, consistait en une interprétation existentielle de la philosophie métaphysique du Concept de l'Angoisse, tant du côté de sa méthode, que du côté de « la chose même en question ». Du côté de sa méthode, cette interprétation existentielle a été accomplie par deux voies, lesquelles, se sont présentées dans un versant négatif et dans un versant positif. Premièrement et dans son versant négatif, elle a été effectuée à travers le refus kierkegaardien vis-à-vis de Hegel, semblable au refus heideggerien vis-à-vis de Husserl, de commencer une science du péché par une description tronquée d'une factualité fautive. Dans son versant positif, elle a été réalisée par l'étude de la concurrence des disciplines éthiques, psychologiques et dogmatiques par rapport à leur capacité de proposer un examen complet du péché de l'homme. Deuxièmement, et dans son versant négatif, cette interprétation existentielle a été effectuée à travers l'exigence kierkegaardienne contre Hegel, proche de l'exigence heideggerienne contre Husserl, d'une redéfinition de la teneur de toute description, et partant, d'une redéfinition de l'extension de toute factualité – d'une part, et à travers la sollicitude kierkegaardienne et heideggerienne, d'une explication de cette description factuelle quant à ses conditions de possibilité – d'autre part. Dans son versant positif, elle a été réalisée par la détermination de l'effort commun des sciences éthiques, psychologiques et dogmatiques comme un effort de description existentielle du péché, fournie par l'éthique – d'une part, et comme un effort d'une explication transcendantale, herméneutique et historique du péché, fournie par la psychologie et la dogmatique – d'autre part. Du côté de « la chose même en question », cette interprétation existentielle était également esquissée de deux manières. Premièrement, elle a été esquissée à travers le basculement de la problématique du Concept de l'Angoisse de son questionné, c'est-à-dire, du thème du péché, ou encore, de celui de péché originel, à la problématique de son interrogé, à savoir d'Adam, ainsi que par le dévoilement d'Adam comme l'*a priori* de l'incarnation historique d'un individu, l'*a priori*, ensuite, de l'incarnation historique du genre humain que par là-même il fonde, tout en y participant toujours déjà, et l'*a priori*, enfin, du

rapport réciproque qu'un tel individu et un tel genre entretiennent. Deuxièmement, elle a été annoncée par le décalage de la problématique du Concept de l'Angoisse de son interrogé, d'Adam comme fait transcendantal de l'inscription historique d'un individu, comme fait transcendantal de l'incarnation historique de l'humanité toute entière, dont il fait toujours déjà partie, et troisièmement, comme fait transcendantal de la relation réciproque qu'un tel individu et un tel genre entretiennent, à son demandé, l'angoisse d'Adam, comme condition transcendantale de possibilité de la factualisation d'Adam, comme fait transcendantal triple.

Ainsi, le deuxième moment de l'analytique de l'angoisse, correspondant à la deuxième partie de ce travail a commencé avec une étude de l'angoisse, laquelle, dans Le Concept de l'Angoisse, a été posée comme la condition transcendantale de possibilité de la factualisation d'Adam, en tant que fait transcendantal triple. Si le premier moment de ce travail consistait en une lecture existentielle de la philosophie métaphysique du Concept de l'Angoisse, le deuxième moment de l'analytique de l'angoisse, ciblait au contraire, une interprétation métaphysique, au sens d'une interprétation métaphénoménologique, de la philosophie existentielle d'Etre et Temps. Il était constitué de quatre points. Tout d'abord, l'angoisse kierkegaardienne et l'angoisse heideggerienne ont été abordées à travers leur caractéristique fondamentale qui est d'avoir du néant, ou plutôt, le néant, pour objet, ou encore – pour devant-quoi. A partir de cette caractéristique fondamentale, l'angoisse heideggerienne a été saisie comme opérateur d'une suppression conservatrice du monde ontico-existential et du pouvoir-être du *Dasein*. Ensuite, la suppression conservatrice a été à son tour qualifiée de suspension phénoménologique du monde ontico-existential et du pouvoir-être du *Dasein*, sur fond de leur résistance à cette suspension. La suspension phénoménologique a de son côté été déterminée comme première étape d'une réduction phénoménologique du monde ontico-existential et du pouvoir-être du *Dasein*, sur fond de leur irréductibilité à cette réduction. Par conséquent, le champ transcendantal ouvert par la réduction phénoménologique, c'est-à-dire, le monde ontologico-existential comme condition transcendantale de possibilité du monde ontico-existential, et l'être-possible, comme condition transcendantale de possibilité du pouvoir-être, et partant, du projet factice de l'angoisse s'est avéré doublé d'un champ transcendantal resté ouvert malgré la réduction phénoménologique, à savoir, le projet factice de l'angoisse, et partant, un certain pouvoir-être, comme condition transcendantale de possibilité de l'être-possible. Enfin, le champ transcendantal ouvert par la réduction phénoménologique, le monde ontologico-

existentiel dans son identité existentielle avec l'être-possible s'est montré comme le site d'un véritable élément constitutif de l'existence du monde ontico-existential et du *Dasein* qui y vit.

De la sorte, si le premier moment de l'analytique de l'angoisse s'était concentré sur une interprétation existentielle de la philosophie métaphysique du Concept de l'Angoisse, si, le deuxième moment de l'analytique de l'angoisse s'était focalisé sur une interprétation métaphysique, au sens d'une interprétation méta-phénoménologique, de la philosophie existentielle d'Etre et Temps, le troisième moment de ce travail a cherché à combiner ces deux, dans le mouvement d'une répétition générale. Cette répétition souhaitait investir dans la problématique de l'angoisse d'Adam les résultats de la première et la deuxième partie, et notamment, les deux aboutissements majeurs, c'est-à-dire, l'angoisse d'Adam, comme condition transcendantale de possibilité de sa factualisation à titre de fait transcendantal triple – d'une part et l'identité existentielle du monde ontologico-existential et de l'être-possible, en tant que site d'un véritable élément constitutif de l'existence du monde ontico-existential et du *Dasein* qui y vit – d'autre part. Ainsi, le troisième moment de ce travail a débuté en suivant le même ordre que son deuxième moment. Premièrement, et à l'opposé de l'angoisse du *Dasein*, l'angoisse d'Adam est apparue comme opérateur d'une propension dans la factualité du fait transcendantal. Par conséquent et deuxièmement, elle s'est dévoilé comme production de la transcendantalisation du fait transcendantal, c'est-à-dire, du champ transcendantal comme condition transcendantale de possibilité de tout pôle « objectif », tel le monde ontico-existential et de tout pôle subjectif, tel le pouvoir-être. Enfin dernièrement, ce champ transcendantal s'est donné comme le site d'un véritable élément constructif, et constructif, de l'élément constitutif de l'existence du monde ontico-existential et du *Dasein* qui y vit.

Ainsi, en partant de l'investissement des deux conclusions des deux premières parties dans les trois points de la troisième partie, l'objectif ultime de ce travail était de fournir une comparaison fructueuse Le Concept de l'Angoisse et Etre et Temps, dans un enrichissement mutuel. Cet enrichissement mutuel était censé réunir l'élément constructif de l'existence du monde ontico-existential et du *Dasein* qui y vit et son élément constitutif autour de l'inauguration d'une problématique nouvelle : celle de la naissance.

Le premier dessein de ce travail était donc de montrer que si une science du néant ne peut que s'incarner comme phénoménologie du néant, et si celle-ci ne peut

que s'enraciner dans une analytique de l'angoisse, cette analytique de l'angoisse peut se déborder vers une science de la naissance. Autrement dit, que la science du néant est nécessairement science de la naissance.

Or, l'élaboration de l'élément constructif de l'existence du monde ontico-existential et du *Dasein* qui y vit, sous le titre de naissance transcendante du premier, et l'élaboration de leur élément constitutif sous le titre de naissance mondaine du *Dasein*, en tant que traitées, respectivement, par une métaphysique de la facticité, et par une ontologie de la naissance, se sont dévoilées être des élaborations propres à une ontologie fondamentale.

Le deuxième dessein de ce travail était donc de montrer que toute science du néant, pour peu qu'elle soit phénoménologie du néant, et donc, avec elle, toute analytique de l'angoisse, pour peu qu'elle rend possible une métaphysique de la facticité ou une ontologie de la naissance – sont des ontologies fondamentales.

Maintenant, telle qu'elle a été conduite depuis le commencement de cet examen, l'analytique de l'angoisse, autant kierkegaardienne que heideggerienne n'a pas manqué de négliger un de ses aspects fondamentaux. Cet aspect est le temps. Concernant celui-ci, comme d'ailleurs tout le reste, l'étude élaborée dans le Concept de l'Angoisse et celle proposée dans Etre et Temps présentent à la fois des similitudes incontestables, et une possibilité de complétudes réciproques. Leurs similitudes incontestables se trouvent du côté de leur étude du phénomène du temps en général. La possibilité de complétude réciproque, en revanche, se trouve du côté de leur étude du phénomène du temps, dans le cas plus particulier de l'angoisse.

Ainsi, la première partie du premier amendement, certes, non exhaustif, à la conclusion de ce travail comportera une ébauche de l'accord, kierkegaardien et heideggerien, sur le rejet radical d'une interprétation du phénomène du temps originaire comme éternité, mais elle comportera également une ébauche de leur accord, sur le refus plus subtil, du rejet radical d'une interprétation du phénomène du temps originaire comme « présent infini vide ». La deuxième partie du premier amendement, lui aussi, non exhaustif, à la conclusion de ce travail montrant le chemin, comportera une indication vers un possible traitement partagé du phénomène du temps dans le cas plus particulier de l'angoisse.

La première partie du deuxième amendement aux résultats de ce travail consistera en une esquisse de la collaboration entre métaphysique de la facticité et de l'ontologie de

la naissance, en tant qu'ontologies fondamentales quant à leur contenu. Or, dans la mesure où le développement de la temporalité de l'angoisse relève de l'analytique de l'angoisse, laquelle, prend son point de départ dans la phénoménologie du néant et s'achève comme métaphysique de la facticité et ontologie de la naissance, c'est-à-dire, comme ontologie fondamentale, le développement de la temporalité de l'angoisse doit également se refléter sur ces quatre. Par conséquent, la deuxième partie du deuxième amendement aux résultats de ce travail englobera une adjonction à cette collaboration esquissée des deux ontologies fondamentale quant à leur contenu, de la temporalité de l'angoisse.

Enfin, le troisième amendement aux résultats de ce travail proposera une ébauche d'une ouverture possible des deux ontologies fondamentales à d'autres sciences non-philosophiques. Il montrera des exemples de voies pour leur application dans le domaine d'autres disciplines, ainsi que l'utilité que de telles voies d'application pourrait présenter pour celles-ci.

Concernant tout d'abord la première partie de notre premier amendement, notons que, bien que souvent ignoré en tant que tel, Le Concept de l'Angoisse est le texte qui comporte l'étude kierkegaardienne la plus complète du phénomène du temps.

La première caractéristique que Kierkegaard attribue au phénomène du temps est sa différence radicale avec le phénomène de l'espace. En effet, « l'instant se révèle alors comme cet être étrange (*ἄτοπον*, le mot grec est ici excellent) »²⁰⁹. A partir de cette première caractéristique du phénomène du temps, Kierkegaard en dégage deux qualificatifs négatifs. D'une part, le phénomène du temps est le parfait contradictoire de celui de l'éternel :

« [la synthèse du temporel et de l'éternel] n'a que deux facteurs : le temporel et l'éternel.
Où est ici le tiers ? Et s'il n'y en a pas, au fond il n'y a pas de synthèse, puisqu'une

²⁰⁹ S. Kierkegaard, Le Concept de l'angoisse, *op. cit.*, p. 249. En effet, la notion d'« *ἄτοπον* » signifie ce qui est extraordinaire, étrange, voire - insensé. Néanmoins, si cette notion en vient à prendre ces diverses dénnotations, ce n'est qu'à cause du fait qu'originellement, elle est employée pour désigner ce qui n'est pas à sa place, ou encore, ce qui n'a pas de place, à savoir, ce qui est aspatial.

synthèse contradictoire ne peut s'achever comme synthèse sans un tiers, car le fait, pour elle, d'être une contradiction énonce précisément son inexistence. »²¹⁰

Par conséquent et d'autre part, le phénomène du temps, plutôt que d'être « imaginé » tel, est le parfait contradictoire du présent infini vide :

« si dans la succession infinie du temps on savait en effet où trouver pied, c'est-à-dire, dans un présent qui fût départageant, la division serait juste. Mais du fait même que tout moment, comme la somme des moments, est un avancement (un défiler), aucun d'eux n'est un présent, et en ce sens il n'y a dans le temps ni présent, ni passé, ni futur. Si l'on croit pouvoir maintenir cette division, c'est parce qu'on *spatialise* un moment – mais on a par là arrêté la succession infinie – c'est parce qu'on a fait intervenir l'imagination, qu'on imagine le temps au lieu de le penser. Mais, même ce faisant, on est dans l'erreur, car même pour l'imagination la succession infinie du temps est un présent infini vide. (Ce qui est la parodie de l'éternel). »²¹¹

Ainsi, si Heidegger récuse l'interprétation bergsonienne selon laquelle, par rapport au temps originaire, « le temps publié » n'est qu'un temps spatialisé :

« tout aussi peu doit-on chercher l'élément ontologico-existentially essentiel de la *mesure* du temps dans le fait que le “ temps ” daté est numériquement déterminé à partir d'étendues *spatiales* et du changement de lieu d'une chose spatiale. Bien plutôt le point ontologiquement décisif se trouve-t-il dans la *présentification* spécifique qui rend la mesure possible. La datation à partir du sous-la-main “ spatial ” est si peu une spatialisation du temps que cette prétendue spatialisation ne signifie rien d'autre que la présentification de l'étant sous-la-main en chaque maintenant et pour tout un chacun en sa présence »²¹²,

il s'accorde néanmoins avec Kierkegaard pour soutenir d'une part, que le temps originaire, est le parfait antipode du concept d'éternité :

²¹⁰ *Idem.*, p. 251

²¹¹ *Idem.*, p. 252.

²¹² M. Heidegger, *Etre et Temps*, *op. cit.*, p. 312

« [le] concept traditionnel de l'éternité, prise au sens du « maintenant fixe » (*nunc stans*), [est] puisé dans la compréhension vulgaire du temps et dans une orientation sur l'idée de l'être-sous-la-main " constant " »²¹³

plutôt que d'être « intuitionné » tel, est le parfait antipode du phénomène du maintenant :

« il se révèle du même coup que le temps est principalement compris à partir du maintenant, et cela tel qu'il est trouvable par le pur intuitionner. Il n'est pas besoin d'une élucidation circonstanciée pour montrer que *Hegel*, avec cette interprétation du temps, se meut résolument dans la direction de la compréhension vulgaire du temps. »²¹⁴

Ainsi, le phénomène du temps du Concept de l'Angoisse et le phénomène du temps d'Etre et Temps sont également susceptibles d'une confrontation fructueuse.

Telle serait en tout cas, la première piste d'exploration que les résultats de ce travail permettent d'envisager.

Concernant maintenant la deuxième partie de notre premier amendement, remarquons qu'en dehors de ces deux accords sur le phénomène du temps en général, il semble que les interprétations kierkegaardienne et heideggerienne du phénomène du temps, dans le cas plus particulier de l'angoisse divergent d'une manière importante. En effet, si pour Kierkegaard, « l'angoisse est l'instant dans la vie de l'individu »²¹⁵, c'est-à-dire, qu'elle se donne, à ce qu'il semble, comme relevant du présent, selon Heidegger, « l'angoisse s'angoisse pour le *Dasein* nu, en tant que jeté dans l'étrang(èr)eté [...] la temporalité spécifique de l'angoisse [...] se fonde donc originellement dans l'être-été »²¹⁶, à savoir, qu'elle se montre, selon toute apparence, comme relevant du passé.

Cela étant dit, dans la mesure où cette angoisse comme instant dans la vie de l'individu, n'est autre l'angoisse dans la « vie » d'Adam, c'est-à-dire, qu'elle n'est autre que la propension du re-jet dans l'esprit réalisé d'Adam, à savoir, dans la naissance

²¹³ *Idem.*, p. 318

²¹⁴ *Idem.*, p. 321

²¹⁵ S. Kierkegaard, Le Concept de l'angoisse, *op. cit.*, p. 249

²¹⁶ M. Heidegger, Etre et Temps, *op. cit.*, p. 263

transcendantale du fait transcendantal compris comme angoissante possibilité de pouvoir, l'instant qui la caractérise temporellement, ne devrait-il pas désigner un passé encore plus passé, un *plus quam perfectum*, que l'angoisse du *Dasein*, en tant que suspension du monde ontico-existential et du *Dasein* qui y vit par le projet factice de l'angoisse, dans la naissance mondaine du monde ontico-existential et du *Dasein* qui y vit, entendu comme être-possible ?

De fait,

« si, maintenant l'on veut se servir de l'instant pour définir le temps, et que l'instant signifie la pure élimination abstraite du passé et de l'avenir et qu'on lui fasse ainsi signifier le présent, alors l'instant n'est précisément pas le présent, car l'intermédiaire, pensé dans l'abstrait pur entre le passé et l'avenir, n'existe pas. Mais cela montre que l'instant n'est pas une pure catégorie de temps, puisque le propre du temps est seulement de passer ; aussi le temps, s'il faut le définir par quelque catégorie s'y révélant, est du passé. Si par contre le temps et l'éternité doivent se toucher, ce ne peut être que dans le temps, et nous voilà devant l'instant. »²¹⁷

autrement dit, si l'instant doit déterminer le temps comme essentiellement passé, peut donc être pensé comme passé, mais si par ailleurs, l'instant doit déterminer le temps en tant que passé, autant que l'éternité en tant qu'atemporelle, ne désigne-t-il alors pas, à la manière de l'angoissante possibilité de pouvoir, laquelle désignait une archi-unité du logique et du réel, d'où seulement la différence entre les deux, et donc, le réel pouvait naître, une archi-unité de l'éternité et du temps, un archi-passé d'où seulement la différence entre les deux, et donc, le temps lui-même peut advenir ?

Telle serait une deuxième piste d'exploration que les résultats de ce travail permettent de poursuivre.

Par ailleurs, lorsque dans ses trois célèbres notes de bas de page, Heidegger avait proclamé que l'œuvre kierkegaardienne est une œuvre non existentielle, à savoir, qu'elle est une œuvre correctement existentielle, mais erronément catégorielle, la raison en était qu'elle avait à la fois fourni des descriptions exactes du phénomène de l'angoisse, du problème de l'existence humaine et du phénomène de l'instant, et qu'elle en avait

²¹⁷ S. Kierkegaard, Le Concept de l'angoisse, *op. cit.*, p. 249

proposé une explication s'inscrivant directement dans l'ontologie trompeuse d'une tradition frappée par l'oubli²¹⁸. Cela étant dit, lorsque Heidegger avait simultanément avoué que le Concept de l'Angoisse était une exception quant aux œuvres correctement existentielles, mais erronément catégorielles, j'avais suggéré que puisque Le Concept de l'Angoisse lie d'une manière inextricable le phénomène de l'angoisse, le problème de l'existence humaine et le phénomène de l'instant, l'exception que Heidegger lui accorde était susceptible de se retourner contre les trois jugements les concernant, et partant, contre l'évaluation heideggerienne de l'oeuvre de Kierkegaard, en son ensemble.

Depuis, le caractère exceptionnel, c'est-à-dire, existentiel du Concept de l'Angoisse, celui du phénomène de l'angoisse et du problème de l'existence humaine, ainsi que celui de la relation que ces deux entretiennent a été esquissé. A présent, il apparaît en outre que ce caractère exceptionnel peut s'étendre au phénomène de l'instant, autant qu'à la relation qu'il entretient avec phénomène de l'angoisse et du problème de l'existence humaine.

Telle serait une troisième piste que les résultats de ce travail permettent d'ouvrir.

Pour ce qui est à présent de la première partie de notre deuxième amendement, si l'analytique de l'angoisse était effectivement amenée à se poursuivre dans une métaphysique de la facticité, comme analytique de la naissance transcendante et dans une ontologie de la naissance, comme analytique de la naissance mondaine, c'est-à-dire, dans des ontologies fondamentales, le statut ces trois nouvelles analytiques, ainsi que le statut de leur questionnement propre est resté purement formel. Quel possible contenu pourraient-elles donc abriter ?

Dans probablement le seul texte ayant le mérite de s'être posé la question d'une analytique de naissance dans l'analytique existentielle Haar soutient :

« la naissance comme la mort abritent la finitude, la limite. Mais Heidegger efface ainsi la spécificité de la limite natale. Car la naissance n'a plus seulement une face tournée vers

²¹⁸ Sur ce sujet, *cf. infra*.

nous. L'autre côté de la naissance, c'est sa face antérieure qui plonge vers les parents, l'hérédité, (ce que la biologie comprend sous le concept de " programme génétique "), à la fois qui " descend " vers toute la lignée des êtres vivants aussi bien que vers le génériquement humain que nous prolongeons et qui nous " monte " en nous sous la forme des dons, des talents " naturels ", des dispositions " innées " (que l'analytique ignore au profit des possibilités fournies par le monde). En faisant de la naissance une possibilité d'être jeté *au monde*, elle oublie que la naissance n'est nullement un commencement ex nihilo. Elle oublie l'enracinement du *Dasein* dans la vie. Le parental, qui est inclus dans le natal et qui ne se limite pas à la gestation, c'est la vie toute entière depuis ses formes primitives, la vie qui continue de vivre en nous. Cet autre côté de la naissance, sa face obscure, le symétrique de l'au-delà, moins fermé que lui cependant, la primitivité vitale en nous, l'analytique l'exclut, sans même l'apercevoir, Elle l'ignore. »²¹⁹

Ainsi, Haar détermine la teneur d'une analytique de la naissance, telle qu'elle devrait être pensée à l'intérieur d'une analytique existentielle, tout en étant ignoré par celle-ci, comme une discipline censée aborder des thèmes tels que l'origine parentale du *Dasein*, son hérédité, le rapport qu'il entretient avec d'autres êtres vivants, sa relation au genre humain, ses talents naturels, ses dispositions innées. Cela étant dit, Haar oublie de préciser qu'une telle analytique de la naissance ne peut aucunement être pensée à l'intérieur d'une analytique existentielle. Si une telle analytique existentielle est de fait exclue de l'analytique existentielle, cela est dû non pas au fait que celle-là soit « l'ignoré » par celle-ci, mais au fait qu'elle lui soit opposée par principe.

Par principe, en effet, puisque tout ce que cette analytique de la naissance pourrait avoir comme objet, « l'origine parentale du *Dasein* », son « hérédité », « le rapport qu'il entretient avec d'autres êtres vivants », sa « relation au genre humain », ses « talents naturels », ses « dispositions innées », relève du cadre des modes d'êtres catégoriaux d'un étant sous-la-main. Une telle analytique de la naissance exige à ce que l'étant *Dasein* soit considéré à travers d'autres étants qui ont le mode d'être du sous-la-main, tels ses gènes²²⁰, comme partie d'un ensemble sous-la-main d'étants²²¹, tel le genre

²¹⁹ M. Haar, *Heidegger et l'Essence de l'Homme*, *op. cit.*, p. 77

²²⁰ « Existenciaux et catégories sont les deux formes fondamentales possibles de caractères d'être. L'étant qui leur correspond requiert une guise d'interrogation primaire à chaque fois distincte : l'étant est un *qui* (existence) ou un *quoi* (être-sous-la-main au sens le plus large). » (M. Heidegger, *Etre et Temps*, *op. cit.*, p. 56)

²²¹ Que Heidegger aurait déterminé le genre humain comme « un ensemble sous-la-main d'étants » – ce

humain, en référence à d'autres étants qui ont le mode d'être de la « vie »²²², tels les autres vivants, par rapport à d'autres étants qui ont le mode d'être de la « nature »²²³, telles ses propriétés naturelles, ou encore, via d'autres étants qui ont le mode d'être du

qui ne veut pas nécessairement dire qu'il est un ensemble sous-la-main d'étants qui ont eux-mêmes le mode d'être du sous-la-main – cela devient évident en combinant deux exemples donnés au sujet de l'interprétation de la mort du *Dasein* comme excédent. Au sujet d'une dette, Heidegger parle en effet d'un « ensemble à portée-de-la-main d'étants » : « en effet, par rapport à quel type d'étant parlons-nous d'excédent ? L'expression désigne ce qui certes “ appartient ” à un étant, mais fait encore défaut. L'excéder comme faire-défaut se fonde dans une appartenance. Est en excédent, par exemple, le reste d'un règlement encore à percevoir. Ce qui est excédent n'est pas encore disponible. La liquidation de la “ dette ” en tant que levée de l'excédent signifie la “ rentrée ”, c'est-à-dire l'arrivée successive du reste, rentrée par laquelle le ne-pas-encore est pour ainsi dire comblé, jusqu'à ce que la somme due soit “ réunie ”. Par suite, être en excédent veut dire : le ne-pas-encore-être-ensemble de ce qui se coappartient. Ce qui implique ontologiquement le non-être-à-portée-de-la-main d'éléments manquants de même mode d'être que les éléments déjà à-portée-de-la-main, lesquels, quant à eux, ne modifient point leur mode d'être du fait de la rentrée du reste. Le non-ensemble subsistant est éliminé par un assemblage cumulatif. *L'étant où quelque chose est encore en excédent a le mode d'être de l'à-portée-de-la-main.* Cet ensemble, ou le non-ensemble fondé sur lui, nous le caractérisons comme *somme*. » (*Idem.*, p. 195). Au sujet du dernier quartier de la lune, Heidegger parle au contraire d'un « ensemble *sous-la-main* d'une totalité d'étant » : « on pourra dire par exemple : pour la lune, le dernier quartier est encore en excédent, jusqu'à ce qu'elle soit pleine. Le ne-pas-encore diminue avec la disparition de l'ombre qui le recouvre ? Néanmoins, la lune est alors toujours déjà sous-la-main en tant que totalité. Abstraction faite de ce que la lune, même pleine, ne peut jamais être *totalemment* saisie, le ne-pas-encore ne signifie ici nullement un ne-pas-encore-être-ensemble des parties qui lui appartiennent, mais il concerne uniquement la *saisie* percevante. » (*Idem.*, p. 196).

²²² D'après cette unique mention dans *Etre et Temps*, et en dehors de toutes les critiques que Heidegger adresse à Dilthey concernant l'insuffisante détermination ontologique de la « vie », il semble qu'à côté du mode d'être *Dasein*, le mode d'être à-portée-de-la-main et le mode d'être sous-la-main, il existe bel et bien un mode d'être « vie » : « dans le mourir des autres peut être expérimenté le remarquable phénomène d'être qui se laisse déterminer comme virage d'un étant du mode d'être du *Dasein* (ou de la vie) au ne-plus-être-Là. » (*Idem.*, p. 192).

²²³ De la même manière, selon cette unique mention dans *Etre et Temps*, mis à part toutes les objections que Heidegger adresse à Descartes au sujet de sa mésinterprétation de l'étant à-portée-de-la-main comme nature étendue : « toutefois, tout être-sous-la-main n'est pas être-sous-la-main chosique. La “ nature ” qui nous “ environne ” et nous “ embrasse ” est sans doute de l'étant intramondain, mais elle ne manifeste ni le mode d'être de l'être-à-portée-de-la-main ni celui du sous-la-main selon la guise de la “ choséité naturelle ”. » (*Idem.*, p. 172).

Cependant, dans le cas de la saisie de la nature comme mode d'être à part entière, Heidegger reste fort hésitant. Tantôt elle est un étant intramondain, tantôt un cas limite de l'étant intramondain : « la nature, entendue de manière ontologico-catégoriale, est un cas-limite de l'étant intramondain possible » (*Idem.*, p. 71). Tantôt elle a un mode d'être différent du mode d'être à-portée-de-la-main et du mode d'être sous-la-main, au sens du mode d'être de l'à-portée-de-la-main coupée de sa « destination » primaire, tout en étant un autre type du mode d'être sous la main, tantôt elle est un mode d'être à-portée de la main ou un mode d'être sous-la-main, au sens du mode d'être de l'à-portée-de-la-main coupée de sa « destination » primaire, tout en étant, par ailleurs, autre chose : « avec la découverte du “ monde ambiant ” vient à notre rencontre une “ nature ” ainsi découverte. Il peut être fait abstraction de son mode d'être en tant qu'étant à-portée-de-la-main, elle-même peut n'être découverte et déterminée que dans son pur être-sous-la-main. Mais à une telle découverte de la nature demeure également retirée la nature comme ce qui “ croit et vit ”, qui nous assaille, nous captive en tant que paysage. Les plantes du botaniste ne sont pas les fleurs du sentier, les “ sources ” géographiquement situées d'un fleuve ne sont pas sa “ source jaillissante ”. » (*Idem.*, 75).

Dasein, tels ses parents. L'analytique existentielle, en revanche, exige à ce que l'étant *Dasein* soit considéré à partir de lui seul, et en tant qu'étant qui a le mode d'être de l'existence.

Or, si l'analytique existentielle est radicalement étrangère à une telle analytique de la naissance, l'ontologie de la naissance comprise comme ontologie fondamentale, en tant que rendue possible par une analytique de l'angoisse, et, en dernière instance, par cette analytique existentielle même, est tout-à-fait compatible avec une telle analytique de la naissance. En effet, et par opposition à l'analytique existentielle laquelle détermine les modes d'être du *Dasein* au monde, dans la mesure où l'ontologie de la naissance s'intéresse à l'origine primitive de l'existence au monde du *Dasein*, c'est-à-dire, dans la mesure où traite de l'identité existentielle de la mondanéité même du monde et de l'être-possible comme condition transcendantale de possibilité de celle-ci, elle peut penser l'unité primitive des modes d'être à-portée-de-la-main, sous-la-main, vie ou nature avec le mode d'être du *Dasein*, comme unité depuis laquelle toute existence au monde du *Dasein* advient.

En ce sens, l'analytique de l'angoisse, pour peu qu'elle rende et une ontologie de la naissance, comprise comme ontologie fondamentale, et partant, le phénomène de l'angoisse, lui-même, en tant qu'il débouche sur le phénomène de la naissance, présente une certaine proximité avec les phénomènes de l'insistance, de l'imposition et de la saturation. Si le phénomène de l'angoisse dévoile une unité primitive des modes d'être à-portée-de-la-main, sous-la-main, vie ou nature avec le mode d'être du *Dasein*, comme unité depuis laquelle toute existence au monde du *Dasein* advient, les phénomènes de l'insistance, de l'imposition et de la saturation « ont pour fonction de porter au paraître dans l'étant à-portée-de-la-main le caractère de l'être-sous-la-main »²²⁴.

En ce sens également, le phénomène de la naissance, en tant que porté au paraître par le phénomène de l'angoisse, présente une certaine proximité avec le phénomène de la mort, lui aussi, porté au paraître par le phénomène de l'angoisse :

« le *Dasein* des autres, avec la totalité qu'il atteint dans la mort, est lui aussi un ne-plus-être-Là au sens d'un ne-plus-être-au-monde. Mourir, cela ne signifie-t-il pas quitter le monde, perdre l'être-au-monde ? Néanmoins, 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 d'une

²²⁴ *Idem.*, p. 78 ; Sur ce sujet, cf. *infra*.

chose corporelle qui fait rencontre. Dans le mourir des autres peut être expérimenté le remarquable phénomène d'être qui se laisse déterminer comme virage d'un étant du mode d'être du *Dasein* (ou de la vie) au ne-plus-être-Là. La *fin* de l'étant comme *Dasein* est le commencement de cet étant comme sous-la-main. »²²⁵

Par conséquent, et à partir de l'analytique existentielle, l'analytique de l'angoisse, débouchant sur une analytique de la naissance peut montrer :

« [...] la connexion entre ces deux types de caractères d'être [existence et être sous la main au sens large]. Il n'est possible d'en traiter qu'à l'intérieur de l'horizon une fois clarifié de la question de l'être. »²²⁶

Telle serait une quatrième piste d'exploration que les résultats de ce travail permettent de concevoir.

En ce qui concerne maintenant la deuxième partie de notre deuxième amendement, si l'analytique de l'angoisse peut être amenée à se prolonger dans une métaphysique de la facticité, comme analytique de la naissance transcendantale et dans une ontologie de la naissance, comme analytique de la naissance mondaine, c'est-à-dire, dans deux ontologies fondamentales ; si, par ailleurs, cette analytique de l'angoisse peut également être amenée à se poursuivre dans une analytique du temps, notamment, de l'archi-passé, comme archi-unité de l'éternité et du passé d'où seulement la différence entre les deux, et donc, le temps lui-même peut apparaître, dans le cas de Kierkegaard et du passé dans le cas de Heidegger – alors cette métaphysique de la facticité et cette ontologie de la naissance ne pourraient elles pas se poursuivre dans une telle analytique du temps ?

Plus loin encore, si la métaphysique de la facticité et l'ontologie de la naissance, compris comme ontologies fondamentales, s'occupent de l'unité transcendantale du pôle logique et du pôle réel d'où le fait transcendantal advient, c'est-à-dire de l'identité existentielle de la mondanéité même du monde et de l'être-possible d'où l'existence au monde du *Dasein* surgit, et si l'analytique du temps s'occupe du passé, à savoir, de l'archi-passé, comme archi-unité de l'éternité et du passé d'où seulement la différence entre les deux, et donc, le temps lui-même peut apparaître, cette métaphysique de la

²²⁵ *Idem.*, p. 192

²²⁶ *Idem.*, p. 56

facticité et cette analytique du temps, ne se pourrait-elles pas se poursuivre dans une commune ontologie fondamentale du temps ?

Une fois de plus, dans probablement le seul texte ayant le mérite de s'être posé la question de l'analytique de la naissance du point de vue de l'analytique du temps, ainsi que la question d'une ontologie fondamentale du point de vue de l'analytique du temps, Haar soutient :

« cette tentation de reprendre tout-à-fait la facticité dans l'existence *en réduisant son énigme à un sens tout-à-fait compréhensible et maîtrisable* apparaît dans les rares passages d'*Etre et temps* où il est question de la *naissance*. La naissance n'est-elle pas notre *passé originaire* ? La naissance ne nous *rattache-t-elle pas à une nature plus vieille en nous que nos possibilités intra-mondaines* ? Curieusement, la naissance n'est pas rapportée à l'être-en-dette. Or s'il est une dette que jamais nous ne pourrons payer, ni même mesurer, c'est bien la dette que nous avons contractée en naissant. En tant que concrétion de *tout le passé naturel* que nous portons en nous, la naissance est plus opaque pour l'analytique du *Dasein* que la mort. »²²⁷

Ainsi, après avoir déterminé l'analytique de la naissance comme une discipline censée aborder des thèmes tels que l'origine parentale du *Dasein*, son hérédité, le rapport qu'il entretient avec d'autres êtres vivants, sa relation au genre humain, ses talents naturels, ses dispositions innées, c'est-à-dire, comme discipline censée aborder des modes d'être à-portée-de-la-main, sous-la-main, vie ou nature en rapport avec le mode d'être du *Dasein*, Haar détermine lien entre cette analytique de la naissance et l'analytique du temps avec le concept de « passé originaire », ou encore, de « passé naturel ». Cependant, sans avoir rendue visible à la fois la relation entre l'analytique de l'angoisse et l'analytique du temps, laquelle pose l'analytique de l'angoisse comme analytique du passé, et la relation entre l'ontologie fondamentale et l'analytique du temps, laquelle pose l'ontologie fondamentale comme analytique du passé, autant existentiel que naturel, cette détermination reste purement préjudicielle.

Or, si ces deux relations sont rendues visibles, deux questions capitales peuvent enfin être posées.

²²⁷ M. Haar, *Heidegger et l'Essence de l'Homme*, *op. cit.*, p. 76 ; c'est moi qui souligne « passé originaire », « une nature plus vieille en nous que nos possibilités intra-mondaines » et « tout le passé naturel ».

Premièrement, si l'ontologie fondamentale est une science de l'unité existentielle des modes d'être à-portée-de-la-main, sous-la-main, vie ou nature et du mode d'être du *Dasein*, alors cette ontologie fondamentale, ainsi que l'analytique du temps qui l'accompagne en tant qu'analytique du passé, peuvent poser la question de l'unité temporelle de la temporalité propre à ceux-là, c'est-à-dire, de l'intratemporalité et de la temporalité propre à celui-ci, à savoir, la temporalité originaire, d'où seulement la différence entre l'intratemporalité et la temporalité originaire surgit.

Par conséquent et deuxièmement, ayant posé la question de l'unité temporelle de l'intratemporalité et la temporalité originaire, d'où seulement la différence entre l'intratemporalité et la temporalité originaire advient, l'ontologie fondamentale, ainsi que l'analytique du temps qui l'accompagne, peuvent également poser la question de la différenciation temporelle de l'intratemporalité et de la temporalité originaire.

Or, cette différenciation temporelle de l'intratemporalité et de la temporalité originaire, autrement dit, leur entrée dans la temporalité ouvre d'une part la question du caractère intrinsèquement temporel de l'intratemporalité, intrinsèquement temporel, c'est-à-dire, indépendant de la temporalité originaire, et elle ouvre, d'autre part, la question du caractère extrinsèquement temporel de la temporalité originaire, extrinsèquement temporel, à savoir tributaire de l'intratemporalité. Ainsi, si Heidegger peut soutenir que le soleil est une « horloge “ naturelle ” », laquelle « [est] à chaque fois déjà découverte avec l'être-jeté factice du *Dasein* »²²⁸, à travers l'interrogation du sens temporel de cet « avec » de l'intratemporalité et de la temporalité originaire, ainsi qu'à travers la question de leur séparation, cette première question permet d'adresser le sens temporel de l'« à chaque fois déjà découverte » de l'intratemporalité. De la même manière, si Kierkegaard peut affirmer que « la vie [...] est dans le temps et [elle] n'est que du temps »²²⁹, à travers l'interrogation du sens temporel de cet « avec » de l'intratemporalité et de la temporalité originaire, ainsi qu'à travers la question de leur séparation, cette deuxième question permet d'adresser le sens temporel de cet « et » de l'être-dans-le-temps de la vie et de son être-du-temps.

Telle serait une cinquième piste d'exploration que les résultats de ce travail permettent de dégager.

²²⁸ M. Heidegger, *Etre et Temps*, *op. cit.*, p. 309

²²⁹ S. Kierkegaard, *Le Concept de l'Angoisse*, *op. cit.*, p. 253

Maintenant, quant à notre troisième amendement, la métaphysique de la facticité et l'ontologie de la naissance, en tant qu'ontologies fondamentales peuvent également se poursuivre dans des recherches partagées avec d'autres sciences non-philosophiques, en questionnant les acceptions fondamentales à partir desquelles ces sciences non-philosophiques se développent.

Ainsi, pour n'en prendre qu'un parmi tant d'autres, l'exemple de l'ensemble de lois dites « du droit féminin à la libre disposition du corps », comprenant la loi de l'interruption volontaire de la grossesse ont pour arrière-fond un nombre important de préjugés ontologiques. Que l'interruption volontaire de la grossesse, et par conséquent, cette grossesse même relève du « corps », par opposition à ce qu'elle relève d'une « âme », que celui-ci soit quelque chose dont on « dispose », à la manière dont on dispose d'un marteau, qu'il soit quelque chose de déterminé génériquement, selon une différence sexuelle double – ce sont là autant d'opinions tacites, et partant, autant d'ontologies subreptices, lesquelles, sans être nécessairement fausses, ne sont pas pour autant les seules possibles.

La métaphysique de la facticité et l'ontologie de la naissance, en tant qu'ontologies fondamentales sont capables de remettre en cause de telles opinions tacites, que ce soit pour les infirmer ou pour les fonder en raison.

Telle serait une sixième piste d'exploration que les résultats de ce travail permettent de libérer.

Ainsi, si à l'instar de Romano, l'on peut dire que bien que le néant n'ait pas de propriétés, il a néanmoins une histoire, cette histoire est l'histoire de l'homme²³⁰. C'est celle-ci qu'il s'agirait, en dernière instance, d'exhiber.

²³⁰ cf. C. Romano, le Néant. Contribution à l'Histoire du Non-Etre dans la Philosophie Occidentale, PUF, coll. Epiméthée, Paris, 2006

Bibliographie

1. Aristote, De l'Âme, trad. Richard Bodeüs, éd. Flammarion, coll. GF Flammarion, Paris, 1990
2. Beaufret J., De l'Existentialisme à Heidegger, Librairie Philosophique Vrin, coll. Problèmes et Controverses, Paris, 2000
3. Bernet R., « Husserl et Heidegger sur la Réduction Phénoménologique et la Double Vie du Sujet », in Brisart, Robert et Célis, Raphaël (sous dir.), Philosophie. L'Evidence du Monde. Méthode et Empirie Phénoménologiques, Publications des facultés universitaires Saint-Louis, Bruxelles, 1994
4. Bernet R., « Différence Ontologique et Conscience Transcendantale. La Réponse à la Sixième Méditation Cartésienne de Fink », in Escoubas, Eliane et Richir, Marc (sous dir.), Husserl, Millon, coll. Krisis, Grenoble, 2004
5. Brito E., Heidegger et l'Hymne du Sacré, Presses Universitaires de Louvain, Louvain, coll. Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 1999
6. Bulletin de la Société Française de Philosophie, 37e année, octobre-novembre, 1938
7. Cairns D., Conversations avec Husserl et Fink, trad. Jean-Marc Mouillie, Millon, coll. Krisis, Grenoble, 1997
8. Chestov L., Kierkegaard et la Philosophie Existentielle Vox Clamantis in Deserto, Librairie Philosophique Vrin, coll. Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie, Paris, 2006
9. Colette J., Kierkegaard et la Non-philosophie, Gallimard, coll. Tel, Paris, 1994
10. Courtine J.-F., « Réduction Phénoménologique-Transcendantale et Différence Ontico-Ontologique » in Heidegger et la Phénoménologie, Vrin, coll. Bibliothèque d'histoire de la philosophie, Paris, 1990
11. Dastur F., Heidegger : la Question du Logos, Vrin, coll. Bibliothèque des Philosophies, Paris, 2007
12. De Saint Germain C.-E., L'avènement de la Vérité : Hegel, Kierkegaard, Heidegger, L'Harmattan, coll. Ouverture Philosophique, Paris, 2003
13. De Waelhens A., La Philosophie de Martin Heidegger, Editions de l'Institut Supérieur de Philosophie, coll. Bibliothèque Philosophique de Louvain, Louvain,

1967

14. Fink E, Sixième Méditation Cartésienne. L'Idée d'une Théorie Transcendantale de la Méthode, trad. Nathalie Depraz, Millon, coll. Krisis, Grenoble, 1994
15. Gadamer H.-G., Les Chemins de Heidegger, trad. Jean Grondin, Librairie Philosophique Vrin, coll. Biblio Textes Philosophiques, Paris, 2002
16. Gonzales D., Essai sur l'Ontologie Kierkegaardienne. Identité et Détermination, L'Harmattan, coll. La Philosophie en Commun, Paris, 1998
17. Greisch J., Ontologie et Temporalité. Esquisse d'une Interprétation Intégrale de Sein und Zeit, P.U.F, coll. Epiméthée, 1994
18. Grondin J., « Le Passage de l'Herméneutique de Heidegger à celle de Gadamer », in Capelle, Hébert et Popelard (sous dir.), Le Souci du Passage. Mélanges Offerts à Jean Greisch, Cerf, coll. Philosophie et Théologie, Paris, 2004
19. Haar M., Heidegger et L'essence de l'Homme, Jérôme Millon, coll. Krisis, Grenoble, 2002
20. Heidegger en Dialogue 1912-1930. Rencontres, Affinités, Confrontations, Romano et Jollivet, Claude et Servanne (sous dir.), Vrin, coll. Problèmes et Controverses, Paris, 2009
21. Heidegger M., Etre et Temps, trad. Emmanuel Martineau, éd. numérique hors-commerce, disponible sur t.m.p.free.fr/textes/Heidegger_etre_et_temps.pdf
22. Heidegger M., Gesamtausgabe. II. Abteilung : Vorlesungen. Band 26. Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1978, p. 268
23. Heidegger M., Gesamtausgabe. II. Abteilung : Vorlesungen. Band 63. Ontologie (Hermeneutik der Faktizität), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1988
24. M. Heidegger, « Nachwort zu “ Was ist Metaphysik ? ” » in Gesamtausgabe. I. Abteilung : Veröffentlichte Schriften. Band 9. Wegmarken, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1976
25. Heidegger M., Problèmes Fondamentaux de la Phénoménologie, trad. Jean-François Courtine, Gallimard, coll. Bibliothèque de philosophie, série : Martin Heidegger, Paris, 1985
26. Heidegger M., « Qu'est-ce que la Métaphysique ? » in Questions I et II, trad. Henry Corbin, Gallimard, coll. Tel, Paris, 1968
- 27.
28. Henry M., L'Essence de la Manifestation. Tome Second, PUF, coll. Epiméthée,

Paris, 2003

29. Henry M., Incarnation, Seuil, Paris, 2000
30. Henry M., « Phénoménologie de la naissance » *in* *Alter* num. 2, 1994
[Temporalité et Affection]
31. Husserl E., De la Réduction Phénoménologique : Textes Posthumes (1926-1935), trad. Jean-François Pestureau, Millon, coll. Krisis, Grenoble, 2007
32. Husserl E., De la Synthèse Passive : Logique Transcendantale et Constitutions Originaires, trad. Bruce Bégout et Jean Kessler, Millon, Krisis, Grenoble, 1998
33. Husserl E., Husserliana XV. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Dritter Teil, Martinus Nijhoff, den Haag, 1973
34. E. Husserl, Husserliana XXVII. Aufsätze und Vorträge (1922-1937), Martinus Nijhoff, den Haag, 1989
35. Husserl E., Idées Directrices pour une Phénoménologie et une Philosophie Phénoménologique Pures Livre Second. Recherches Phénoménologiques pour la Constitution, trad. Eliane Escoubas, P.U.F., coll. Epiméthée, Paris, 1982
36. Husserl E., l'Idée de la Phénoménologie, trad. Alexandre Lowit, P.U.F., coll. Epiméthée, Paris, 1970
37. Husserl E., Méditations Cartésiennes, trad. Gabrielle Peiffer et Emmanuel Levinas, Vrin, coll. Bibliothèque des Textes Philosophiques, Paris, 1992, p. 22
38. Husserl E., Postface à mes Idées Directrices in Idées Directrices pour une Phénoménologie et une Philosophie Phénoménologique Pures Livre Troisième. La Phénoménologie et les Fondements des Sciences, éd. P.U.F., coll. Epiméthée, Paris, 1993
39. Husserl E., Psychologie Phénoménologique, trad. Philippe Cabestan, Nathalie Depraz et Antonino Mazzu, revue par Françoise Dastur, Vrin, coll. Textes Philosophiques, Paris, Vrin, 2001
40. Jollivet S., « De l'Être au Sens ou " le Monde à l'Envers " – l'Émergence de la Différence Ontologique (1927/29) », *in* Chauvin-Vileno, Andrée (sous dir.), Philosophique 2006. Heidegger, Presses de l'Université de Franche-Comté, coll. Annales Littéraires de l'Université de Franche-Comté, Besançon, 2006
41. Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources. Volume 4. Kierkegaard and the Patristic and Medieval Traditions, Jon Stewart (sous dir.), Ashgate Publishing Limited, Gower House, 2008
42. Kierkegaard S., Le Concept de l'Angoisse, trad. Knud Ferlov et Jean-Jacques

- Gateau, Gallimard, coll. Tel, Paris, 1990
43. Kierkegaard S., Post-Scriptum aux Miettes Philosophiques, trad. Paul Petit, Gallimard, coll. Tel, Paris, 1949
 44. Kierkegaard S., Traité du Désespoir, trad. Knud Ferlov et Jean-Jacques Gateau, Gallimard, coll. Tel, Paris, 1990
 45. Kokoszka V., Le Devenir Commun. Corrélation, Habitualité et Typique chez Husserl, Georg Olms, coll. Europaea Memoria, Hildesheim, 2004
 46. Le Blanc C., Kierkegaard, Les Belles Lettres, coll. Figures du Savoir, Paris, 2004
 47. Levinas E., Autrement qu'Être ou au-delà de l'Essence, Le Livre de Poche, coll. Biblio Essais, Paris, 2004
 48. Levinas E., « De la Description à l'Existence » *in* En Découvrant l'Existence avec Husserl et Heidegger, Vrin, coll. Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie, Paris, 1967
 49. Levinas E., « L'existentialisme, l'Angoisse et la Mort, Heidegger » *in* Exercices de la Patience num. 3-4, printemps 1982
 50. Marion J.-L., Dieu sans l'Être, Fayard, coll. Communio, Paris, 1982
 51. Marion J.-L., Réduction et Donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la Phénoménologie, PUF, coll. Epiméthée, Paris, 1989
 52. Michau M. R., Suspensions in Husserl and Kierkegaard, édition numérique hors commerce, disponible sur http://www.sorenkierkegaard.nl/Kierkegaard_articles_english.html
 53. Patočka J., Introduction à la Phénoménologie de Husserl, trad. Erika Abrams, Millon, coll. Krisis, Grenoble, 1992
 54. Platon, Phédon, *in* Platon. Œuvres Complètes : Tome Troisième. Banquet. Phédon. Phèdre. Théétète. Parménide, trad. Emile Chambry, Garnier, coll. Classiques Garnier, Paris, 1938
 55. Pradelle D., L'Archéologie du Monde. Constitution de l'Espace, Idéalisme et Intuitionnisme chez Husserl, Kluwer Academic Publishers, coll. The Language of Science, Dordrecht , 2000
 56. Regvald R., Heidegger et le Problème du Néant, éd. Kluwer Academic Publishers, coll. The Language of Science, Dordrecht, 1987
 57. Rogozinski J., « La Réversibilité qui est Vérité Ultime » *in* Rue Descartes. Revue du Collège International de Philosophie. Les Usages de Merleau-Ponty, Evelyne Grossmann (sous dir.), num. 4, printemps 2010

58. Romano C., Le Néant. Contribution à l'Histoire du Non-Etre dans la Philosophie Occidentale, PUF, coll. Epiméthée, Paris, 2006
59. Schnell A., De L'existence Ouverte au Monde Fini : Heidegger 1925-1930, Vrin, coll. Bibliothèque de l'Histoire de la Philosophie, Paris, 2005
60. Trovato V., Le Concept de l'Etre-au-monde chez Heidegger, L'Harmattan, coll. Ouverture Philosophique, Paris, 2008
61. Volpi F., Heidegger et l'Idée de la Phénoménologie, Kluwer Academic Publishers, coll. The Language of Science, Dordrecht, 1988
62. Wahl J., Etudes Kierkegaardiennes, Aubier, coll. Montaigne, Paris, 1938

Table des Matières

1. Introduction. Esquisses pour une Phénoménologie du Néant.....	7
2. Sauf, peut-être.....	12
3. L'angoisse, y compris.....	50
4. La naissance, certainement.....	88
5. Conclusion. Esquisses pour une ontologie fondamentale.....	126
6. Bibliographie.....	144

[Mémoire soutenu le 29 juin 2011 à l'Université Catholique de Louvain, Louvain-la-Neuve, Belgique, en présence de : Michel Dupuis (promoteur), Nathalie Frogneux (membre du jury) et Raphaël Gély (membre du jury)]

A Skopje, le 12 octobre 2011,

Vera HADZI-PULJA

