

Université de Montréal

La question de la finitude chez Françoise Dastur. Analyse thématique à partir de son
ouvrage *La Mort. Essai sur la finitude*

Par
Olivier Leclerc

Département de philosophie, Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté en vue de l'obtention du grade de maître ès arts en philosophie,
option enseignement au collégial

©Olivier Leclerc, 2023

Université de Montréal
Département de philosophie, Faculté des arts et des sciences

Ce mémoire intitulé

**La question de la finitude chez Françoise Dastur. Analyse thématique à partir de son
ouvrage *La Mort. Essai sur la finitude***

Présenté par

Olivier Leclerc

A été évalué par un jury composé des personnes suivantes

Christian Nadeau

Président-rapporteur

Jean Grondin

Directeur de recherche

Maxime Doyon

Membre du jury

Résumé

Le présent mémoire se propose d'analyser la conception originale de la finitude que présente Françoise Dastur dans *La mort : Essai sur la finitude*. Nous souhaitons mettre en relief la conception de la finitude chez Dastur et les raisons qui l'amènent à sa proposition d'assumer notre propre mort avec une certaine forme de joie et même de rire. Notre analyse espère faire ressortir la lecture originale que Dastur propose de plusieurs thèmes qu'elle emprunte à différents philosophes, dont Heidegger, qui se sont penchés sur le sujet de la finitude. L'analyse de ces thèmes nous permettra de prendre la pleine mesure de la finitude et de ses retombées pour une philosophie célébrant la vie. Afin de rendre justice à l'analyse de Dastur, le premier chapitre se concentrera sur la manière dont elle se réapproprie l'héritage de la finitude dans la philosophie occidentale. Nous tâcherons alors d'analyser sa lecture des auteurs tragiques, dont Sophocle, et leur impact sur sa conception de la finitude. Ensuite, le deuxième chapitre s'attardera sur la manière dont Dastur pense le rapport de l'être humain à sa propre finitude. C'est dans ce chapitre que l'on aura à analyser le rapport au langage comme manifestation de la finitude. Nous y traiterons aussi de « l'abri de l'être » que serait la mort pour Dastur, qui s'inspire ici de Heidegger. C'est dans ce contexte que Dastur aborde la possibilité d'une sollicitude authentique dans sa compréhension de la finitude. Nous aurons alors à déterminer dans quelle mesure elle suit Heidegger et quand elle prend ses distances avec lui.

Mots clés : Mort, Heidegger, Dastur, philosophie, être-vers-la-mort, rire, authenticité.

Abstract

Our dissertation proposes to analyze the original conception of finitude presented by Françoise Dastur in *La mort: Essai sur la finitude*. This *Essay* will allow us to grasp Dastur's conception of finitude and the reasons that lead her to her proposal to assume our own death with a certain form of joy and even laughter. This analysis will highlight the original reading that Dastur proposes of several themes that she borrows from different philosophers, including Heidegger, who have considered the subject of finitude. The analysis of these themes will allow us to take the full expression of finitude and its consequences for a philosophy celebrating life. To justify Dastur's analysis, the first chapter will focus on how the manner in which she reclaims the legacy of finitude in Western philosophy. We will then scrutinize her reading of tragic authors, including Sophocles, and their impact on her conception of finitude. The second chapter will focus on the manner in which Dastur thinks about the relationship of human beings to their own finitude. In this chapter, we will strive to show how our relationship to language can be seen as a manifestation of finitude. We will also deal with the "shelter of being" that death would be for Dastur, who follows here Heidegger. It is in this context that Dastur discusses the possibility of authentic caring in her understanding of finitude. We will then have to determine to what extent she follows Heidegger and when she distances herself from him.

Keywords: Death, Heidegger, Dastur, philosophy, being-towards-death, laugh, authenticity.

Tables des matières

Résumé.....	5
Abstract.....	6
Tables des matières	7
Remerciements	10
Introduction	12
Chapitre 1 : L'héritage de la pensée de la mort et de la finitude selon Françoise Dastur	15
La question de la mort au début de la tradition occidentale selon Françoise Dastur : l'Épopée de Gilgamesh	16
La mort dans la tragédie grecque selon Françoise Dastur	18
L'impact de l'immortalité platonicienne dans la pensée occidentale selon Dastur.	19
Le dépassement des poètes mythico-tragiques	20
Le pari de l'immortalité de l'âme	21
Le mépris de la chair.....	22
Histoire du concept du fini suivant Dastur	23
L'infini chez Descartes	23
La notion du fini chez les Grecs dans la perspective de Dastur	24
La mort dans les <i>Essais</i> de Montaigne dans la perspective de Dastur	25
La finitude de la limite kantienne	27
La finitude radicale heideggérienne	30
Une finitude sans infinité	31
La mort au sein de la finitude.....	32
La fuite de l'existence inauthentique devant l'être-vers-la-mort quotidien	33

Le phénomène de l'angoisse comme possibilité d'ouverture pour le Dasein	37
Le pouvoir-être authentique	40
La sollicitude du Dasein envers-autrui	42
Mort et vérité	43
Conclusion.....	46
Chapitre 2 : La conception de la finitude et de la mort chez Françoise Dastur.....	47
Immortalités illusoire	49
Le culte du corps	49
Les conduites à risque	50
La célébrité	51
L'immortalité illusoire : un rapport avec le Gestell heideggérien?.....	52
Concevoir la mort de manière authentique selon Dastur	55
Le caractère sacré et divin de la mort.....	56
Le don et le tremplin vers l'existence qu'est la mort.....	58
Le contre-argument sartrien de l'extériorité de la mort	60
L'apport de l'être-vers-le-commencement selon Dastur.....	62
Philosopher en mortel.....	64
Le langage en tant que manifestation la plus radicale de notre finitude.....	66
Le langage comme visée de l'être	67
La donation des noms	68
La puissance de la mort dans le langage	69
Le langage comme principe actif.....	70
Le phénomène du rire chez Dastur.....	72

La parenté du rire avec l'angoisse.....	73
Heidegger se permet-il de rire?	74
Nietzsche et le rire du devenir	76
Bataille et le rire qui nous met en suspens	77
Conclusion.....	79
Conclusion.....	80
Bibliographie	84

Remerciements

J'aimerais avant tout remercier Jean Grondin pour son aide précieuse lors de la rédaction de ce mémoire. Ses commentaires et ses corrections ont su judicieusement m'aiguiller tout au long de ce processus.

Les prochains remerciements vont, sans l'ombre d'un doute, à Robin et à Philippe sans qui jamais je n'aurais tenté d'entreprendre ni même d'envisager un tel parcours académique. J'ai aussi, à plusieurs reprises durant la rédaction, pensé à ces deux amis qui représentent pour moi des modèles de persévérance et d'audace.

*C'est fou la mort,
Plus méchant que le vent
C'est sourd la mort,
Comme un mort sur un banc
C'est noir la mort
Et ça passe en criant
C'est grand la mort,
C'est plein de vie en dedans
Félix Leclerc¹*

¹ Leclerc, Félix, (1964), chanson *La vie, l'amour, la mort*, Album Félix Leclerc, Philips.

Introduction

Le présent mémoire a comme objectif d'analyser la conception de la mort et de la finitude que défend la philosophe Françoise Dastur. Pour ce faire, nous étudierons son ouvrage *La mort. Essai sur la finitude*² qui a d'abord paru en 1994 avant d'être réédité en 2007. Il représente ainsi son premier travail sur la question de la mort et de la finitude. Il y a aussi deux autres ouvrages, quoique moins exhaustifs et sans doute plus accessibles au grand public, qui traitent aussi de la mort. Ces ouvrages sont chronologiquement *Comment vivre avec la mort*³ et *Comment affronter la mort*⁴. Nous tiendrons aussi compte de ces œuvres dans notre analyse, mais nous consacrerons l'essentiel de notre attention à son *Essai* philosophiquement fondamental de 2007.

L'étude de son œuvre nous permettra de recenser, dans un premier temps, les différentes interprétations de la mort et de la finitude que relève Dastur. Celle-ci décide alors d'aborder, dans une perspective qui est largement historique, plusieurs penseurs occidentaux dominants qui ont développé leur théorie autour de ces deux thèmes. Il sera, par exemple, question d'aborder l'immortalité de l'âme platonicienne tout en passant par les *Essais* de Montaigne. Nous démontrerons aussi en quoi l'héritage kantien de la finitude permettrait de voir autrement le rapport de l'homme avec son caractère fini. Pour terminer cette première partie, nous concentrerons nos efforts sur l'apport de Martin Heidegger qui voit en la mort un lien essentiel à la finitude, lien essentiel au projet de Dastur comme nous le verrons plus loin.

En fait, pourquoi accorder autant d'importance à ces auteurs? C'est que leurs différentes réponses à ces thèmes forment pour elle le socle de toute pensée qui cherche

² Dastur, Françoise, (2007), *La Mort. Essai sur la finitude*. Presses universitaires de France.

³ Dastur, Françoise, (1998), *Comment vivre avec la mort*, Nantes, éditions plein feux.

⁴ Dastur, Françoise, (2005), *Comment affronter la mort*, Paris, Bayard.

à définir l'homme. Dastur nous montre à quel point ces différentes théories, qui ont grandement impacté notre culture occidentale, ont en fait toujours exprimé une tentative de vaincre la mort. Plus précisément, « vaincre la mort [...] est en effet le programme non seulement de la métaphysique, [...] mais aussi de la religion, [...] de la science [...] et plus généralement de l'ensemble de la culture humaine »⁵. Selon Dastur, les racines métaphysiques de cette tentative de vaincre la mort affectent sournoisement d'autres sphères qui marqueront le destin que prendra l'homme.

Le premier objectif de Dastur est de dresser un bilan de l'héritage culturel et philosophique de la finitude et de la mort en Occident afin de montrer qu'il a surtout consisté en une manière de vaincre la mort. C'est par son deuxième objectif, celui désormais de ne plus tenter de vaincre notre mort, que Dastur nous introduira à une finitude radicale qui voudra concevoir l'idée de notre mort *telle qu'elle est*. En ce sens, il y aurait pour elle une manière authentique d'aborder l'idée de notre mort. Si c'est le cas, cette attitude ouvrirait-elle aussi la voie à une existence tout autant authentique? Ce que propose Dastur, c'est une manière *d'affronter* la mort⁶. Cette optique découle de l'influence de l'idéalisme allemand et, plus fondamentalement encore pour notre auteure, de l'apport inestimable de Heidegger sur la finitude et la mort. D'emblée, pour Dastur, Heidegger représente le seul philosophe qui a pu concevoir la finitude dans sa plus profonde radicalité. En effet, son analyse existentielle consisterait en l'esquisse un réel rapport de l'homme avec son être-au-monde et avec sa facticité selon elle. Cette rigoureuse phénoménologie de l'existence humaine ouvrirait donc, selon elle, la voie vers une compréhension pré-ontologique de l'homme. Pour ce qui est de la mort, Heidegger développe un concept qui est celui de *l'être-vers-la-mort* dans son ouvrage *Être et temps* qui prend en considération la mortalité de l'homme en tant que possibilité des plus

⁵ Dastur, *Essai*, p.10.

⁶ Ce terme *d'affronter* la mort n'est pas nommé explicitement dans le texte *La mort. Essai sur la finitude*, mais est décrit dans son livre qui en porte le nom : *Comment affronter la mort*. Ce livre met donc en lumière l'objectif plus personnel de Dastur qui est celui de percevoir autrement notre mortalité.

propres. Heidegger soutient que les préoccupations de la quotidienneté nous font constamment oublier cet être-vers-la-mort, ce qui aurait pour conséquence de nous empêcher de réaliser nos projets les plus authentiques. Ce qu'il faut comprendre de l'être-vers-la-mort, c'est que nulle esquive ne devrait être possible à l'aune d'une métaphysique de la mort. Il faudrait donc reconnaître et assumer la mort dans tout son caractère cruel et réel. De ce point de vue, l'apport de Heidegger à une pensée de la finitude et de la mort influencera significativement le deuxième objectif de Dastur qui est d'affronter authentiquement l'idée de notre mort.

Ce rapport lucide à notre mortalité rendrait possible selon elle une attitude qui nous permettrait de ne point détourner le regard d'une vérité porteuse d'un message utile et hautement nécessaire à notre existence. C'est en fait ce que représente la citation de Félix Leclerc, citée en exergue à notre travail, qui nous amène à voir dans la mort son caractère brutal et réaliste, et ce, sans détour. Le dernier vers de la citation n'en voit pas moins dans la mort une force vitale qui accompagne l'homme dans toute son existence. Car la mort y est décrite comme étant « pleine de vie en dedans »⁷. En ce sens, la mort n'est pas cet accident qui nous prend uniquement par surprise, c'est cet événement nécessaire qui peut nous aider à reconnaître un sens inestimable à notre vie.

Les deux chapitres du présent mémoire correspondront dès lors aux deux objectifs de Dastur que nous venons de souligner. Le premier chapitre se penchera donc sur l'héritage de la pensée de la mort et de la finitude en passant en revue plusieurs penseurs occidentaux influents. Le prochain chapitre s'attardera sur la pensée plus personnelle de Françoise Dastur. Nous montrerons en quoi elle aborde la finitude en apportant sa propre touche sur le sujet. Nous aurons alors à nous pencher sur les différences et les similarités entre la pensée de Dastur et celle de Heidegger pour prendre la mesure de la pensée de Dastur.

⁷ Leclerc, Félix, chanson *La vie, l'amour, la mort*.

Chapitre 1 : L'héritage de la pensée de la mort et de la finitude selon Françoise Dastur

Ce premier chapitre s'efforcera de retracer, tel que l'a reconstruite Dastur, l'histoire de l'élaboration culturelle et métaphysique de la relation de l'homme à sa mortalité dans l'histoire de la pensée occidentale. Dans sa perspective, cette élaboration culturelle remonterait ainsi jusqu'à l'*Épopée de Gilgamesh* où Dastur veut trouver l'un des premiers rapports significatifs de l'homme face à sa mortalité. C'est donc sous forme de mythe que ce premier rapport à la mort se serait produit. Elle passe de là à la représentation de la mort dans la tragédie grecque. Ce second lien, selon une intéressante analyse de Hölderlin sur le sujet, prend en compte le retrait des dieux et la distance du sacré que produit la finitude. Subséquemment, l'idéalisme de Platon sera traité étant donné son influence fondamentale sur la pensée occidentale selon Dastur. Le monde métaphysique platonicien permet ainsi un dépassement de la finitude attribuée à l'homme. Cette « métaphysique de la mort », comme le dit Dastur, formerait la ligne directrice d'une pensée de la mort pour les siècles qui suivront.

La section suivante du chapitre se penchera sur un bref recensement historique de la finitude, néologisme apparaissant au début du XX^e siècle. Dastur voit dans ce cheminement de pensée une évolution de la pensée du fini qui prend naissance dans la pensée grecque ancienne. Dastur se penche ensuite sur une relation plus concrète avec la mortalité grâce aux écrits de Montaigne. La mort sera dès lors perçue comme pouvant être *apprivoisée* à l'aide de plusieurs techniques ou pensées. Viendra ensuite la finitude de la limite kantienne, rapport radical à la finitude. Pour terminer, l'apport de Heidegger sera essentiel à ce chapitre afin de comprendre où débutera la pensée propre de Françoise Dastur. C'est que Dastur tente de poursuivre la pensée de Heidegger et, de ce fait, nous chercherons, dans le chapitre suivant, où celle-ci se rapproche de ce philosophe allemand du XX^e siècle et où elle s'en distance.

La question de la mort au début de la tradition occidentale selon Françoise Dastur : l'Épopée de Gilgamesh

La première section de ce chapitre s'attardera sur une réflexion sur la mort dans le récit de *l'Épopée de Gilgamesh* se trouvant dans le premier chapitre de son *Essai*. Avant tout, pourquoi Dastur s'intéresse-t-elle précisément à ce récit? En fait, pour elle, ce récit fait partie « des mythes qui sont à l'origine de la tradition occidentale [dans] l'antique Mésopotamie »⁸. Ce mythe fondateur de la tradition occidentale influencera le judéo-christianisme puisqu'il y a, notamment, un récit du déluge qui rappelle largement celui de la *Genèse*. En quoi le récit de Gilgamesh peut-il, selon Dastur, nous éclairer sur la relation que nous avons avec notre mortalité?

L'épopée sumérienne de Gilgamesh démontre, selon elle, que « le personnage principal incarne [...] le refus de la mort »⁹. Ce qui importe avant tout dans ce récit, pour la suite de notre objectif, c'est la mort de son ami Enkidou lors d'un épique combat contre les dieux. Suivant cette tragique mort, « Gilgamesh, pleurant son ami disparu, est alors saisi par l'angoisse de la mort et redoute de devoir subir lui aussi le même sort »¹⁰. Une telle affliction met Gilgamesh dans tous ses états et il décide ensuite de partir chercher les secrets de l'immortalité. Dastur note que cette recherche de l'immortalité, attribuée en guise d'exemple à cette quête de Gilgamesh, sera l'une des façons de « neutraliser la mort », thème central ici de son œuvre et sur lequel portera notre mémoire. En ce sens, pourquoi l'humain cherche-t-il à se rendre immortel? Ce questionnement ne semble pas si insignifiant. Poursuivant ainsi sa quête de l'immortalité, Gilgamesh trouve sur son chemin Sidouri, une femme tenant un cabaret à l'extrémité de la ville. Celle-ci représente dans cette histoire la voix de la « conception alors régnante de la condition humaine »¹¹. On vient alors proposer à Gilgamesh une réponse qui va comme suit : « La Vie que tu

⁸ Dastur, *Essai*, p. 21.

⁹ Dastur, *Essai*, p. 23.

¹⁰ Dastur, *Essai*, p. 23.

¹¹ Dastur, *Essai*, p. 23.

cherches, tu ne peux la trouver : lorsque les dieux créèrent l'humanité, c'est la mort qu'ils fixèrent aux hommes et la Vie, ils l'ont gardée entre leurs mains. Toi, Gilgamesh, rassasie ton ventre, recherche le plaisir jour et nuit. Quotidiennement, fais la fête, jour et nuit danse et fais de la musique, revêts des vêtements propres, que ta tête soit lavée et, toi, baigné d'eau; regarde l'enfant qui te tient la main; qu'une épouse vienne sans cesse se réjouir sur ton sein; c'est cela le lot de l'homme! »¹². Ce que suggère Sidouri, c'est qu'il faut profiter d'un bonheur dans les limites du temps prescrit par les dieux. Or, il n'est jamais fait mention d'un espoir d'un monde éternel ou d'un au-delà dans ce discours.

Au bout d'un moment, Gilgamesh se rend compte, lors de sa quête, qu'il lui est impossible d'atteindre l'immortalité et qu'il est condamné, comme l'ont été son ami Enkidou et tout être vivant, aux supplices de la mort. Nulle échappatoire possible. L'angoisse de sa propre mort vient tout naturellement de la mort de son ami, « comme si la conscience de sa propre mortalité [celle de Gilgamesh] ne pouvait se constituer que dans le cadre d'une communauté de vie, d'un avec-les-autres »¹³. Naturellement, la mort n'est réelle à nos yeux qu'à travers l'expérience de la mort des autres. Autrement, jamais nous ne vivons notre propre mort, puisque lorsqu'elle arrive, nous ne serons plus là pour nous en rendre compte. Ce premier rapport avec la mort montre toute son importance dans le quotidien de la vie humaine.

La tragédie grecque représente l'autre pierre de touche marquante de la pensée archaïque de la mort dans la philosophie de Dastur. Nous étudierons dans la prochaine section le statut qui selon Dastur sera attribué à la mort au sein de la tragédie grecque, dans une perspective qui sera aussi inspirée par Hölderlin.

¹² Dastur, *Essai*, p. 23.

¹³ Dastur, *Essai*, p. 24.

La mort dans la tragédie grecque selon Françoise Dastur

Quant à la tragédie grecque, Françoise Dastur s'inspire, comme nous l'avons déjà dit, de l'interprétation qu'en fait Hölderlin afin de rendre compte de la finitude¹⁴. C'est que Hölderlin, grand poète allemand du XVIIIe et du XIXe siècle, cherche un nouveau souffle à l'humain moderne et perçoit dans la tragédie grecque de Sophocle le « fait qu'il n'y a proprement tragédie que lorsque le Dieu se retire, que l'aspiration à la totalité n'a plus d'objet, et qu'il s'agit pour l'homme de faire le deuil du divin »¹⁵. En fait, la tragédie grecque de Sophocle, et, plus précisément, son héros tragique Œdipe, insiste sur un deuil des dieux, ce qui a pour conséquence d'imposer dès lors une relation totalement différente avec la mort et, bien sûr, l'espoir d'une éternité. Une telle relation évoque davantage l'aspect de la finitude, tel que nous le verrons plus loin, grâce à ce caractère strictement humain, ce retour à cette existence terrestre et non plus divine. L'Œdipe de Sophocle présente un exemple influent permettant de cerner les conséquences que porte une pensée de la finitude.

Le moment à considérer dans cette analyse se produit lorsque, saisi de honte par ses crimes commis, Œdipe se crève les yeux. Cet acte, considéré non pas comme un repentir, viendrait de ce fait « éгалer ainsi l'être à l'apparence »¹⁶. C'est dans la tragédie *d'Œdipe à Colone* que l'on comprendra, selon Dastur, cette « endurance de la finitude ». La longue errance qui suivra représenterait selon elle un retour à l'existence profondément humaine, celle-ci n'ayant d'espoir qu'ici sur Terre. De plus, ce repli divin a pour conséquence de laisser l'humain seul face à son propre destin, comme s'il n'avait plus de guide divin ou d'espoir en une source suprasensible. Pour Œdipe, un tel retrait engendre une véritable souffrance, celle de se savoir séparé du monde divin et de devoir

¹⁴ Françoise Dastur a écrit un livre à ce sujet : *Hölderlin, le retournement natal* (2013).

¹⁵ Dastur, *Essai*, p. 48.

¹⁶ Dastur, *Essai*, p. 50.

appartenir dès lors au monde terrestre. Œdipe est du même coup perdu et cherche des repères significatifs à son existence. L'aveuglement d'Œdipe consiste par ailleurs selon Dastur en une mort spirituelle qui aurait pour conséquence de le rendre plus apte à comprendre sa condition finie humaine. Hölderlin suggère, dans ses *Remarques sur Antigone*, que ce retournement, celui qui marque le retrait définitif de l'éternel, se représente par cette citation suivante : « le désir de quitter ce monde pour l'autre doit être retourné en un désir de quitter un autre monde pour celui-ci »¹⁷. C'est que cette mort spirituelle ne laisse à Œdipe aucune possibilité de fuir son destin de mortel. À ce propos, cet abandon divin laissera Œdipe solitaire et il devra user de sa patience devant la lente mort qui l'attend, d'où cette endurance de la finitude, qui l'obligera à vivre avec ses propres fautes.

Ainsi, la tragédie grecque guide l'humain vers une liberté vertigineuse qui définit maintenant son destin. Cette nouvelle liberté, provoquée par le retrait divin, oblige l'humain à prendre en main son destin. La tragédie grecque suggère, selon Dastur, la nécessité de prendre en charge sa vie puisqu'aucune divinité ne le fera, comme le démontre le retrait divin. Ainsi, la tragédie grecque propose une réconciliation, non pas sans mal, entre l'humain et sa condition d'être fini. Elle suggère aussi à l'humain, tel *l'amor fati* nietzschéen, d'aimer son destin qui va de pair avec le fait d'accepter sa propre finitude. Selon Dastur, la pensée métaphysique de Platon peut être vue comme une critique de cette conception tragique grecque.

L'impact de l'immortalité platonicienne dans la pensée occidentale selon Dastur

L'analyse de Dastur sur la mort et la finitude continue son chemin avec la pensée de l'immortalité de l'âme platonicienne. Cette conception platonicienne va, selon les

¹⁷ Dastur, *Essai*, p. 48.

propos de Dastur, donner « le coup d'envoi à ce qui va constituer le trait fondamental de la pensée occidentale »¹⁸. Ainsi, la pensée occidentale sera largement influencée par cette idée platonicienne d'un pari de l'immortalité de l'âme au point de venir inspirer l'idéalisme allemand selon elle. Ce regard sur la mort représente néanmoins à ses yeux une esquivance de la vie sensible vers un idéal intelligible caractérisé par l'immortalité de l'âme. Dastur traitera d'abord de la critique platonicienne des poètes mythico-tragiques. Elle abordera ensuite le pari de l'immortalité de l'âme afin de faire ressortir l'un des points d'origine de l'établissement du monde des Idées pour finalement critiquer sévèrement cette métaphysique qui ressortit selon elle à un mépris du corps.

Le dépassement des poètes mythico-tragiques

Platon prend d'abord ses distances avec la pensée dominante des poètes mythico-tragiques grecs. En guise de précision, il est nécessaire de différencier l'analyse de Hölderlin de celle des tragiques, qui consiste plutôt chez Hölderlin en la conséquence du retrait des dieux. Cela dit, Platon considère que les poètes ont, de manière générale, une relation fautive envers la réalité puisqu'ils tentent de l'imiter. À cet égard, le poète « est, par sa capacité d'imitation, agent du mensonge »¹⁹. Ce n'est pas tout, la tradition mythico-tragique laissait entendre que les diverses passions, bonnes ou mauvaises, venaient des dieux et étaient toutes aussi justifiables. En contrepartie, le philosophe, dans une recherche de vérité et de connaissance, va prendre ses distances avec le caractère mensonger de la réalité suggéré par les poètes pour penser l'individu autrement. En d'autres termes, cet éloignement du précédent héritage des poètes aura comme conséquence d'orienter la pensée occidentale vers un nouvel horizon. Cette nouvelle pensée va, entre autres, baser son discours sur une philosophie morale qui pensera la mort autrement. En ces termes, le sentiment du désespoir, représentant la fuite de la mort des poètes tragiques, ne sera plus considéré par Platon. Au contraire, il élaborera

¹⁸ Dastur, *Essai*, p. 76.

¹⁹ Dastur, *Essai*, p. 71.

une nouvelle façon de penser la mort, ce qui permettra d'articuler un nouveau discours autour de l'âme et du corps afin de donner une place privilégiée à la philosophie.

Le pari de l'immortalité de l'âme

En fait, Platon conçoit l'immortalité de l'âme non comme étant l'aboutissement d'une réflexion, mais bien comme étant « un *calcul* de chances que se résout le philosophe »²⁰. Il vient alors *parier* sur l'existence de l'immortalité de l'âme contre celle qui serait néantisée. Un tel pari suppose qu'un mortel a des limites à ce qu'il peut connaître. De cette façon, soit l'âme est anéantie après la mort du corps, qui par conséquent se révélerait être un soulagement puisque plus aucun souci ne subsisterait, soit l'âme est immortelle, ce qui résulterait en un mythe eschatologique pour nos actes commis sur Terre²¹. Le choix de Platon est facile : mieux vaut croire en une âme immortelle, car il en résultera plus de bienfaits que de croire en une âme condamnée à sa destruction. À vrai dire, même si Platon a tort quant à la survivance de l'âme, il reste que l'homme ne sera pas prompt à de viles lamentations sur sa condition tout au long de sa vie étant donné qu'il aura le souci d'agir correctement pour le salut de son âme potentiellement immortelle. L'homme serait donc gagnant sur toute la ligne s'il suppose l'immortalité de son âme.

Aussi, Platon, suivant son pari de l'immortalité de l'âme, affirme que l'homme devrait dès lors concentrer ses efforts sur le soin de son âme. Selon cette supposition, puisque l'homme est lié avec son âme pour l'éternité, mieux vaut donc en prodiguer les meilleurs soins. Un tel soin de l'âme est un gage de droiture morale et représente également une réussite de ce détachement du corps. De plus, Dastur remarque que « le soin de l'âme est donc le commencement de la philosophie, qui est *meletè thanatou*, soin

²⁰ Dastur, *Essai*, p. 76.

²¹ Suivant le mythe d'Er à la fin de la *République* de Platon (614b à 621d).

de la mort »²². En d'autres termes, le souci de la mort se confond avec le soin de l'âme chez Platon. Pour elle, la philosophie platonicienne a donc comme objectif de diriger l'attention sur cette chose intangible qu'est l'âme dans le but, entre autres, de faire la paix avec cette mort inévitable. D'ailleurs, d'où vient cette peur de la mort selon Platon?

Le mépris de la chair

Selon Dastur, Platon croit que la crainte de la mort atteint l'individu qui n'a d'égard que pour le monde sensible. Un tel attachement au corps aura comme effet d'avoir peur de ce qui se passera après la mort puisqu'une telle personne ne peut pas s'imaginer séparée de son corps. En d'autres termes, il vaut mieux s'attarder à la partie immortelle de soi, c'est-à-dire notre âme, afin de ne pas rester captif de notre corps qui est sujet à la mortalité et à la déchéance. Cependant, Dastur note sur ce point un glissement d'une « peur *commune* de la mort en peur de la vie »²³. En effet, convertir cette peur de la mort en peur du corps a pour conséquence de rejeter ce qui existe dans le monde sensible. Cette critique de Dastur démontre l'impasse platonicienne qui consiste à valoriser un autre monde que celui dans lequel nous vivons. Nietzsche partageait aussi cette même critique qui voyait dans le rapport platonicien du corps un certain malentendu de la compréhension de l'âme en fait. Dans le même sens, Dastur voit dans le philosophe proprement platonicien l'apparence d'un certain « mort vivant » croyant vaincre la mort en se rattachant uniquement à son esprit. C'est que le platonisme serait à l'origine de ce long mépris du corps qui aurait infecté finalement non seulement la philosophie occidentale, mais aussi un certain christianisme dans son dédain de la chair et du monde réel. Tout bien considéré, la tentative platonicienne du dépassement de la finitude humaine par le pari de l'immortalité de l'âme sera, selon Dastur, une esquivé à nouveau de la mortalité de l'homme. Cette crainte de la mort se sublimerait en quelque sorte en une crainte du corps.

²² Dastur, *Essai*, p.73.

²³ Dastur, *Essai*, p.76.

Enfin, Platon suggère que la philosophie occupe une place prépondérante pour soulager cette crainte de la mort. Il affirme à cet égard que « ceux qui philosophent droitement s'exercent à mourir et il n'y a pas homme au monde qui ait moins qu'eux peur d'être mort »²⁴. Autrement dit, le fait de philosopher permet à l'âme de s'habituer à quitter son corps, qui, lui, est corruptible et sujet au changement néfaste. Cet exercice de séparation de l'âme et du corps doit s'effectuer toute la vie durant et permet une paix intérieure vis-à-vis de la mort.

Histoire du concept du fini suivant Dastur

Attardons-nous désormais avec Dastur sur l'origine de la notion de finitude et ces diverses implications. L'élaboration de ce concept sera utile afin de mesurer le parti qu'elle entend tirer de la finitude kantienne et heideggérienne. Pour Dastur, il est essentiel de comprendre « que tout discours sur le fini et la finitude suppose déjà à son fondement une idée d'infinité »²⁵. En ce sens, la finitude originare est toujours apparue sous la forme d'un manque quelconque, d'une malheureuse imperfection et d'inaccomplissement. Ce manque supposerait dès lors un rapport à l'infini, qui lui se définirait comme étant absolument parfait et accompli.

L'infini chez Descartes

On a par exemple dans la philosophie cartésienne, comme le note Dastur, ce rapport qui suppose un manque de la finitude envers l'infini. C'est que Descartes voit dans la finitude du *cogito* l'idée d'infini dans cette relation qui se produit à partir de l'existence divine. Dastur critique dès lors cette ontologie en soulignant que la finitude devrait se

²⁴ Phédon, 67e.

²⁵Dastur, *Essai*, p. 179.

comprendre plutôt à partir de la mortalité du sujet même. Nous reviendrons plus tard sur ce point qui structurera la finitude heideggérienne. Comme nous le disions, Descartes remarque que l'idée de l'infini prend forme dans la négation de la finitude. En ce sens, l'idée de la substance infinie a dû être nécessairement mise en lui par une vraie substance infinie. Dastur soulève, par des remarques de Lévinas, qu'en fait « l'argument ontologique cartésien c'est que Dieu, c'est l'Autre »²⁶. En d'autres termes, l'idée de l'infini est ultimement une forme d'altérité totale qui est en relation avec l'intériorité. Cependant, Dastur ne sera pas convaincue du résultat de la finitude cartésienne. Toutefois, cette notion du fini n'a pas toujours été conçue comme étant un manque, bien au contraire. Les Grecs ont, pour leur part, identifié plutôt le fini comme une marque de perfection.

La notion du fini chez les Grecs dans la perspective de Dastur

En effet, ce concept du fini ne comporte pas d'éléments négatifs au sein de la perspective grecque, bien au contraire. Selon Dastur, « les anciens Grecs (...) ont développé une tout autre conception du fini, identifié au parfait, et de la limite »²⁷. Ainsi, l'être n'a pas ce caractère lointain et infini, mais réside dans la limite concevable et une intériorité. Cette limite, le caractère fini, en ce sens, est donc une perfection en soi qu'il est nécessaire d'atteindre. Aux yeux de Dastur, on comprend alors pourquoi Heidegger a effectué un tel retour vers les Grecs étant donné que la limite « inaugure l'être »²⁸, une pensée qui démontre un lien avec la finitude grâce au dévoilement de l'être au sein de cette limite humaine. Autrement dit, « d'une manière qui peut nous sembler aujourd'hui bien étrange, la limite ou la fin ne manifestent pas ici une quelconque négation, elles sont au contraire le signe de l'être »²⁹. La limite de la finition grecque n'est pourtant pas

²⁶ Dastur, *Essai*, p.181.

²⁷ Dastur, *Essai*, p.186.

²⁸ Birault, Henri, (1960), « Heidegger et la pensée de la finitude », dans *Revue internationale de philosophie*, 14, p. 138.

²⁹ Dastur, *Essai*, p.138.

blessante. Bien au contraire, elle est libératrice et permet de dévoiler l'être puisqu'elle représente la perfection du caractère fini.

En d'autres termes, ce qui est fini est accompli, donc inscrit dans un temps déterminé. D'une manière diamétralement opposée, l'infini se présente donc comme une forme dégradée de ce qui est. La figure du néant reste ainsi inaccomplie puisqu'il est impossible de la cerner dans une limite en tant que telle. Ainsi, la finitude, toujours selon les Grecs, représente ce retour à l'origine et caractérise du même coup une stabilité possible dans le temps. Poursuivons maintenant avec l'interprétation de la mort auprès de Montaigne dans ses *Essais*.

La mort dans les *Essais* de Montaigne dans la perspective de Dastur

Dastur poursuit son analyse avec Montaigne puisqu'il s'inscrit à merveille dans le sillage de la pensée platonicienne de la mort grâce à certaines ressemblances apparentes avec Platon. À ce propos, les deux penseurs ont un point en commun : celui de philosopher sur la mort afin de se préparer à y faire face. Aussi, ils considèrent la mort non pas négativement, mais comme une source inestimable affectant positivement la vie. À proprement parler, Dastur ne réfute pas le fait que la mort soit une source inestimable pour la vie, elle critique plutôt le résultat concret d'une telle élaboration.

En effet, la pensée de la mort est centrale dans les *Essais* de Montaigne. Nous savons que c'est après la mort de son précieux ami Étienne de la Boétie que les questionnements sur la mort surgissent pour Montaigne. Son ami étant atteint d'une maladie mortelle, Montaigne passe la majorité de son temps à son chevet et l'observe d'un œil attentif. Il remarque avant tout la sagesse de La Boétie se traduisant par un parfait contrôle de ses émotions. En effet, La Boétie a « l'attitude stoïcienne d'un humaniste nourri des philosophes de l'Antiquité [dont] Montaigne loue la fermeté d'âme

»³⁰. C'est que La Boétie souffre énormément et qu'il ne se plaint guère, attitude qui rappelle à Montaigne celle des stoïciens. Or, cette attitude stoïcienne sera aussi assimilée à une position chrétienne sur la mort peu avant le dernier souffle de La Boétie. Cette attitude stoïcienne-chrétienne sera, après la mort de La Boétie, la position que prendra Montaigne. Suivant la mort de son fidèle ami, Montaigne se consacrera dès lors à une certaine mission personnelle : vaincre la peur de la mort.

Pour lui, craindre la mort est totalement absurde puisque cette peur se résume à une fabulation. Néanmoins, vaincre la mort, c'est-à-dire l'idée de sa propre mort, ne doit pas se faire en la balayant du revers de la main. Sur ce point, selon Montaigne, le vulgaire, désigné ici comme représentant la grande majorité des humains, ne pense pas à la mort. C'est qu'« en général, les hommes évitent de penser à la mort [et] Montaigne dénonce avec hauteur, en termes méprisants, cette brutale stupidité »³¹. En d'autres termes, vaincre la mort c'est d'abord penser à elle. Assurément, cette fuite face à la pensée de la mort fait rager Montaigne et il insiste plutôt sur une pensée qui devrait mettre en son sein la mort. Pour ce faire, il faut « s'avoisiner » de la mort pour qu'elle ne nous soit pas étrangère, comme s'il ne fallait pas être surpris de sa venue. Pour Montaigne, « plus nous penserons à la mort, plus elle s'imposera à notre pensée, et moins elle aura d'empire sur nous »³². Si la mort demeure étrangère, distante à l'égard de notre pensée, alors au moment venu, que ce soit pour nos proches ou bien pour nous-mêmes, son arrivée nous causera davantage de peine. Une telle affliction à l'idée de la mort irait de ce fait même à l'encontre de l'attitude stoïque du grand sage comme Montaigne nous le dépeint dans ses *Essais*. Il reprend du même coup l'adage venant de Socrate « que philosopher, c'est apprendre à mourir », énoncé qui prend tout son sens si on se permet de philosopher sur la finitude. Pour sa part, Montaigne utilisera plutôt la formule « apprivoiser la mort » qu'il

³⁰ Frappier, Jean, (1976), *Montaigne et la mort*, Romance Philology, Vol. 30 n° 1, University of California Press, p.12.

³¹ Frappier, *Montaigne et la mort*, p. 14.

³² Dastur, *Essai*, p. 101.

reprendra à plusieurs reprises dans ses *Essais*. Cet apprivoisement se traduit aussi par ce processus, ce temps consacré à penser la mort, à vivre avec cette pensée.

Aussi, Montaigne affirme que la mort nous accompagne toute notre vie, qu'elle n'est pas uniquement le trépas de celle-ci. En d'autres termes, il va de soi pour lui que la pensée de la mort devrait occuper une place prépondérante dans notre quotidien puisqu'elle a des retombées considérables sur la conception qu'on se fait de la vie. Toutefois, Montaigne, comme le relèvera justement Dastur, changera sa position sur la vision de la mort au cours de sa vie au point d'être parfois contradictoire. C'est que Montaigne agit tel un investigateur de l'idée de la mort et ne tente qu'après coup de mettre en pratique certaines de ses idées. Ainsi, dans sa jeunesse, Montaigne s'imaginait vivre ses derniers moments comme la *catharsis* d'une passion liée à sa propre mort. Un autre exemple de cette contradiction montre qu'il souhaite à un moment mourir au travail et à l'instant suivant mourir tranquillement dans son lit. De tels contrastes dans la représentation de la mort pour Montaigne montrent une chose : que la mort, telle quelle, sans échappatoire, est au centre de toute sa pensée malgré ses pensées souvent changeantes à son égard. En somme, philosopher sur la mort est une manière de philosopher sur la vie pour Montaigne. Cet apprivoisement de la mort vient donc rejoindre la pensée de la finitude de Dastur qui considère l'idée de la mort comme étant une ouverture vers une existence authentique possible, c'est-à-dire une existence qui pense la mort. Il va donc de soi que l'attitude de Montaigne devant la mort influence la philosophie de Dastur.

La finitude de la limite kantienne

Avant d'élaborer sur le concept de finitude chez Françoise Dastur, il sera nécessaire d'effectuer un dernier détour auprès de Kant et de Heidegger, deux auteurs dont Dastur sera très proche, même si elle se rapproche surtout de Heidegger. Pourquoi effectuer un tel détour vers la finitude kantienne? D'abord, Dastur estime que « ce

penseur par excellence de la finitude qu'est Kant »³³, propose une conception nouvelle de l'entendement de l'être humain. C'est que Kant développe sa philosophie non pas autour de l'infinité, comme cela s'est souvent fait dans la métaphysique classique, mais à partir de la finitude humaine même. Sa philosophie se concentre donc sur les limites de la connaissance humaine dans le but d'établir une vérité et une science vraies. Ainsi, selon Kant, cette essence même de la finitude est «la limite qui implique simultanément la clôture de la connaissance dans le monde sensible fini et l'ouverture de la pensée suprasensible »³⁴. C'est sur ce point de rencontre entre cette limite et cette ouverture que notre intérêt se portera.

Tout d'abord, Kant divise la philosophie en deux parties : une théorique et l'autre pratique. La première insiste sur l'*apriorisme* de l'entendement humain permettant de rendre compte de l'expérience. Elle représente en d'autres termes les conditions de la connaissance. C'est elle d'ailleurs qui peut établir de réelles affirmations pouvant devenir une science vraie. La finitude s'impose donc ici comme une limite de nos connaissances puisque « l'homme est fini au sens où son intuition n'est pas créatrice, originaire, si bien qu'elle doit recevoir ses objets donnés par l'expérience dans l'horizon du temps »³⁵. La seconde consiste en une philosophie permettant de répondre aux trois idées centrales dans la pensée kantienne, soit le libre arbitre, l'immortalité de l'âme et l'existence de Dieu. Celle-ci ne se fonde pas sur l'expérience sensible vécue, ou bien sur le phénomène, elle dépend plutôt des principes de la raison pure pratique. À cet effet, Kant suggère un changement au sein même de cette limite de la connaissance en disant : « Je dus abolir le savoir pour faire place à la croyance »³⁶. Il est ainsi possible, grâce à cette raison pratique développée par la croyance, de postuler l'existence d'une liberté, d'une

³³ Dastur, *Essai*, p. 167.

³⁴ Bouton, Christophe, (1999), « Que m'est-il permis d'espérer ? Le problème de la finitude du temps chez Kant et Heidegger », dans *Archives de Philosophie*, 62, p. 56.

³⁵ Bouton, *Que m'est-il permis d'espérer?*, p. 55.

³⁶ Kant, Emmanuel, (1963), *Critique de la raison pure*, trad. par A. Tremesaygues et B. Pacaud, Paris, PUF, p. 24.

immortalité de l'âme et de Dieu. Kant précise cependant l'impossibilité de prouver théoriquement l'existence de ces trois idées. Ces trois postulats permettent seulement d'établir une ligne directrice, plus précisément un idéal du souverain Bien, pour l'existence humaine. En ce sens, Kant développe une métaphysique des mœurs qui élève l'homme vers un idéal moral lui offrant un bonheur suprême. Selon lui, sans une telle métaphysique, l'homme serait voué à l'égarement. Kant stipule que « l'homme *doit* en effet supposer cette idée³⁷, parce que celle-ci est nécessaire à la réalisation du souverain Bien exigée par la loi morale »³⁸.

C'est par souci moral que Kant suggère de tels postulats. Pour le postulat de l'immortalité de l'âme, central ici pour la question de la finitude, il défend simultanément une autre affirmation, celle de l'infinité du temps. Encore ici, le rapport entre la finité et l'infinité refait surface, mais en considérant cette fois-ci l'infinité comme étant le résultat d'une supposition ayant des intentions pratiques. En effet, supposer l'immortalité de l'âme conduit du même coup à la supposition de l'infinité du temps, cette dernière étant extérieure à notre temps strictement fini et humain. Il est à noter que l'infinité du temps n'est pas à comparer « avec la mauvaise infinité des maintenant successifs, mais elle exprime plutôt l'exigence pratique du dépassement de la finitude de la durée humaine »³⁹. Rappelons que l'infinité du temps kantien reste un postulat permettant à l'homme de dépasser sa finitude qui le caractérise, dépassement qui lui permet aussi d'établir des fondements nécessaires pour continuer à espérer un avenir en lien avec le Bien souverain. C'est que l'espoir découle du postulat de l'immortalité de l'âme et est essentiel afin d'accomplir le devoir moral dans l'avenir. Cette orientation permet de faire progresser la morale chez l'homme s'ouvrant alors à une liberté.

³⁷ Celle de l'immortalité de l'âme.

³⁸ Bouton, *Que m'est-il permis d'espérer?*, p.59.

³⁹ Bouton, *Que m'est-il permis d'espérer?*, p.61.

Au regard de cette finitude kantienne, la limite qu'elle stipule propose en même temps un dépassement de sa propre limite. Cet énoncé peut paraître tout à fait paradoxal : comment une limite peut-elle supposer que nous la dépassions tout de suite après, et ce de manière originaire? À cet effet, il est important de souligner que la finitude de l'homme est dépassable grâce aux trois postulats qui proposent une durée illimitée permettant un progrès pratique infini de la morale. Comme nous le verrons maintenant, Heidegger propose une finitude beaucoup plus radicale selon Dastur qui se différencie de la finitude kantienne. Tandis que Kant propose, pour sa part, des postulats afin de contrer la finitude humaine, Heidegger croit plutôt que la finitude doit s'attarder à la mort et au néant sans compter sur le concept de l'infinité. Or, la finitude est-elle encore une finitude si elle est dépouillée de son infinité?

La finitude radicale heideggérienne

La partie suivante du livre consacrée à la finitude heideggérienne sera des plus pertinentes afin de comprendre le projet de Françoise Dastur. En effet, la finitude de Dastur s'inspire à plusieurs égards de celle de Heidegger. Les idées, mais aussi le langage qu'elle utilise, sont tirées en grande partie des écrits et des conférences de Heidegger lui-même. De plus, Dastur considère le projet de ce philosophe comme étant l'un des plus influents de la philosophie du XXe siècle. Par conséquent, ses intérêts envers la philosophie de Heidegger l'ont amenée à écrire plusieurs livres à son sujet⁴⁰ et à montrer l'impact de sa pensée sur le monde contemporain. C'est elle aussi d'ailleurs qui est présidente d'honneur de l'école française du *Daseinsanalyse* en France aux côtés de Philippe Cabestan, projet auquel collabora Heidegger avec des psychiatres suisses dans

⁴⁰ (2003), *Heidegger et la question anthropologique*, Bruxelles, Éditions Peeters.

(2007), *Heidegger et la question du Logos*, Paris, Vrin.

(2011), *Heidegger et la question du temps*, Paris, Presses universitaires de France.

(2011), *Heidegger et la pensée à venir*, Paris, Vrin.

(2016), *Déconstruction et phénoménologie*, Paris, Hermann.

les années soixante grâce à l'aide du psychiatre Medard Boss. Ainsi, l'influence de Heidegger dans l'œuvre que nous voulons analyser ici, *La mort : Essai sur la finitude*, est tout à fait considérable et déterminante pour ce qui suit. Nous effectuerons donc une analyse de la finitude heideggérienne selon plusieurs thèmes centraux à cette pensée. Il sera nécessaire de débiter avec la conception de l'infinité, pour ensuite développer sur l'importance de la mort dans cette pensée. L'existence inauthentique suivra et nous expliquerons l'importance du phénomène de l'angoisse pour ouvrir une voie vers une existence authentique. Ensuite il sera question de la certitude ontologique pour terminer avec la sollicitude, thème qui implique l'ouverture du *Dasein* à autrui.

Une finitude sans infinité

Dans son projet, Heidegger cherche à dépasser la finitude kantienne et du même coup la tradition métaphysique. Sa tentative vient dès lors radicaliser le concept de finitude au point où il faudrait, selon certains⁴¹, garder le nom allemand d'origine *Endlichkeit*, caractérisant sa nette différence avec la tradition de la finitude. Dans un second temps, Heidegger se différencie aussi de la tradition puisqu'il ne tient pas compte de l'infinité dans sa conception de la finitude. En effet, « dans son interprétation de Kant, Heidegger est donc conduit finalement à radicaliser sa conception de la finitude, qui devient *une finitude sans infinité*.[...] C'est vraisemblablement parce que la finitude implique, dans la tradition métaphysique et selon son concept même, qu'elle soit toujours pensée dans une perspective dualiste, en opposition ou en rapport à l'infini, que Heidegger abandonne finalement ce terme dans les années trente »⁴². Or, peut-on vraiment parler d'une finitude sans évoquer son rapport à quelque infini? Ce dualisme

⁴¹ À ce sujet, Henri Birault questionne la pertinence de l'utilisation du concept de finitude chez Heidegger tellement que ce dernier aurait radicalisé ce concept. Birault affirme que « L'*Endlichkeit* n'est ni finition, ni finité, ni finitude; le Néant heideggérien n'est, pour parler comme Malebranche, ni le néant de l'être (*nihil negativum*), ni celui de la sainteté de la justice (*nihil privativum*) et il n'est pas non plus la néantisation du Pour-soi, ontologiquement postérieur à l'En-soi » Birault, page 162. Plus précisément, « la théorie heideggérienne de l'*Endlichkeit*, n'est justement pas une théorie de la finitude » Birault p. 149.

⁴² Bouton, *Que m'est-il permis d'espérer?*, p. 54.

doit-il toujours aller de soi? C'est que Heidegger croit que la finitude devrait supprimer l'idée de l'infinité à cause de son caractère de fuite face à une finitude plus primitive et plus originaire. Il est donc possible d'entrevoir certaines conséquences de ce genre de finitude plus radicale. D'abord, la finitude a chez lui le caractère négatif dont la souffrance ferait partie. Dorénavant, la finitude ne présentera plus d'échappatoire dans l'infini, dans un espoir vers une continuité éternelle. En effet, et deuxièmement, en considérant la finitude comme principe, l'infinité est dès lors son antipode. Ainsi, « parce que la première origine est ici une blessure ou une écharde, il ne peut pas ne pas y avoir dans le fini une idée *originnaire et factice* de l'infini, le rêve illusoire et tenace d'une guérison qui délivrerait l'homme de la nécessité d'être homme. Cette idée de l'Infini, cette idée de Dieu qui ne vient pas de l'Infini et qui manifeste du même coup l'inexistence de Dieu, jaillit spontanément du fini. Cette idée de ce Dieu Infini jaillissant du fini représente ce désir chez l'homme d'une immortalité. Autrement dit, cette idée de l'Infini est sécrétée par la finitude radicale tout en étant intolérable à elle-même. Cet infini est l'ombre portée de la finitude, une non-essence de l'homme qui fait finalement absolument partie de son essence. Ainsi l'homme est-il fondamentalement "désir d'être Dieu"⁴³». En effet, l'idée de l'infini se voudrait, selon cet extrait, une manière de guérir l'homme de sa propre destinée de mortel. Il aurait ce besoin presque vital de devenir lui-même un dieu, un être qui se veut immortel. Ensuite, la finitude occupe la place d'une libre fatalité pour l'homme. Ainsi, tout son espoir en une liberté repose sur l'homme lui-même. Comme nous le montrerons maintenant, l'idée de la mort constitue la pierre de touche de la finitude chez Heidegger.

La mort au sein de la finitude

La mort occupe une place privilégiée dans la conception heideggérienne de la finitude. Effectivement, la mort, autrement dit la pensée de la propre mort du *Dasein*, se

⁴³ Birault, « Heidegger et la pensée de la finitude », p. 149.

caractérise comme un tremplin vers son être authentique⁴⁴. Dans le but d'établir les premières bases du concept de la mort, Heidegger stipule que la mort est toujours celle du *Dasein*, c'est-à-dire que la mort n'est pas interchangeable avec autrui. Il est assurément impossible de prendre la mort à quelqu'un d'autre; cette mort est d'abord et avant tout mienne. On peut, à la rigueur, se sacrifier pour quelqu'un d'autre, mais ce sacrifice ne supprimera jamais cette situation intransférable qu'est la mort du *Dasein*. En concevant la mort comme étant d'abord mienne, Heidegger soutient que le *Dasein* doit assumer sa propre mort, cette première possibilité des plus inhérentes. Ainsi, « le mourir est donc constitutif de son être même et premier par rapport à toutes ses autres déterminations »⁴⁵. Or, de quelle manière le *Dasein* peut-il prendre en charge sa propre mort?

La fuite de l'existence inauthentique devant l'être-vers-la-mort quotidien

En premier lieu, il est à noter que le rapport initial à la mort du *Dasein* s'effectue toujours de manière inauthentique. À ce propos, le *Dasein* va toujours d'emblée penser la mort, et plus précisément la sienne, selon ce que *l'on* en dit, ce que *l'on* en pense. À vrai dire, le mode de l'existence inauthentique est ce qui précède toujours, et aussi le plus souvent, le mode de l'existence authentique. Nul ne peut par conséquent vivre uniquement d'une manière authentique en continu, ce qui serait totalement absurde et impossible selon Heidegger. En d'autres termes, le *Dasein* est toujours et avant tout sous le mode de la fuite, c'est-à-dire selon le mode de pensée du *on*, quant au regard qu'il porte sur sa propre mort. D'autant plus que le *on* ne comporte pas un sens négatif, loin de là. Sur ce point, Heidegger précise que « l'[inauthenticité] du *Dasein* ne signifie pourtant pas une sorte de moindre être ou un niveau d'être dégradé. Au contraire

⁴⁴ Certaines traductions proposent de traduire le doublet *eigentlich/uneigentlich* par « propre /propriété » ou « impropre/ impropriété », tandis que d'autres préfèrent « authentique » et « inauthentique ». Par souci de cohérence, nous retiendrons cette traduction d'*eigentlich/uneigentlich* par « authentique » et « inauthentique ».

⁴⁵ Dastur, *Essai*, p. 123.

l'inauthenticité] peut déterminer le *Dasein* dans ce qu'il a de plus concret, dans son activité, dans son émotivité, l'intérêt qu'il prend aux choses, ce dans quoi il trouve son plaisir »⁴⁶. Cette particularité du mode inauthentique se trouve de ce fait nécessaire pour le *Dasein* dans sa manière de vivre sa quotidienneté. Autrement dit, l'inauthenticité demeure un caractère existentiel permettant au *Dasein* de se réaliser d'abord parmi son être-au-monde. Jusqu'où va cette représentation inauthentique? Heidegger admet que même notre conception classique du temps est déterminée par un mode inauthentique. Tournons-nous dès lors vers la temporalisation vulgaire du temps, l'un des symptômes sournois de ce mode inauthentique de l'existence.

La fuite de la finitude se retrouve par ailleurs dans la conception classique de la temporalité dans la tradition métaphysique. Certes, l'éternité résulte « d'une modification inauthentique de la temporalité, c'est-à-dire une fuite face à la finitude radicale du *Dasein* »⁴⁷. Or, l'élaboration métaphysique et ontologique d'une éternité dans la tradition grecque aurait pour conséquence, entre autres, l'oubli de l'être. Ce dualisme, entre un temps chronologique et éternel, inhérent à la tradition ontologique de la temporalité, aura pour conséquence de détourner le regard quant au caractère fini du *Dasein*. Ce caractère inauthentique s'exprime aussi dans l'objectivité du temps auquel se réfère Heidegger comme étant le temps vulgaire. Cette conception du temps prend son origine avec Aristote, plus précisément dans sa *Physique VI*, qui réduirait selon Heidegger le temps à la mesure du mouvement, autrement dit à un temps physico-mathématique. Dès lors, le temps aristotélicien est perçu comme une suite de maintenant, s'écoulant jusqu'à l'infini et que l'on peut compter et chiffrer, autrement dit maîtriser. En situant le temps, c'est-à-dire en le réduisant au domaine du calculable, le *Dasein* échappe à la réelle forme de la temporalité servant de condition à l'analytique existentielle. En d'autres termes, Heidegger ne considère pas le temps vulgaire comme pouvant être utile à une

⁴⁶ Heidegger, Martin, *Être et temps*, Gallimard, trad. François Vezin, (1986), p. 315.

⁴⁷ Grondin, Jean, (1988), « La persistance et les ressources éthiques de la finitude chez Heidegger », dans *Revue de métaphysique et de la morale*, 93, p. 387.

existence authentique du *Dasein*. Néanmoins, il demeure que cette conception du temps vulgaire est celle qui semble être normale pour le *Dasein* puisqu'il peut se l'approprier et la posséder. C'est que la relation au temps du *Dasein* n'est pas ponctuée par une suite continue de maintenant, mais comprend plutôt une relation entre le passé, le présent et l'avenir. Une telle relation dite *ekstatique* apporte une autre dimension pour le *Dasein* et se définira par un temps dit originaire. Or, admettre la conception du temps vulgaire confirme la fuite encore là de la finitude du *Dasein*. Le temps originaire, au contraire, aura comme objectif d'actualiser la temporalité de l'être en incluant la finitude du *Dasein*. Dastur affirme à cet égard qu'il « ne s'agit plus en effet de considérer que le temps trouve son sens dans l'éternité, mais au contraire de comprendre le temps à partir du temps »⁴⁸. Alors, d'une manière plus concrète, en quoi consiste donc cette fuite de l'être-vers-la-mort quotidien, ce rapport à la mort inauthentique?

En fait, cette fuite offre avant tout un réconfort, c'est-à-dire une manière de se détourner de cette pensée de la mort qui pèse sur le *Dasein*. Le *on* prend donc d'assaut la manière de penser la mort afin de l'esquiver. Heidegger, à ce sujet, soutient que « c'est ainsi que le *on* se préoccupe d'une *constante tranquillisation au sujet de la mort*. Mais au fond elle ne concerne pas le seul mourant, elle vaut bien davantage encore pour ceux qui le *réconfortent* »⁴⁹. Par conséquent, Heidegger insiste sur le fait que cette fuite a une incidence non négligeable pour l'existence authentique du *Dasein*. Aussi, le *on meurt* est une forme de la pensée de la mort qui vient rendre le caractère de la mort pour le moins banal. C'est dire que le *on* démontre une ligne de pensée directrice et uniformisante rendant toute forme de pensée aliénante pour le *Dasein*. Le *Dasein* oublie donc son existence dans ce que l'*on dit*. À titre d'exemple, pour « la sphère publique, la mort ne peut apparaître que sous le visage d'un événement se produisant constamment dans le

⁴⁸ Dastur, Françoise, *Heidegger et la question du temps*, Presses Universitaires de la France, Collection « Philosophies », 2011, p. 16.

⁴⁹ Heidegger, *Être et temps*, p. 308.

monde et qui comme tel n'attire pas l'attention »⁵⁰. La mort, toujours selon le mode de pensée du *on*, est conçue comme un simple événement auquel le *Dasein* ne devrait pas s'attarder. Le *on* affirme que l'*on meurt*, comme si ce fait universel devenait un événement anodin à l'existence du *Dasein*. Une telle banalisation de la mort affecte aussitôt le *Dasein* dans sa poursuite vers son existence authentique. Afin de se représenter une image plus vivante du *on meurt*, Heidegger voit dans le personnage de l'auteur russe Léo Tolstoï, Ivan Illitch, un exemple significatif de cette libération du *on* dont Dastur tire un extrait qui se lit comme suit: « c'est cependant lorsque le *on meurt* s'effondre complètement que lui est révélé que « toute son existence n'a été qu'un perpétuel mensonge, destiné à masquer les questions de la vie et de la mort »⁵¹. Ce texte évoque le caractère mensonger dans ce que le *on* propose sur la mort. Un tel mensonge sert alors à tromper le *Dasein* en le poussant à fermer les yeux sur la mort, au lieu de lui offrir la possibilité de s'ouvrir à une existence authentique. Effectivement, en fuyant la mort, le *Dasein* dévale dans le *Verfallenheit*.

En effet, un tel mode de l'existence, celui de la *Verfallenheit*, évite le futur fini du *Dasein* par le divertissement et la préoccupation toujours pensés selon le *on*. Le divertissement est en soit une préoccupation qui camoufle le sujet de la mort qui déstabilise le *Dasein*. C'est que la *Verfallenheit* tente d'échapper et de discréditer l'angoisse, cette expérience pourtant salvatrice du *Dasein*, du moins selon Heidegger et Dastur. Conséquemment, « le *on* ne laisse pas se manifester le courage d'affronter l'angoisse devant la mort. L'état d'explication publique du *on* exerce encore sa domination en ayant déjà décidé de la disponibilité qui doit commander l'attitude face à la mort. »⁵². Afin de se permettre une existence authentique, le *Dasein* doit s'éloigner du *on* et prendre en charge son être-vers-la-mort, lui ouvrant de ce fait la voie vers sa propre possibilité, son a-venir. S'ouvrir à cet avenir fini demande alors du courage étant donné

⁵⁰ Dastur, *Essai*, p. 130.

⁵¹ Dastur, *Essai*, p. 134.

⁵² Heidegger, *Être et temps*, p. 309.

que désormais, aucun fondement ne peut maintenir le *Dasein*. Nous verrons maintenant en quoi le phénomène de l'angoisse peut être considéré comme l'expérience fondamentale de la finitude heideggerienne.

Le phénomène de l'angoisse comme possibilité d'ouverture pour le Dasein

Face au fait inéluctable de sa propre mort, le *Dasein* plonge dans le phénomène de l'angoisse. Heidegger conçoit cette expérience comme étant fondamentale dans ce dévoilement de l'être. En ce sens, « cette déchirure angoissante de l'Être fait toute la spécificité de l'Être heideggerien. Elle est la racine cachée de l'identité essentielle de l'Être et du Temps dans *Sein und Zeit*. Elle est plus tard le secret de l'*Endlichkeit* »⁵³. On note ici l'importance du rapport qu'a le *Dasein* avec l'angoisse afin de rendre réellement compte de sa finitude. Avant de décrire la provenance de l'angoisse et de ses conséquences, il faudra d'abord effectuer une distinction entre la peur et l'angoisse.

À vrai dire, le phénomène de la peur éclate lorsque le *Dasein* fait face à un étant dangereux qui pourrait menacer directement son intégrité. Une telle menace pourrait donc se produire ou bien ne pas se produire. La peur a comme effet de « figer sur place et pétrifier dans la fascination morbide du menaçant celui qui la ressent, mais elle peut aussi s'exprimer par la fuite panique, ou encore par toutes ces conduites d'évitement qui sont communes aux bêtes »⁵⁴. Non seulement la peur découvre ce qui pourrait être nocif pour le *Dasein*, elle est nécessairement déterminée par quelque chose à l'intérieur du monde. En d'autres mots, la peur naît forcément de quelque chose qui se situe spatialement. Aussi, la peur ne doit pas être prise en compte au sens ontique, mais bien ontologique, tout comme l'angoisse. L'angoisse, au contraire, ne débute pas devant un étant intérieur au monde, mais bien d'abord devant « l'être-au-monde en tant que tel »⁵⁵.

⁵³ Birault, *Heidegger et la pensée de la finitude*, p. 161.

⁵⁴ Dastur, *Essai*, p. 142.

⁵⁵ Heidegger, *Être et temps*, p. 186.

En toute rigueur, le *Dasein* ne peut pas avoir peur de la mort, mais il peut néanmoins s'angoisser devant elle. Plus exactement encore, la peur de la mort ne représente pas une possibilité, c'est plutôt la peur du décès qui est possible étant donné que le décès arrive toujours aux autres et non à soi-même. De plus, le phénomène de l'angoisse s'effectue « dans [un] surgissement non-anticipé »⁵⁶. En ce sens, l'angoisse n'est pas un phénomène qui dépend de notre volonté, mais se déclenche dans « les situations les plus anodines »⁵⁷.

Au demeurant, l'angoisse est assurément indéterminée, c'est-à-dire que ce phénomène n'apparaît pas devant un étant dans ce monde intérieur, contrairement à la peur. L'angoisse est un phénomène que les humains seuls connaissent, ce qui les distingue des animaux qui n'éprouvent pas ce sentiment. Les animaux peuvent toutefois sentir la peur, par exemple la peur face à un prédateur. Aussi, un mutisme se dégage de l'angoisse lorsque le *Dasein* s'y voit confronté. C'est que le terme latin d'angoisse vient d'*angustus*, qui « signifie étroit et renvoie à cette partie du corps particulièrement resserrée qu'est la gorge, organe de la déglutition, mais aussi de la parole, propre de l'homme »⁵⁸. Étonnamment, l'angoisse apparaît devant un « rien » venant de l'intérieur du monde. En ce sens, le *Dasein* anguisse aussi devant la mort, ce « rien » qui n'est pas encore, mais ne peut pas en avoir peur puisque la mort n'est pas un étant intérieur au monde. Ainsi, « l'angoisse manifeste le rien »⁵⁹. Et ce rien appartient de ce fait à l'être, comme le montre Heidegger dans *Qu'est-ce que la métaphysique?* en citant un passage de Hegel : « l'être pur et le rien pur, c'est donc le même »⁶⁰. Autrement dit, le *Dasein* doit donc penser le néant afin de comprendre son être. Le phénomène de l'angoisse a donc cette fonction de révéler le néant, cette forme remarquable de la pensée heideggérienne.

⁵⁶ Ciocan, Cristian, (2010), « Mort et Vérité : Heidegger et le problème de la certitude », in *Philosophie*, n° 105, p. 54.

⁵⁷ Heidegger, *Être et temps*, p. 189.

⁵⁸ Dastur, Essai, p. 143.

⁵⁹ Heidegger, Martin, *Qu'est-ce que la métaphysique?*, Conférence de 1929, p. 9.

⁶⁰ Heidegger, *Qu'est-ce que la métaphysique?*, p. 17.

La manifestation du rien est à ce point essentielle que sans une telle manifestation, donnée grâce à la disposition phénoménale de l'angoisse, Heidegger soutient qu'il n'y aurait « pas d'être-soi ni de liberté »⁶¹. L'angoisse surgit donc, tout compte fait, comme une révélation qui nous échappe et que nous ne pouvons pas nous-mêmes déclencher de notre plein vouloir.

Une autre répercussion du phénomène de l'angoisse est celle d'insuffler au *Dasein* un sentiment d'étrangeté par rapport au monde, qui devient étranger à son propre chez-soi. La familiarité, que le *Dasein* se voit retirée par le biais de l'angoisse, prend son essence dans le *on* de la préoccupation et de la fuite. Or, ce mode de fuite du *on* apparaît maintenant comme la fuite devant cette étrangeté, le pas-chez-soi qui est inhérent au *Dasein* lui-même. Ce sentiment d'étrangeté a pour conséquence de dérober sous les pieds du *Dasein* le sol où reposaient tous ses fondements et le sens de son existence dicté par le *on*. Il se sent désormais nulle part et sans étoile pouvant le guider. C'est pour cette raison d'ailleurs que « l'angoisse place l'être humain devant l'énigme qu'il est pour lui-même, l'énigme d'une liberté qui l'arrache à l'immersion dans l'étant »⁶². Cette énigme forcera le *Dasein* à se questionner sur le fondement de son existence même.

Ainsi, c'est au sein de cette angoisse même que le *Dasein* voit son être se dévoiler. C'est dans ce dévoilement que le *Dasein* s'avise de l'authenticité possible de son être-au-monde. Autrement dit, l'angoisse amène le *Dasein* à découvrir son être-au-monde authentique possible. Ainsi, l'angoisse amène donc le *Dasein* à s'ouvrir à sa propre liberté à venir. Il est néanmoins nécessaire d'attirer l'attention ici sur la rareté de ce phénomène pour le *Dasein*, même si elle conserve sa « fonction méthodique *fondamentale* pour l'analytique existentielle »⁶³. On se rappelle donc que le *Dasein* est le plus souvent sous le mode de la quotidienneté, donc affecté par le *on* et qu'il ne peut pas sortir de la

⁶¹ Heidegger, *Qu'est-ce que la métaphysique?*, p. 12.

⁶² Dastur, *Essai*, p. 144.

⁶³ Heidegger, *Être et temps*, p. 240.

quotidienneté puisqu'il y réside nécessairement, une affirmation qui peut paraître bien paradoxale. Étant donné que le *Dasein* est plus souvent sur le mode inauthentique, le phénomène de l'angoisse est donc rare et n'a pas une durée constante dans notre existence. Il n'en reste pas moins que c'est grâce à l'angoisse que le *Dasein* va pouvoir ensuite prendre ses distances du *Verfallen*. En d'autres termes, l'angoisse est le parfait contre-mouvement du dévalement. En expérimentant l'angoisse, le *Dasein* conçoit également cette infinité de possibilités qui lui sont offertes. Un calme souverain suit l'angoisse qui est souvent perçue comme une émotion négative. Ce « calme singulier »⁶⁴, lorsque le *Dasein* accepte de rester dans l'angoisse, permet dorénavant d'avoir un regard nouveau sur son existence, un regard qui s'ouvre sur la possibilité qu'il peut authentiquement être. L'angoisse révèle donc l'existence authentique du *Dasein* lui permettant de se projeter dans l'avenir tout en assumant son être-vers-la-mort.

Le pouvoir-être authentique

Le phénomène de l'angoisse, comme nous l'avons vu, permet au *Dasein* de s'ouvrir à son pouvoir-être authentique. Cette possibilité inhérente au *Dasein*, en ayant regardé en face le fait inévitable de sa mort, lui permettrait donc de se réaliser dans son être le plus propre. C'est pourquoi l'être-vers-la-mort est l'équivalent de son pouvoir-être. La possibilité qu'offre l'être-vers-la-mort authentique reste un pas-encore, une chose qui n'est pas encore réalisée et qui parfois restera irréalisée. À cet égard, le *Dasein*, placé devant ce carrefour, doit désormais choisir entre son pouvoir-être ou bien choisir de demeurer dans la pensée du *on*. Il y a donc un saut à effectuer vers cet engagement qui s'impose maintenant comme un devoir. Or, lorsque le *Dasein* choisit son être, alors il s'ouvre à soi dans une « ouverture la plus originaire et la plus authentique »⁶⁵. Notons à cet effet que l'ouverture vers l'être-possible se distingue de la tradition ontologique précédente qui a dominé la pensée occidentale, suggérant plutôt que l'être devait se

⁶⁴ Heidegger, *Qu'est-ce que la métaphysique?*, p. 9.

⁶⁵ Heidegger, *Être et temps*, p. 221.

baser sur son essence. Or, selon Heidegger, cette propre réalisation de soi s'effectue selon l'être-au-devant-de-soi provenant du souci, partie intrinsèque du *Dasein*.

Dès que l'ouverture s'est effectuée, alors le *Dasein* doit désormais prendre en charge ce nouvel état. Le *Dasein* doit du même coup aussi assumer son avoir-été et son être-jeté. Dans cette prise en charge, en considérant également sa propre finitude, le *Dasein* se rappelle qu'à tout moment il pourrait mourir, donc que son inexistence pourrait mettre un terme à sa relation avec l'être. Le *Dasein*, grâce à la résolution devançante, soit ce mode de l'existence authentique, se soucie ainsi de son avoir-été tout en se souciant de son être-vers-la-mort. Ainsi, la résolution devançante est une façon d'assumer l'étant que le *Dasein* est déjà tout en se projetant dans un futur. En somme, selon Dastur, Heidegger veut que l'homme puisse « s'arracher à la paresse d'une vie qui se bornerait à utiliser les œuvres de l'esprit, pour le rappeler à la dureté de son destin »⁶⁶. En d'autres mots, pour mener une existence authentique, l'homme ne devrait pas se fier en une élaboration métaphysique de la mort, mais plutôt considérer son propre destin qu'il doit prendre en charge.

D'une manière plus concrète, l'authenticité chez Heidegger peut sembler vague et sans réelle ligne directrice pour le *Dasein*. Qu'est-ce qu'avoir une existence authentique? Quelles devraient être les actions du *Dasein*? À vrai dire, cette ouverture à soi laisse « à chacun le soin de décider lui-même de son existence, de remplir, pour ainsi dire, la case de l'authenticité conformément à sa situation et ses possibilités »⁶⁷. Autrement dit, Heidegger n'offre pas dans son projet une réponse toute faite pour tous et chacun. En fait, cette ouverture à soi reste propre à l'individu même, aux différents projets qui l'animent et au contexte dans lequel il vit. En ce sens, Heidegger se dissocie d'un ton moralisateur. Le projet d'Heidegger offre plutôt une « indication formelle », tel un amorceur, qui veut rendre possible cette ouverture propre à soi-même auquel nous

⁶⁶ Dastur, *Essai*, p. 87.

⁶⁷ Grondin, « La persistance de la finitude chez Heidegger », p. 384.

trouverons *nos* réponses. Aussi, l'authenticité n'est pas un point statique ou un haut sommet atteignable une seule fois par le *Dasein* et où il pourra dorénavant se complaire tout bonnement. Bien au contraire, « l'authenticité conservera invariablement le caractère d'un idéal, d'une tâche à accomplir, pour un *Dasein* qui est également hanté par la déchéance »⁶⁸. Le *Dasein* est donc toujours menacé par la pensée du *on* qui le guette, ce qui a pour conséquence de l'inciter à revenir sur le même processus de l'authenticité. L'existence authentique du *Dasein* ne se limite pas uniquement à sa propre petite personne. En se rapportant à soi-même, le *Dasein* se rapporte aussi à autrui, non pas en tant qu'objet, mais comme un autre *Dasein* susceptible d'avoir un questionnement sur le sens de l'être.

.

La sollicitude du Dasein envers-autrui

Il est bien entendu que l'existence authentique du *Dasein* prend son sens aussi parmi autrui. À cet égard, la collectivité fait intégralement partie de l'existence authentique du *Dasein*, sans quoi ce projet de l'authenticité serait strictement réservé au *Dasein* même. À première vue, « l'expression *Dasein* montre pourtant clairement que tout d'abord cet étant est exempt de rapport à autrui, que ce n'est assurément après coup qu'il peut aussi être encore avec les autres »⁶⁹. Ainsi, même si le *Dasein* se vit d'abord seul, il partage ce monde avec autrui puisque même si l'autre est absent, il est possible au *Dasein* de sentir sa présence. Ce qui est surprenant ici, c'est qu'en premier lieu, Heidegger suggère que le *Dasein* doit prendre de ses distances avec le *on-dit* afin de découvrir comment s'ouvrir à son être-authentique. Néanmoins, le *Dasein* doit se soucier des autres, même s'ils sont souvent la voix du *on*, afin d'ouvrir la possibilité de leur pouvoir-être. D'une manière ontologique, l'être-par-rapport-aux-autres se trouve bien différent des simples étants. Effectivement, la différence dans ces deux rapports se situe dans le genre d'être du *Dasein*. C'est qu'autrui entretient aussi un rapport à l'être, c'est-

⁶⁸ Grondin, « La persistance de la finitude chez Heidegger », p. 385.

⁶⁹ Heidegger, *Être et temps*, p. 160.

à-dire qu'il est considéré aussi comme un *Dasein*. Il y a donc une solidarité entre un *Dasein* et un autre *Dasein*. Ainsi, « l'autre devient un dédoublement du soi-même »⁷⁰. Aussi, Heidegger montre deux manières de se soucier d'autrui.

En effet, deux formes positives du souci mutuel sont possibles pour le *Dasein*. Le premier suggère une sollicitude substitutive qui place autrui dans une situation de dépendance en déchargeant l'autre de son propre souci. Ce premier mode de la sollicitude est le plus fréquent des deux. Heidegger lui oppose la sollicitude authentique qui « consiste à assister l'autre en vue de lui permettre de prendre lui-même en charge sa propre existence »⁷¹. Ce deuxième mode du souci ne voit pas autrui comme une chose, un simple étant, mais considère davantage son existence. Par conséquent, le mode de la sollicitude authentique permet à la personne aidée d'être libre. De cette façon, l'être authentique, loin de se concevoir comme un être pourvu d'une quête égocentrique, permet une ouverture au *Mitsein* authentique. Selon Heidegger, le *Dasein* est constitutif du *Mitsein* et prend sens grâce à autrui. Ces deux modes envers autrui, la sollicitude substitutive et authentique, ont le souci d'autrui, mais n'ont pas le même lien de dépendance. En somme, la finitude heideggérienne ne concerne pas uniquement le *Dasein* et son inéluctable mort, elle se traduit aussi par un rapport avec autrui. Voilà l'impact qu'a la finitude dans une sollicitude. La mort peut-elle montrer une quelconque vérité au *Dasein*?

Mort et vérité

Pour la finitude heideggérienne, la mort devient aussi cette certitude première à l'existence du *Dasein*. Dans cette perspective, Heidegger se distingue de la certitude fondamentale ontologique cartésienne, le *cogito ergo sum*, en affirmant plutôt que la première certitude est *sum moribundus*. En se séparant du *cogito* cartésien, il prend aussi

⁷⁰ Heidegger, *Être et temps*, p. 167.

⁷¹ Dastur, *Essai*, p. 149.

ses distances avec le « projet de la philosophie moderne [qui] est un projet de la certitude ayant son origine dans le doute cartésien comme procédé méthodique pour arriver à un connaître assuré et certain »⁷². Ainsi, Heidegger fonde le je suis, le *sum*, dans la possibilité la plus propre au *Dasein* qui est celle de la mort. Par cette originalité du *sum moribundus* marquée par la finitude, Heidegger se différencie ontologiquement de la tradition et de ce dogme théorique cartésien. C'est que l'ontologie cartésienne se fonde sur un doute théorique représentant à merveille les fondements de la rationalité moderne. Selon Heidegger, cette révélation cartésienne reste incomplète et n'atteint pas une vérité propre au *Dasein*.

Heidegger effectue donc un coup de force en considérant la mort comme « la révélation soudaine que *je suis* [, qui] n'est pas une contemplation théorique d'une présence subsistance, mais une découverte concrète de l'ordre affectif »⁷³. Cette révélation s'oppose au projet cartésien et ouvre le *Dasein* sur un soi authentique non pas produit selon une pensée purement théorique ou scientifique, mais bien affective par le phénomène de l'angoisse. En soi, le *Dasein* s'ouvre grâce au « comprendre, à l'affection et [au] parler »⁷⁴. Le sujet, c'est-à-dire le *Dasein*, est donc concerné dans l'élaboration de la subjectivité, et ce de manière originaire. Ainsi, l'angoisse, rejoignant le sujet en tant que tel, est cet événement déclencheur permettant de trouver la forme originaire de la vérité chez le *Dasein*, cette certitude fondatrice du *je suis*. Le phénomène de l'angoisse permet donc au *Dasein* d'atteindre une vérité de soi originaire, ce qui représente ici un changement drastique de paradigme pour la recherche de la vérité. Toujours en considérant la recherche inlassable du sens de l'être chez Heidegger, celui-ci change désormais de paradigme, comme nous venons de le voir, grâce à sa nouvelle forme de subjectivité prenant en compte la finitude. Le sens de l'être selon Heidegger prend ses

⁷² Ciocan, « Mort et vérité », p. 57.

⁷³ Ciocan, « Mort et vérité », p. 55.

⁷⁴ Ciocan, « Mort et vérité », p. 56.

distances de la subjectivité cartésienne incluant tout ce qui est propre au rationalisme moderne, soit « la raison, la connaissance, le savoir et la science »⁷⁵.

Où se place donc la finitude dans la quête du sens de l'être chez Heidegger? Est-ce que la finitude fait partie de cet oubli de l'être? En fait, le sens de l'être chez Heidegger, cette ontologie fondamentale, se fonde sur la finitude humaine. Si Heidegger considère que « la question de l'être est aujourd'hui tombée dans l'oubli »⁷⁶, alors cet oubli est aussi oubli de la finitude du *Dasein*. En d'autres termes, l'homme oublie qu'il est d'abord et avant tout fini et que cet oubli est en soi un oubli de la question de son être. C'est sur ce point que la mort prend tout son sens et qu'elle apparaît essentielle à la conception que nous avons de nous-mêmes. Afin de répondre à la question de l'être, il va de soi qu'il faut aborder de front la problématique de la finitude. Car, dès que nous détournons le regard de notre finitude dans le but de trouver quelque consolation, alors c'est à ce moment que l'erreur survient, que la compréhension de l'être est fautive. Il faut aussi reconnaître que seul l'être humain a besoin d'une ontologie, d'une compréhension de son être. Ainsi, la finitude ne représente pas cette recherche d'un quelconque absolu, mais comprend que l'homme est nécessairement limité dans sa connaissance. En cherchant ce fondement ontologique de l'humain, on se rend compte que « plus originaire que l'homme est la finitude du *Dasein* en lui »⁷⁷, autrement dit, que la forme auparavant dite « primitive » et négative de la finitude est dorénavant ce qui est originaire à l'humain. Le rapport à la finitude occupe ainsi une place privilégiée dans la compréhension de l'être chez Heidegger.

⁷⁵ Ciocan, « Mort et vérité », p. 62.

⁷⁶ Heidegger, *Être et temps*, p. 25.

⁷⁷ Heidegger, Martin, (1981), *Kant et le problème de la métaphysique*, trad. Alphonse de Waelhens, Gallimard, Bibliothèque de Philosophie, Paris, p. 285.

Conclusion

Dans ce chapitre, nous avons retracé la conception de la mortalité et de la finitude qui aurait dominé la pensée occidentale selon Dastur. Nous sommes partis de l'épopée de Gilgamesh qui symbolisait le mythe fondateur sur la mortalité de la pensée occidentale. Ensuite nous avons abordé la finitude dans la tragédie grecque selon une interprétation de Hölderlin que reprend Dastur. La prochaine section nous a montré l'influence majeure de l'œuvre de Platon dans la pensée occidentale pour ce qui a trait à l'immortalité de l'âme. Nous avons enchaîné avec les Essais de Montaigne qui montrent une manière de penser, mais surtout, « d'appivoiser » la mort. Il s'en est suivi de la pensée du fini chez les Grecs et Descartes afin de montrer l'ambivalence que peut avoir la pensée de la finitude. Nous avons vu aussi le rapport à la finitude chez Kant qui comprend l'humain, non par un infini, mais d'abord par sa propre finitude. Pour terminer, nous avons abordé la pensée de Heidegger sur l'être-vers-la-mort, l'angoisse, mais aussi le *Mitsein* qu'est toujours le *Dasein*. Nous étudierons dans le prochain chapitre la pensée propre de Dastur quant à la mort et à la finitude. Nous verrons alors en quoi la pensée de Dastur se diffère de celle de Heidegger et de quelle manière elle lui reste fidèle.

Chapitre 2 : La conception de la finitude et de la mort chez Françoise Dastur

Tel que nous l'avons vu dans le précédent chapitre, la pensée de la finitude de Françoise Dastur s'inspire en grande partie de la conception heideggérienne de la finitude. À cet égard, Dastur affirme, lors d'un entretien, que « seul Heidegger est parvenu à rompre avec la tradition de la pensée philosophique occidentale que j'ai caractérisée comme une « métaphysique de la mort » »⁷⁸. Cette métaphysique de la mort est arrimée à l'éternité d'un absolu comme l'entendent, à titre d'exemple, Platon et Kant, vus précédemment dans le premier chapitre. Le dépassement suggéré d'une telle métaphysique ouvre la voie vers une nouvelle conception de l'être humain qui ne va pas sans une nouvelle relation qu'il a avec sa propre mortalité. Dastur voit alors dans ce renouveau heideggérien une façon de réellement concevoir notre finitude une fois pour toutes.

De plus, le projet de Dastur est si imbriqué avec la pensée de Heidegger qu'il est bien difficile de faire ressortir la réelle teneur de sa propre pensée. À cet égard, selon l'un de ses élèves, Yves Mayzaud, qui a retracé attentivement le parcours de la pensée de Dastur, celui-ci soutient que « si Dastur cite abondamment, ce n'est jamais pour leur laisser le dernier mot. La bride philosophique est toujours tenue d'une main ferme. Il ne faut pas comprendre les commentaires de Husserl et surtout de Heidegger comme autant de masques, mais comme autant d'orientations ou d'inflexions d'une pensée personnelle »⁷⁹. Effectivement, dans le but de faire ressortir les interprétations personnelles de Dastur dans son œuvre *La mort. Essai sur la finitude*, il nous sera avant

⁷⁸ Poizat, Jean-Claude, (2016), « Entretien avec Françoise Dastur », in *Le philosophe*, numéro 45, p. 19.

⁷⁹ Mayzaud, Yves, (2004), « L'éclair de la philosophie, hommage à Françoise Dastur ». *La philosophie de Françoise Dastur*, Le cercle Herméneutique, Numéro 3-4, p. 179.

tout nécessaire d'observer la progression des idées apportée par l'entremise des nombreuses citations de philosophes. Pour ce faire, il nous sera indispensable de nous référer à d'autres ouvrages qui dévoilent plus explicitement les traits de sa pensée afin de contribuer à la compréhension de ce cheminement d'idées dans son *Essai*. Dans le chapitre qui suit, nous nous efforcerons donc de faire ressortir la pensée quelque plus personnelle de Dastur sur les sujets de la finitude et de la mort.

Il est clair que Dastur stigmatise les différentes immortalités illusoires qui se concrétisent dans nos modes de vie contemporains. Ces différentes formes d'immortalités illusoires sont la preuve d'une tentative de neutralisation de la mort selon Dastur. Cette première partie se terminera avec une mise en parallèle du *Gestell* heideggérien. S'en suivra ensuite avec les trois thèmes de sa conclusion dans son *Essai* qui sont une réponse aux différentes neutralisations de la mort. Le premier thème, la mort, fera l'objet d'un regard nouveau sur notre mortalité pour voir en la mort non plus la triste fin de notre vie, mais bien le tremplin dans l'existence. Il sera d'abord question dans ce développement de mettre en relief le caractère sacré de la mort. Après cela, nous aborderons un point crucial qui consistera à voir dans le regard de notre mortalité une voie d'accès privilégiée vers une existence authentique. Toujours dans ce même développement, nous nous attaquerons ensuite à une vive critique venant de Sartre sur le lien concernant la mort et la finitude pour terminer avec un angle mort que Heidegger n'aborderait pas en profondeur dans ses textes selon Dastur, soit l'être-vers-le-commencement, qui servira de contrepoids à l'être-vers-la-mort.

Le prochain thème abordé sera ensuite le langage en tant que manifestation radicale de notre finitude. En ce sens, nous évoquerons le langage comme donation de noms servant à structurer le monde dans lequel nous vivons pour nous pencher après coup sur la visée de l'être du langage. Nous terminerons en évoquant la puissance de la mort dans la conception que Dastur se fait du langage, en soulignant notamment le principe actif que représente pour Dastur la notion d'*esquisse*. Le dernier thème que nous

aborderons sera celui du rire qui a le bonheur d'apporter un vent de fraîcheur qui affole selon Dastur toute idée de fondement. On abordera notamment le rire dans sa surprenante parenté avec l'angoisse. Enfin, nous soulignerons l'apport de trois philosophes, soit Heidegger, Nietzsche et Bataille, à la conception du rire que propose la pensée de Dastur.

Immortalités illusoires

Dastur évoque différentes manières de neutraliser la mort. Ces diverses neutralisations peuvent prendre la forme d'une métaphysique et d'une culture de la mort, comme nous l'avons déjà vu. Mais cette neutralisation peut aussi avoir des répercussions plus concrètes que Dastur nomme les « immortalités illusoires » qui représentent les actions, les idées et les fantasmes qui sont développés dans le but d'esquiver cette idée de la mort. Ces immortalités illusoires évitent un réel affrontement avec notre propre finitude, c'est-à-dire de voir en face l'être fini que nous sommes. Cela a pour conséquence de refouler la mortalité qui nous guette. Les immortalités illusoires que nous verrons alors évoquent certains modes de vie présents dans la société occidentale. Plus précisément, il sera question du culte du corps, des conduites à risque et de la célébrité comme autant de conséquences d'une mauvaise manière de percevoir notre mortalité. Il nous faudra alors effectuer un rapprochement entre ces immortalités illusoires et le concept de *Gestell* de Heidegger.

Le culte du corps

En premier lieu, Dastur perçoit dans la transformation volontaire de notre corps une forme d'éternelle jeunesse prompte à limiter l'effet du vieillissement, ou en d'autres termes, elle représente une vaine tentative d'échapper à notre mortalité. Dès lors, cette « appropriation de la nature, qui vise pourtant aujourd'hui, grâce aux progrès de la

biologie, à rien de moins qu'à la prolongation indéfinie de la vie humaine »⁸⁰, sous-entend une esquive de la mort. Dastur souligne, néanmoins, que ce désir de rester jeune a toujours existé, mais que le progrès moderne a poussé à l'extrême ce contrôle du corps. Conséquemment, « l'objectivation du corps a été portée à son comble dans nos sociétés hypertechnicisées »⁸¹. Cette objectivation de nos corps les fait apparaître comme de vulgaires objets auxquels on peut affirmer notre propre subjectivité. On remarque alors l'accomplissement du dualisme sujet-objet qui s'effectue aussi dans cette domination du corps.

Dastur soulève d'autres exemples, notamment le *bodybuilding* et la chirurgie esthétique qui représentent à ses yeux d'autres manières de se rendre totalement maître de son corps. Ces situations, problématiques à son avis, empêchent la personne d'atteindre une forme d'existence authentique en concentrant strictement ses efforts sur le ralentissement du phénomène du vieillissement et sur le contrôle de l'apparence corporelle projetée. Les trois exemples, soit le ralentissement du vieillissement, le *bodybuilding* et la chirurgie esthétique, démontrent cette fuite, selon Dastur, de la finitude humaine. La mort étant trop difficile à supporter, on tente tant bien que mal de contrôler ce qui nous est le plus près et représentatif de notre personne : notre corps.

Les conduites à risque

Une autre immortalité illusoire se dissimule dans les conduites à risque. Dastur stipule que ces conduites sont communes dans les sports extrêmes. Paradoxalement, ces pratiques à risque viennent de notre souci exagéré de sécurité qui « n'a cessé de croître dans les sociétés occidentales pour devenir à notre époque une véritable obsession »⁸². Or, cette obsession en a fait naître une nouvelle : celle de *flirter* de près avec la mort. De

⁸⁰ Dastur, *Essai*, p. 195.

⁸¹ Dastur, Françoise, (2005), *Comment affronter la mort*, Le temps d'une question, Bayard, Paris, p. 54

⁸² Dastur, *Comment affronter la mort*, p. 58.

ce fait, ces conduites nous paraissent comme des manières de maîtriser la mort en se sentant tout-puissant, produisant ainsi un faux sentiment de plénitude. Un tel sentiment procuré par les activités extrêmes est le résultat de cette existence surprotégée. Par conséquent, le fait de défier la mort ne prendrait donc pas en compte la finitude en soi. Pour Dastur, assumer notre finitude ne se réduit pas à s'approcher de la mort grâce à de quelconques épreuves ou jeux à risque. De plus, « la pratique de sports extrêmes est une manière de montrer aux autres sa supériorité; et nombre de conduites à risque sont des appels au secours de demandes inavouées d'aide »⁸³. Une telle demande à l'aide porterait en soi une manière de ne pas assumer sa propre finitude. Aussi, Dastur soutient, dans un second paradoxe, que la pratique d'activités extrêmes a toujours été, et ce dans plusieurs peuples, un rite de passage afin d'occuper une plus haute position hiérarchique au sein de la population : approche qu'elle ne rejette pas. Cependant, ce qu'elle rejette, plus précisément, c'est le désir d'esquiver la mort grâce à de tels jeux frôlant la mort.

De plus, Dastur va même jusqu'à voir dans des jeux frôlant la mort, tel l'alpinisme, le parachutisme ou l'exploration solitaire, une ressemblance frappante avec l'alcoolisme, les troubles alimentaires ou la toxicomanie. Elle s'explique en affirmant que ce « manque à être qui est éprouvé dans les deux cas »⁸⁴ est en quelque sorte un sentiment de dépassement de ses propres limites physiques dans le but de se prouver à soi-même sa propre existence. Ces différents exemples sont la conséquence d'une incompréhension du rapport authentique possible avec la finitude.

La célébrité

Dastur aborde ensuite la célébrité qui présenterait une autre fuite de notre propre finitude. C'est que la célébrité correspond à une image publique extérieure à soi-même, souvent plus attrayante, mais hautement fautive. Le fardeau de notre finitude se trouve

⁸³ Dastur, *Comment affronter la mort*, p. 60.

⁸⁴ Dastur, *Comment affronter la mort*, p. 61.

dès lors allégé par cette image de soi publique totalement déformée. Cette image publique n'est pas uniquement réservée aux grandes célébrités, ceux et celles qui ont produit des œuvres de renom, par exemple, mais se réduit aussi à l'image publique attribuée aux réseaux sociaux. Par conséquent, Dastur laisse entendre qu'il y a « une tentative de trouver un apaisement immédiat à son mal d'être en demandant à autrui l'attestation de sa propre existence »⁸⁵. Étonnamment, l'individualisme ne prendrait pas ici sa source dans l'appréciation de soi-même grâce à notre propre regard, mais bien dans l'approbation obsessionnelle d'autrui. On module ainsi notre propre image afin de plaire aux autres, signe que nous fuyons sans cesse notre propre possibilité de devenir authentique comme personne. Dastur reprend dans ses propres mots Heidegger en signalant que « celui qui désire la célébrité s'est entièrement soumis, au point d'avoir le sentiment d'une annihilation totale de son être lorsque la faveur du public le quitte »⁸⁶.

L'immortalité illusoire : un rapport avec le Gestell heideggérien?

Il y a certes une forte résonance dans ces immortalités illusoires, telles que les entend Dastur avec le concept *Gestell* heideggérien qui consiste dans l'accomplissement de l'oubli de l'être à notre époque. Pour Dastur, un tel rapprochement se produit lorsque, en considérant la mort, « nous travaillons à la vaincre en déployant pour la surmonter l'arsenal de nos techniques »⁸⁷. En ce sens, le *Gestell* représente la conséquence de cette tentative de vaincre la mort. Pour ce qui suit, nous nous permettrons d'abord de définir le concept afin de voir les différents liens avec les immortalités illusoires.

Une traduction adéquate de ce mot est pour le moins difficile étant donné la polysémie de ce concept. C'est dans l'éclairante conférence sur le sujet intitulée *La question de la technique* que l'on peut trouver une définition appropriée de ce concept,

⁸⁵ Dastur, *Comment affronter la mort*, p. 61.

⁸⁶ Dastur, *Comment affronter la mort*, p. 64.

⁸⁷ Dastur, *Essai*, p. 191.

élaboration qui est utile à ce qui va suivre. Le premier sens, sans doute le plus utilisé, du mot *Ge-stell* est « l'Arraisonement de la nature » qui consiste en la manière erronée de percevoir la nature, c'est-à-dire en tant que stock à notre disposition. C'est que le *Gestell* représente aussi la conséquence de l'oubli de l'être qui en résulte en l'Arraisonement de la nature. Suivant cette définition, comment Heidegger voit-il les répercussions du *Gestell*?

En réalité, le règne du *Gestell* est à ce point universel qu'il s'immisce dans la culture, l'art, la politique, les discours, mais aussi la science. Et c'est là l'importance de comprendre l'étendue de sa dangerosité étant donné son universalité. À cet égard, l'oubli de l'être, qui va de pair, il faut se le rappeler, avec l'oubli de notre mortalité, devrait avoir un sens alarmant pour l'homme selon Heidegger, mais cet oubli est en quelque sorte oublié par l'homme, trop absorbé par le *Gestell*. En d'autres termes, l'homme ne se rend même pas compte qu'il a oublié l'oubli de l'être. Autre élément important pour comprendre la pleine expression du concept, l'Arraisonement considère l'être-au-monde de l'homme comme une totalité d'étants à la disposition de celui-ci qui peut et doit toujours en être le maître. Autrement dit, le but de l'existence se résumerait à maîtriser tout étant disponible. En quoi le projet de Dastur semble-t-il s'apparenter au *Gestell* de Heidegger? Nous verrons que cette attitude déroutante du *Gestell* a de lourdes conséquences sur le regard que l'homme peut porter sur lui-même.

En fait, il nous est possible de voir les différentes immortalités illusoires de Dastur comme des conséquences de l'oubli de l'être, ou, autrement dit, comme des exemples plus concrets, selon elle, du péril résultant du *Gestell*. La représentation du corps dans la section *culte du corps* se rapproche significativement de la relation possible avec ce caractère mesurable de l'Arraisonement de la nature. On note dès lors l'objectivation que l'on attribue à notre corps, comme Dastur nous l'a démontré, dans un désir de contrôle presque total du corps grâce aux développements de la technologie moderne. Ainsi, notre corps fait aussi partie de ces étants à notre disposition selon cette illusion de

l'homme dominant la matière. En d'autres termes, l'homme plie la nature à sa volonté, qui, dans le cas de son propre corps, le fait dans le but de répondre à ses besoins illusoires.

Pour terminer, un point que Dastur ne semble pas aborder se situe dans le lien salvateur établi par Heidegger entre le péril et le salut. En effet, Dastur ne va jamais insister sur une ouverture aussi optimiste que le fait Heidegger au sujet de cet Arraînement. Elle va plutôt exhorter ceux qui seraient prisonniers de ces exemples d'immortalités illusoires à se rappeler de leur inéluctable mortalité. Heidegger offre, pour sa part, un espoir dans le péril du *Gestell*. En effet, il insiste sur la possibilité que « partout s'installe la frénésie de la technique, jusqu'au jour où, à travers toutes les choses techniques, l'essence de la technique déploiera son être dans l'avènement de la vérité »⁸⁸. Cette citation s'inspire d'un vers d'Hölderlin affirmant que « où le péril croît, croît aussi ce qui sauve » ce qui consiste à croire en un espoir d'être sauvé lorsque nous sommes situés au bord du précipice. C'est devant une telle évidence visible du péril que l'être pourra se dévoiler. On pourrait alors sous-entendre selon moi, en forçant sans doute les propos de Heidegger, que l'espoir d'atteindre la vérité de son être n'est pas totalement perdu pour quelqu'un qui entretient un culte du corps inapproprié comme l'entend Dastur.

Nous avons vu, dans la première partie de ce chapitre, trois différentes immortalités illusoires qui sont le culte du corps, les conduites à risque et la célébrité. On a ensuite étudié la relation possible de ces immortalités illusoires en voyant ensuite la relation possible avec le concept de Heidegger du *Gestell*. Ce que propose subséquentement Dastur, c'est une façon d'assumer notre mortalité, la certitude de toutes les certitudes, ce *sum moribundus*. Afin de saisir la profondeur de ses propos, il nous sera utile de voir comment Dastur perçoit la mortalité et en quoi cette mortalité a à ses yeux quelque chose de sacré.

⁸⁸ Heidegger, Martin, (1980) *Essais et conférences*, trad. André Préau, Paris, Gallimard, p. 47

Concevoir la mort de manière authentique selon Dastur

Nous nous attarderons d'ici la fin du chapitre sur l'élaboration de trois concepts qui occupent la conclusion de *l'Essai* de Françoise Dastur qui sont les suivants : la mort, la parole et le rire. C'est auprès de ces trois concepts qu'il nous sera permis de voir la façon dont Dastur aborde la finitude. Comme nous l'avons vu, les différentes manières de neutraliser la mort, apparaissant dans son *Essai*, nous ont permis de voir les conséquences d'une esquive de l'idée de notre mortalité. La tâche qui suivra sera d'exposer les solutions suggérées par Dastur qui permettront d'accepter notre finitude et notre mortalité et ainsi de dépasser ces formes de neutralisation de la mort.

Le développement de la conception de la mort aura pour effet d'offrir une solution à notre crainte de celle-ci. En soi, cela résultera en l'atteinte d'une existence authentique. Pourquoi, toujours selon Dastur, devons-nous développer une pensée sur le sujet de la mort? Ne devrions-nous pas de préférence diriger notre pensée vers une philosophie de la vie, comme le soutiennent Spinoza et Épicure? Pourquoi est-il nécessaire de se préoccuper de la mort qui nous guette à tout moment?

Avant de poursuivre, effectuons au préalable une nette différenciation entre les deux discours possibles sur la mort dans le but de bien cerner la direction que prend la pensée de Dastur au sujet de la mort. Le premier discours se situe sur le plan ontique, c'est-à-dire que la mort survient à un être qui nous est proche. En d'autres mots, c'est la mort d'autrui qui est en jeu ici. La disparition d'un être, et plus pertinemment d'une personne chère, nous affecte certes, mais cela ne constitue l'élément principal de l'œuvre de Dastur. Or, c'est sur le plan ontologique de la mort, à savoir le regard porté sur notre propre mortalité, que Dastur concentre ses efforts dans son *Essai* ainsi que dans plusieurs autres ouvrages. Cette non-existence de la mortalité, puisqu'elle n'est pas encore présente, s'apparente à bien des égards à l'être-vers-la-mort, comme l'entend Heidegger.

Afin de répondre à la question centrale de la place de la mort dans la finitude chez Dastur, nous débuterons avec le caractère sacré et divin que peut emprunter la mort. Nous verrons ce qui amène Dastur à voir dans la mort un tremplin vers l'existence et qui reconnaît dans la mortalité une chance inespérée pour l'homme. S'en suivra l'analyse d'une objection de Sartre sur le lien effectué entre la mortalité et la finitude. Nous poursuivrons ce chapitre avec l'être-vers-le-commencement, un concept qui n'a pas été assez approfondi chez Heidegger selon Dastur pour terminer en abordant ce que pourrait être une attitude appropriée face à la vérité qui est celle de philosopher en mortel.

Le caractère sacré et divin de la mort

En premier lieu, Dastur identifie certains attributs donnés à Dieu dans la tradition occidentale s'apparentant, à bien des égards, à ceux de la mort. Comme de raison, la mort, dans un tel rapprochement, s'identifie à cette « absolue néantité et [à cet] objet impensable et sans limite assignable »⁸⁹ ayant un effet de toute-puissance sur l'homme. Cette impénétrabilité qu'est la mort, c'est-à-dire son secret, garde l'homme en constant retrait, toujours éloigné. Assurément, jamais l'homme, selon Dastur, ne pourra pénétrer les voies divines et celles de la mort, mais il pourra, dans un humble rapprochement possible, tenter d'y trouver un sens afin de configurer dans une existence qui soit significative. Cette comparaison rappelle ainsi une transcendance venant autant de la mort, comme l'entend Dastur, que d'une puissance divine. Dans les deux cas, une transcendance permet l'altérité de l'individu pour le mettre sur la voie d'une existence remplie de sens.

De plus, Dastur voit une proche similarité de la mort avec l'argument ontologique de la preuve de l'existence de Dieu. Elle vient en fait comparer cet argument avec un

⁸⁹ Dastur, *Essai*, p. 17.

argument thanatologique. Ce qu'il faut savoir, c'est que cet argument thanatologique est un « savoir de la mort absolument certaine, incomparable aux autres sortes de savoirs »⁹⁰. En fait, n'importe quel argument sur l'existence de Dieu évoque ultimement un discours sur la mort selon Dastur. Ainsi, prouver l'existence d'une quelconque divinité prendrait la forme d'un discours inavoué d'une crainte profonde de notre mortalité. En soi, ces deux arguments mènent vers une connaissance métaphysique du monde, c'est-à-dire une connaissance où peuvent se fonder les autres connaissances. Autrement dit, la pensée du divin, dans toute sa grandeur, souligne l'absolue impénétrabilité de la mort qui consiste, elle, en cette pensée des plus originaire de l'homme qui est celle de donner un sens à sa finitude.

Dastur voit un lien de la mortalité avec une autre métaphore du récit du Dieu de l'Ancien Testament. Dans la *Genèse*, Dieu créa l'homme afin que ce dernier puisse cultiver le jardin céleste. De ce fait, c'est d'abord dans un rapport de nécessité que Dieu créa l'homme. Cette relation originelle n'est pas unidirectionnelle pour l'homme et suppose une relation de dépendance entre un être immortel et un être mortel. Lorsque l'homme mange le fruit interdit de la connaissance du bien et du mal, Dieu l'expulse du paradis afin de l'empêcher de tendre la main vers l'arbre de la vie qui lui permettrait de vivre éternellement. Ce faisant, Dieu, afin de se maintenir dans toute sa pureté et sa puissance, condamne l'homme à une mortalité certaine en l'expulsant du paradis. Dastur souligne alors, suivant le renvoi de l'homme du paradis, que « ce n'est qu'à travers le savoir de sa propre mortalité que [l'homme] parvient à comprendre le véritable sens du divin »⁹¹. Cette expulsion, sous forme de condamnation, maintient donc l'homme dans sa position de mortel qui se distingue de l'éternité lui donnant pourtant un sens. Il est donc nécessaire pour l'homme, avant tout, de se reconnaître en tant que mortel pour ainsi déterminer ce qui est divin.

⁹⁰ Dastur, *Essai*, p. 17.

⁹¹ Dastur, *Essai*, p. 19.

Une autre relation possible entre le divin et la mort se trouve aussi chez les dieux grecs, selon Dastur. En effet, Dastur estime que, selon les Grecs, « les dieux ont besoin de la mort des hommes pour se connaître comme immortels tout comme les mortels perdent dans la mort la vie qu'ils accordent aux immortels »⁹². Dans cette perspective, en se comparant aux immortels à cause de sa propre mortalité qui le différencie, le mortel voit dans toute forme de vie un rapport direct au divin et au sacré. Ainsi, l'existence est ce qui s'apparente le plus à l'immortalité divine et son contraire réside dans la mort. Cette comparaison apparaît aussi chez Héraclite qui estime que les dieux vivent de la mort des mortels et que les mortels, inversement, meurent de la vie des dieux. La figure du divin est ainsi intrinsèquement liée à la vie des mortels. Cela est d'autant plus vrai que les dieux imaginés par l'homme sont, selon Dastur, le résultat de la propre crainte de la mort de l'homme. C'est en ce sens, reformulant désormais les propos de Heidegger, que l'homme est « ce mortel qui regarde dans la direction du divin ». Dastur reconnaît alors, parmi les différentes traditions qui ont marqué la pensée occidentale, le caractère divin, mais surtout, et comme nous le verrons après, sacré qu'apporte un regard sur la mortalité de l'homme. Dastur avance aussi que la mort est perçue comme étant un don profitable à l'homme.

Le don et le tremplin vers l'existence qu'est la mort

La mort, selon Dastur, est aussi le don que l'être fait à l'homme. En quoi la mort peut-elle être un don indispensable à l'homme? Comment Dastur nous invite-t-elle à voir en ce don une attitude différente face à notre mortalité? En tant que don, la mort rappelle une forme de gratuité dont peut jouir l'homme. Ainsi, la mort évoque le sens de l'incommensurable, de cette vie qui n'est pas soumise aux calculs *ir-rationnels*. Ce don permet entre autres de concevoir une distance, un renouveau, face au danger du *Gestell* sur lequel Heidegger attire notre attention. C'est cette gratuité du don de la mort qui

⁹² Dastur, *Essai*, p. 18.

façon notre rapport à l'existence. Dans un monde où tout est soumis au calcul, même dans le rapport que nous avons avec la mort, percevoir notre mortalité en tant que don nous ouvre à une existence nous permettant d'habiter réellement ce monde.

C'est ainsi en tant que don que la mort permet d'effectuer un « bond » dans l'existence. En fait, selon Dastur, la mort ne se conçoit pas telle une triste fin ou un obstacle que l'on doit tenter de franchir. Dans l'intention de se prémunir contre l'obstacle que représente la mort, l'homme a tenté, et tente toujours de l'esquiver grâce à une forte métaphysique de la mort ou à certaines immortalités illusoires. Bien au contraire, la mort constitue principalement en elle-même une force et une source secrètes inestimables et nécessaires à notre existence. En ce sens, Dastur ajoute qu'au « lieu de chercher une échappatoire dans ces discours, [il faudrait] accepter simplement la mort dans toute sa brutalité et son caractère implacable »⁹³. Cette acceptation ne va pas sans nous apporter son lot d'angoisse. Et nous savons aussi, en nous fiant au chapitre précédent, que l'angoisse est nécessaire à une existence authentique. Cependant, voir lucidement notre mortalité n'aurait-il pas pour effet de nous faire sombrer dans l'abîme qu'est l'idée de la mort? Un tel changement quant au regard porté sur notre mortalité vient transformer les fondements de toute ontologie. Car c'est bien « en existant que nous témoignons de la mort »⁹⁴. Autrement dit, exister réellement et authentiquement nécessite cette pensée de la mort.

En fait, ce changement de paradigme de pensée doit prendre en considération la difficulté de la tâche. Cet autre genre de discours, celui qui accepte la mort telle quelle, implique une modification profonde de la « culture humaine » et un changement quant au regard que nous avons sur les choses nous entourant. En d'autres termes, notre être-au-monde se trouve alors profondément affecté par une telle attitude. Cette nouvelle culture humaine que nous propose Dastur considère la mortalité autrement, « comme la

⁹³ Dastur, Françoise, *Comment vivre avec la mort*, p. 37.

⁹⁴ Dastur, *Essai*, p. 191.

condition du naître et (...) comme une *chance* pour l'être humain : non plus comme un obstacle, mais comme le tremplin à partir duquel il peut bondir dans l'existence »⁹⁵. Cette impossibilité qu'est pour l'homme la mort s'ouvre donc sur sa possibilité d'être, une possibilité qui devrait lui être intrinsèquement chère. C'est en acceptant notre mortalité que nous pouvons, selon Dastur, accepter réellement notre finitude. Et c'est en tant que *chance* que la mort se dévoile dans toute sa générosité. Évoquons maintenant une critique de ce lien possible entre la finitude et la mortalité.

Le contre-argument sartrien de l'extériorité de la mort

Le point de vue du saut dans l'existence qu'est la mort, vue précédemment, n'est pas partagé de tous. À cet égard, Sartre, dans son livre *L'Être et le Néant*, est loin de penser de même sur le sujet de la mort. Cette différence de pensée est rapportée par Dastur dans son chapitre *Mortalité et Finitude* afin de montrer certaines limites possibles au regard de notre propre mortalité dans son rapport à la finitude. Comme quoi, la mortalité ne va pas toujours de pair avec la finitude selon certains.

D'abord, la mort chez Sartre ne participe pas à la structure ontologique de l'être. Cette première différence marquante se distingue nettement de l'être-vers-la-mort de Heidegger. En effet, si l'être-vers-la-mort de Heidegger considère la mort de l'homme comme faisant partie intrinsèque de la finitude, la mort pour Sartre, en contrepartie, n'en est pas constitutive. Pour ce dernier, la mort représente plutôt un simple fait contingent extérieur au sujet auquel nous ne devrions pas prêter attention. En ce sens, le phénomène de la mort est extérieur à notre subjectivité et ne se dresse en aucun cas comme un obstacle à celle-ci. Dastur souligne que Sartre croit que la mort est considérée comme un accident, un événement hasardeux qui ne nous concerne pas. Ainsi, elle résume cette pensée de Sartre en disant que « la finitude est par conséquent l'œuvre de la liberté qui,

⁹⁵ Poizat, « Entretien avec Françoise Dastur », p. 30.

pour être effective, doit se donner à elle-même des limites, mais celles-ci n'ont rien à voir avec cette limite externe qu'est la mort »⁹⁶. En d'autres termes, la finitude est seulement une limite face aux projets que nous pouvons réaliser en ne prenant pas en considération la mort dans l'équation. De surcroît, on pourrait reconnaître dans cette même perspective les paroles d'Épicure dans la Lettre à Ménécée stipulant « que quand nous sommes, la mort n'est pas présente, et que quand la mort est présente, alors nous ne sommes pas »⁹⁷. Il est ainsi possible de voir dans cet extrait une forte ressemblance avec la vision de la mort chez Sartre puisque notre mortalité ne devrait pas nous concerner durant notre existence.

Il y a de plus une représentation réaliste « sauvage » de la mort chez Sartre. Celui-ci admet en cet événement funeste le sort d'une profonde absurdité sans réelle signification. En guise de comparaison, Sartre reconnaît que l'homme n'est jamais assez vieux pour mourir tandis que, à l'inverse, Heidegger croit que l'homme est toujours assez vieux pour mourir. Cette différence significative suggère que le premier évacue la mort alors que le second cherche à reconnaître la mort comme étant, tel que le voit Dastur, un tremplin vers l'existence. Mais pourquoi la mort devrait-elle, selon Sartre, être sans signification pour l'homme? En fait, le but de cet argument sartrien de l'évacuation de la mort est aussi de dénoncer « toute une imagerie morale et religieuse de la vie comme acheminement précautionneux vers la mort à la fois certaine et indéterminée »⁹⁸. C'est comme si la représentation de la mort venait avec son lot de significations morales qu'il faudrait, à son avis, dépasser afin d'atteindre un autre ordre de valeurs plus pertinent à l'homme. Nous devrions, selon lui, vivre comme si la mort n'allait jamais se produire. Opposée à ces propos, Dastur se permet de remettre la mort à sa place en invoquant le rapport à la facticité. Effectivement, elle soutient que « tout le problème repose ici sur la manière dont Sartre comprend la facticité, terme qu'il emprunte à Heidegger, mais en lui

⁹⁶ Dastur, *Essai*, p. 157.

⁹⁷ Épicure, *Lettre à Ménécée*, Paris, Flammarion, 2009, p. 44.

⁹⁸ Birault, Henri, (1981), *Le problème de la mort dans la philosophie de Sartre*, Idées, Gallimard, Paris, p. 2.

donnant la plupart du temps un autre sens, celui de la contingence »⁹⁹. À vrai dire, la facticité n'est pas considérée comme du simple *donné*. À l'inverse, Heidegger voit plutôt dans la facticité non pas de la contingence, mais une nécessité qui permet au *Dasein* de donner un sens à son existence qui n'a *a priori* pas de sens. Autrement dit, la facticité rappelle le *Dasein* à lui-même en dépassant ce hasard que peut paraître le destin. C'est pourquoi la mort, selon Dastur et Heidegger, permet d'apporter un sens à l'homme dans cette compréhension de la facticité. En somme, selon Heidegger, c'est « d'être soi-même dans cette liberté passionnée, débarrassée des illusions du *on*, factive, certaine d'elle-même et s'angoissant [qui représente cette] liberté envers la mort »¹⁰⁰. La prochaine section abordera une notion négligée chez Heidegger selon Dastur : l'être-vers-le-commencement.

L'apport de l'être-vers-le-commencement selon Dastur

Dastur voit non seulement dans la mortalité un phénomène permettant un bond vers l'existence, elle voit aussi dans l'être-vers-le-commencement un contrepoids *nécessaire* à l'être-vers-la-mort. S'il est primordial de parler de la mort, il l'est tout autant pour parler de la natalité afin de comprendre la finitude. Ce point non exploité entièrement par Heidegger pose un certain problème selon elle. En effet, ce concept est « non seulement absent d'*Être et Temps*, mais devrait même être opposé à la mortalité telle que l'entend Heidegger »¹⁰¹. Heidegger reconnaît au moins que son analyse existentielle a davantage abordé l'être-vers-la-mort et n'a pas considéré le phénomène de la naissance dans la totalité du *Dasein*. Une telle opposition entre ces deux phénomènes serait ainsi complémentaire au projet du sens de l'être heideggérien selon elle.

⁹⁹ Dastur, *Essai*, p. 157.

¹⁰⁰ Heidegger, *Être et temps*, p. 321.

¹⁰¹ Dastur, *Essai*, p. 168.

De fait, Dastur laisse paraître, grâce au concept de l'être-pour-le-commencement, un certain manque chez Heidegger. En fait, la pensée de Dastur n'aborde pas exclusivement la mortalité, elle tente aussi de comprendre l'être dans sa totalité en tant qu'être fini. Dès lors, la natalité trouve un sens dans cette recherche de la totalité tout en répondant au problème de la finitude. Ainsi, Dastur se permet d'élaborer sur le concept de l'être-pour-le-commencement en s'inspirant de l'ouvrage de Hannah Arendt *La condition de l'homme moderne* qui défend l'idée d'un lien ontologique entre la natalité et l'action. Cette action représente un agir nouveau qui invite l'homme à considérer davantage son individualité. L'action, plus politique dans le cas de Arendt, incarne « une seconde naissance dans laquelle nous confirmons et assumons le fait brut de notre apparition physique originelle »¹⁰².

Il y a aussi un lien rédempteur dans la naissance, selon Arendt. La naissance, en tant que miracle, procure à l'homme une espérance nouvelle dans le monde dans lequel il se trouve. Cet espoir que réserve la naissance rejoint la fameuse bonne nouvelle des Évangiles qui affirme qu' « un enfant nous est né! ». Toutefois, cette expression ne représente pas un optimisme à proprement dit christique. En réalité, l'interprétation qu'en fait Arendt se base plutôt sur un sens de l'agir politique. Il faut comprendre que cet agir est en fait un appel à l'action responsable qui prend son fondement dans l'espoir et ce miracle d'être né. Il reste que ce passage sur l'être-vers-le-commencement chez Dastur demeure pourtant succinct. Il n'en demeure pas moins que Dastur, dans un souci de totalité de l'être fini, tente de mettre à profit le contrepoids à la mortalité que représente l'idée de la natalité. Nous terminerons cette partie sur la conception de la mort propre à Dastur en étudiant une nouvelle attitude qu'elle promeut : celle de philosopher en mortel.

¹⁰² Dastur, *Essai*, p. 169.

Philosopher en mortel

Dastur montre que « l'épreuve de la philosophie [est] l'événement propre de notre finitude »¹⁰³. Et cette finitude n'est réellement assumée que si nous philosophons en mortels, c'est-à-dire en prenant en considération notre mortalité. Comment s'y prendre? D'abord, le terme « philosopher en mortel » fait écho à une idée de Heidegger qui soulignait l'importance fondamentale de l'être-en-question. À cet égard, l'être-homme est pour lui indissociable de l'être-en-question. L'homme est cet étant qui a cette tendance à se mettre en question, même quant à sa propre existence. Le questionnement de l'être-en-question ne peut ainsi jamais être épuisé puisque cette « interrogativité » demeure toujours ouverte. En effet, l'homme ne cesse de se questionner sur son existence dès qu'il y entre.

Car philosopher en mortel c'est respecter que nous n'avons pas toutes les réponses et qu'il ne sera pas possible de trouver un secret dit éternel. Nous sommes limités, nous sommes finis et nous devons reconnaître nos propres limites. « C'est pourquoi *notre* question n'est susceptible d'aucune réponse définitive »¹⁰⁴. Le fait même de notre existence restera une question pour nous. C'est en ce sens qu'il faut, selon Dastur, philosopher en mortel, philosopher en considérant réellement notre finitude. Pourquoi tenter de construire sans cesse une métaphysique pour permettre de mettre un « baume » sur notre inquiétante finitude?

Philosopher en mortel, à savoir en tant qu'être fini, consiste aussi à réinterpréter également le rapport que nous avons avec la vérité. À cet égard, Dastur perçoit deux manières d'aborder les questions philosophiques. La première est synonyme de logique et de rationalité. Une œuvre philosophique est ainsi analysée selon une excellente rigueur

¹⁰³ Schmidt, Pierre-Étienne, (2004), « Questionner en mortel, Une épreuve de la philosophie à l'écoute de l'œuvre de Françoise Dastur », *La philosophie de Françoise Dastur*, Le cercle Herméneutique, Numéro 3-4, p. 221.

¹⁰⁴ Schmidt, « Questionner en mortel », p. 228.

et une méthode, comparable ici à une philosophie dite rationnelle et analytique. Il y a dans cette philosophie la recherche d'une vérité purement objective et anhistorique. Le deuxième genre de philosophie suggère l'approche des problèmes philosophiques selon une pensée de la finitude, donc selon le mode d'une certaine « *précipitation* ». En guise de définition, « la précipitation, comme une construction inachevée et peu solide, est le fait d'une pensée finie qui, parce qu'elle chemine sans cesse, doit se contenter d'abris éphémères »¹⁰⁵. On comprend alors ce mouvement perpétuel d'un « abri éphémère » à un autre dans l'être-en-question. Il y a ainsi un caractère éphémère à l'être auquel l'homme doit rester ouvert afin d'atteindre une forme de vérité.

Entendu en sa pleine expression, philosopher en mortel va au-delà de la philosophie même. Ce point représente ici davantage la pensée personnelle de Dastur tout en étant assez paradoxal en soi. Or, ce dépassement prend la quête philosophique dans un sens bien plus large puisque « la vraie philosophie n'a nullement besoin d'être défendue contre les contaminations qui lui viendraient du dehors »¹⁰⁶. Afin de défendre ce point, Dastur note l'influence qu'a eu pour elle la poésie, le dessin, l'orientalisme et les différentes expériences de la vie qui ont « contaminé » sa manière de philosopher. Outre cela, c'est aussi « une philosophie négative qui ne promeut la positivité d'aucune vérité définitive, d'aucun ordre absolu transcendant par rapport à la vie »¹⁰⁷. En acquiesçant à l'idée qu'il n'y a aucune vérité définitive, la philosophie pourrait redécouvrir tout son sens originel : cette recherche d'une sagesse dégagée d'absolu. Ainsi, philosopher en mortel inclurait ces différents contaminants extérieurs tout en tentant de ne pas tomber dans le piège des divers absolus.

¹⁰⁵ Dastur, Françoise, (2002), *Dire le temps : Esquisse d'une chrono-logie phénoménologique*, Paris, Éditions encre marine, p. 38.

¹⁰⁶ Dastur, *Dire le temps*, p. 216.

¹⁰⁷ Dastur, *Dire le temps*, p. 216.

Nous venons de voir à l'instant comment Dastur percevait la mort. D'abord, cette mort comporte pour elle un caractère sacré et divin qui s'apparente à différents caractères de certains dieux. À partir de ces divinités, nous avons poursuivi avec ce bond vers l'existence que représente la mort pour Dastur. S'en est suivi l'étude d'une contre-argumentation de Sartre concernant le lien entre la finitude et la mort. Après cette critique, nous avons développé l'idée d'un être-vers-le-commencement, où Dastur voit un contrepoids nécessaire à l'être-vers-la-mort afin de comprendre le miracle qu'est la naissance. Pour terminer, nous avons abordé le fait de philosopher en mortel qui représenterait au mieux ce que pourrait être une philosophie de la finitude. La prochaine section s'attardera sur le langage qui respecte le mieux la finitude.

Le langage en tant que manifestation la plus radicale de notre finitude

Il y a chez Dastur un lien fondamental entre la finitude et le langage. À l'évidence, jamais un tel développement sur la finitude n'aurait été possible sans l'aide du langage. Plus encore, le langage tente d'exprimer non seulement le sens de la mort, il nous permet aussi de séjourner dans le monde. Le langage prend alors une profondeur inestimable pour le destin de l'homme. À cet effet, pour Dastur, « tout langage s'avère ainsi être inexorablement langage de la finitude »¹⁰⁸. Le langage vise ainsi l'être en considérant tout le poids que les mots peuvent avoir, tout le sens chargé qu'ils portent en eux. C'est que le langage n'est pas uniquement le fait de communiquer un sens, il permet aussi d'en créer un. Et ce sens est ainsi toujours en mouvance, un devenir qui évolue au fur et à mesure que la parole chemine.

L'influence de Heidegger sur ces réflexions sur le langage est certes importante pour la pensée de Dastur. On retrouve d'emblée ce rapport au langage dans *Être et Temps* au §34, même si ce paragraphe est succinct si on le compare à sa pensée ultérieure du

¹⁰⁸ Dastur, *Essai*, p. 194.

langage. Le tournant de sa pensée ouvre cette différente avenue qu'est le langage en considérant davantage le fondement du langage dans la quête du sens de l'être. À cet égard, Dastur suggère que « le thème fondamental de Heidegger est, comme il semble l'affirmer en 1954, langage et être plus encore que être et temps »¹⁰⁹. D'abord, et comme de raison, la *Lettre sur l'humanisme* soulève l'ampleur du langage comme « maison de l'être », soulignant dès lors le lien intrinsèque entre le langage et l'être. Un autre apport au langage chez Heidegger se trouve aussi dans le livre *Acheminement vers la parole* qui tente de créer un nouveau rapport au langage pour la pensée à venir. Ce nouveau rapport au langage, selon Heidegger, offre une manière d'habiter différemment le monde, thèse que partage Dastur. En ce sens, l'œuvre de Dastur est d'une certaine manière une tentative d'approfondir le rapport entre la mort et le langage encore impensé selon Heidegger. Dans cette perspective, notre tâche, dans ce qui suit, consistera à distinguer ce qui appartient à la pensée heideggérienne et ce qui est propre à la pensée de Françoise Dastur malgré la profonde ressemblance dans la manière d'approcher le langage.

Pour cette section, nous concentrerons d'abord nos efforts sur le lien entre le langage et l'être. Ensuite, nous verrons comment la donation de noms s'attribue à un langage de la finitude.

Le langage comme visée de l'être

En effet, le langage vise ultimement l'être selon Dastur. Cette cible, pour elle, reste paradoxalement inatteignable par le langage. À cet égard, le langage ne peut aucunement exprimer l'être, il peut seulement tenter de s'en approcher, c'est-à-dire tenter un dévoilement. Et nul n'est mieux placé pour comprendre la puissance du langage que le penseur. Dans cette perspective, Dastur affirme que « seul celui qui écoute, le penseur, sait que ce que le langage vise, c'est l'indicible, l'être, car seul il a le sentiment du poids

¹⁰⁹ Dastur, Françoise, (2011), « Heidegger et la question de l'essence du langage », dans *Alter*, 19, p. 44.

des mots »¹¹⁰. Suivant cette citation, il y a d'abord l'écoute qui est fondamentale pour comprendre ce qui nous retient au monde. Sans cette écoute primordiale, le langage ne saurait pas viser l'être. Néanmoins, l'être échappe toujours au langage étant donné qu'il n'y a aucun accès direct à l'être. La tentative de l'homme par le langage d'approcher l'être reste vaine et consiste uniquement en des interprétations de l'être. Ainsi, tout langage, par ses limites constitutives intrinsèques, reste un langage de la finitude, c'est-à-dire limité.

La donation des noms

Dastur voit dans la donation des noms une manière de rendre compte de notre propre rapport à notre finitude. Pour elle, la donation des noms est une façon de distinguer les différents éléments d'un tout. C'est en quelque sorte une façon de donner pleine puissance à l'être-fini que de donner des noms. À vrai dire, en distinguant une chose d'un tout, Dastur suggère « que le nom est ce qui assure la sauvegarde de la chose finie »¹¹¹. Une telle sauvegarde permet de rendre plus tangible, plus réelle la chose finie. Son existence est mise au jour. De ce fait, cette chose finie obtient donc une existence à laquelle on lui attribue des caractéristiques telles que sa grandeur, son utilité, sa forme, etc. Prenons une chaise par exemple. Celle-ci, en lui donnant le nom de chaise, nous apparaît avec des caractéristiques prédéfinies. On lui attribue dès lors une existence finie qui lui est propre. De plus, cette distinction inhérente à la donation d'un nom résulte par conséquent en un effet de puissance dû à son action d'isoler l'étant.

Cela est d'autant plus vrai que le fait même de donner des noms n'est cependant pas considéré comme une simple convention langagière, comme le pensent les sophistes selon Dastur. Au contraire, l'acte même de différencier les choses qui nous entourent est plus fondamental en soi. À cet égard, Dastur revient sur le « Poème » de Parménide afin

¹¹⁰ Dastur, *Essai*, p. 194.

¹¹¹ Dastur, *Essai*, p. 192.

de révéler l'impact d'une telle différence fondamentale des choses. Elle cite, dans le fragment VIII du Poème de Parménide, ce qui suit : « « Les mortels ont accordé leurs suffrages à la nomination de deux figures », à savoir d'un côté « le feu éthéré de la flamme » et de l'autre « la nuit sans clarté, lourde et épaisse de structure » »¹¹². On retrouve dans cette séparation originaire du jour et de la nuit une manière d'arranger, d'organiser notre monde afin de lui donner toute sa puissance, autrement dit, tout son sens. Pour Dastur, cette séparation est non négligeable puisqu'elle nous situe, nous être-mortels, afin de nous permettre de séjourner dans le monde. En d'autres termes, le nom donné tire une chose qui appartient de l'indistinction du tout afin de l'individualiser, de la sauvegarder et de la différencier. Si la donation de noms révèle une puissance, c'est parce qu'elle est possible grâce à un acte analogue à la mort.

La puissance de la mort dans le langage

Sur ce point, le langage peut aussi être considéré comme possédant une puissance de mort selon Dastur. Elle tient cette position de Maurice Blanchot qui voit dans la parole l'acte même de la mort en disant « quand je parle : la mort parle en moi »¹¹³. En fait, toute parole plonge dans le néant la création, entendue ici comme celle de Dieu. En ce sens, l'homme vient anéantir la création de Dieu en nommant tout ce qui en fait partie. Ainsi, donner un nom réduit l'étant au sens que l'homme se crée. C'est donc par force d'abstraction que l'homme met à mort les étants de la création en donnant un nom à ceux-ci. C'est sur ce point que la parole agit comme puissance de mort; une mort de chaque existant. Dans son interprétation de Blanchot, Dastur soutient que c'est « cette force d'abstraction qui est celle de la pensée humaine en tant qu'elle est discursive et qu'elle ne peut saisir la totalité du réel que par un acte analogue à un meurtre qui consiste à en séparer les éléments constitutifs »¹¹⁴.

¹¹² Dastur, *Essai*, p. 193.

¹¹³ Blanchot, Maurice, (1949), « La littérature et le droit à la mort », dans M. Blanchot, *La part du feu*, Paris, Gallimard, p. 326.

¹¹⁴ Dastur, *Essai*, p. 194.

Cela est d'autant plus vrai que cette mort que porte le langage s'accomplit dans une puissance dite absolue. Sur le sujet, Dastur reprend une idée du jeune Hegel qui voit en cette puissance l'acte de l'entendement dans sa plus merveilleuse manière de séparer tout le caractère accidentel de « ce qui est lié et n'est effectivement réel que dans sa connexion avec un autre »¹¹⁵. C'est dans cette activité de séparation que l'on s'aperçoit que tout ce qui est connecté et interlié. Plus fondamentalement, Dastur dit finalement que cette puissance absolue, bien loin de n'être qu'une force de notre entendement, est celle de la mort même qui permet de dégager le sens de l'être dans cet acte meurtrier. Voyons maintenant l'apport plus personnel de Dastur sur la question du langage et de son lien à la mort.

Le langage comme principe actif

Dastur estime aussi que le langage est un principe actif. Ce principe évite tout fondement langagier trop rigide et fixé dans un système tout à fait contraignant. Dastur insiste sur ce principe en soutenant que « la parole est ce principe actif, sauvage, originaire et anarchique qui libère le parler de toute sédimentation langagière et de tout raidissement sur le langage de l'information et de l'institution »¹¹⁶. Le langage vient avant toute logique étouffante puisqu'elle prend forme dans ce qui nous retient dans ce monde. De plus, le langage doit dépasser le « c'est comme ça qu'on dit », cette forme du langage coincé dans la convenance ne permettant pas un « ajointement » au monde. En étant un principe actif, le langage doit aller au-delà des conventions afin de s'ouvrir à une forme plus authentique à l'homme, c'est-à-dire un langage qui résonne avec le devenir de celui-

¹¹⁵ Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, (1993), *Phénoménologie de l'esprit*, Trad. Pierre-Jean Labarrière, Gallimard, Paris, p.77.

¹¹⁶ Schmidt, *Questionner en mortel*, p. 235.

ci. Autrement dit, le langage représente pour Dastur une sorte de fluidité, une flexibilité, qui se fonde dans le rythme du monde.

Si le langage nous permet d'habiter notre monde autrement, c'est surtout grâce au fait que l'on puisse écouter ce rythme du monde qui nous retient. En ce sens, le langage se mêle à la temporalité dans ce qu'elle est de plus originel. Dastur propose pour cette relation avec cette temporalité originelle le concept de « *l'esquisse*, c'est-à-dire, au sens littéral, l'improvisation »¹¹⁷. Car au sein de la parole, il est nécessaire de laisser faire le temps et de s'ouvrir à la surprise et au risque de l'échec qui peut secouer tout fondement. Car, selon Dastur, « c'est cette surprise, sans doute, qui est à l'origine de la parole »¹¹⁸. J'aimerais tenter ici une analogie avec l'improvisation en jazz et la conception dasturienne du langage en considérant le son comme étant analogue à la parole. À cet égard, l'improvisation est ce qui ouvre l'homme à son monde grâce à une « actualisation » de sa propre expression et de son écoute. Lors de l'improvisation en jazz, les musiciens mettent en place une trame de fond, un contexte initial que le musicien soliste en question se prêtant à l'improvisation se doit d'écouter. Or, l'ambiance ne se résume pas uniquement aux notes jouées des autres musiciens, elle se traduit aussi par la relation au monde, son être-au-monde, de l'improvisateur. La particularité du jazz est de permettre une pleine expression du musicien en dépassant les contraintes de style imposées par ce *on doit jouer ainsi*. Dès lors, le musicien, dans cette expression dite libre ou active, apprend mieux le rythme dans lequel il est retenu dans le monde. De ce fait, le jazz, comme principe actif, offre une possibilité d'habiter autrement le monde au moyen de ce rapport différent à la musique où l'expression du musicien est plus personnelle et authentique. En somme, le principe actif qu'est la parole, synonyme aussi, comme nous venons le voir, d'improvisation, est le résultat de cette compréhension authentique de notre finitude permettant à l'homme d'habiter différemment le monde.

¹¹⁷ Dastur, *Dire le temps*, p. 36.

¹¹⁸ Dastur, *Dire le temps*, p. 181.

Ce qu'apporte Dastur avec son concept de *l'esquisse* n'est pas sans rappeler le rapport au langage chez Heidegger. À cet effet, Dastur soutient que « ce rapport essentiel qui unit le langage et la mort », dont Heidegger nous dit, de manière elliptique, « jaillit comme l'éclair, mais est encore impensé »¹¹⁹. C'est donc dans cette relation entre le langage et la mort, entre ce principe actif qu'est le langage et le fait de philosopher en mortel, que peut jaillir l'être selon Dastur. La tâche de l'homme est donc de tenter de penser ce rapport entre le langage et la mort afin de comprendre réellement ce que la finitude peut nous apporter.

Cette section nous a montré en quoi le langage avait un rapport fondamental à la finitude. On a vu que la visée du langage était l'être et que le penseur était le seul qui pouvait s'approcher de l'être. Ensuite, nous avons étudié le langage comme donation de noms pouvant délimiter chaque partie d'un tout. Cependant, cette donation de nom porte en elle une puissance de mort. Enfin, nous avons abordé le langage comme principe actif et nous y avons vu l'aboutissement même de la pensée de Dastur sur le sujet en considérant le sens originel du langage. L'ouverture sur le rire dans la prochaine et dernière section, pour le moins surprenante, sera ce qui permettra le mieux de rendre compte de notre finitude et de notre mort selon Dastur.

Le phénomène du rire chez Dastur

L'essai de Françoise Dastur se termine sur une note tout à fait originale en abordant le thème du rire. Ce thème apparaît dans plusieurs autres ouvrages parlant de la mort et semble relever *a priori* d'un paradoxe lorsque le sujet de la mort est abordé. On remarque toujours dans les dernières pages de ses livres traitant de la finitude et de la mort, une ouverture éclairante sur le rire. C'est que le rire représente pour Dastur une manière de vivre avec la pensée de la mort, c'est-à-dire un moyen ultime d'affirmer notre

¹¹⁹ Dastur, *Essai*, p. 195.

mortalité qui nous pèse. Or, le rire dans la pensée de Dastur reste une ouverture tout à fait merveilleuse à l'égard de la mort qui vaut la peine d'être évoquée. Nous nous efforcerons donc d'expliquer pourquoi le rire peut aller de pair avec une pensée de la mort et de la finitude en tâchant de montrer comment le rire permet d'alléger notre existence. Nous débuterons en effectuant un rapprochement entre l'angoisse et le rire selon Dastur avant de revenir sur les trois philosophes qui ont influencé Dastur sur cette question du rire.

La parenté du rire avec l'angoisse

Dastur nous fait comprendre que le rire prend naissance dans cette réalisation de l'absence de fondement, comme cela était le cas avec le phénomène de l'angoisse. Ce sont effectivement deux sentiments qui se rejoignent selon elle. En ce sens, elle affirme que « le rire a une parenté certaine avec l'angoisse qui est l'expérience de notre fondamentale non-appartenance au monde de la préoccupation quotidienne dans lequel nous sommes la plupart du temps enlisés. Le rire nous en libère, il nous délivre de l'appartenance aux choses »¹²⁰. C'est donc au même titre que l'angoisse que le rire nous libère de la préoccupation qui peut parfois se revêtir d'une certaine banalité. En ce sens, le rire est libérateur en nous délivrant de cette forme tyrannique du *on* tel que nous l'avons déjà vu dans le premier chapitre. En d'autres termes, le rire nous aide à transcender la situation dans laquelle nous sommes toujours et d'abord en tant que mortels.

Dastur précise que le rire porte en soi une forme d'autodérision allégeant de ce fait notre propre existence. Autrement dit, le rire nous décharge de ce fardeau qu'est notre existence en commençant par supprimer tout le caractère trop sérieux attribué à notre personne. De ce fait, Dastur suggère que « celui qui ne sait pas rire, et d'abord de

¹²⁰ Schmidt, *Questionner en mortel*, p. 160.

lui-même et de sa pitoyable petite existence personnelle, ne peut donc être authentiquement humain »¹²¹. Cet aveu fait apparaître l'audace de cette pensée du rire qui affirme que le rire doit faire partie intégrante de l'existence d'une personne si elle veut devenir vraiment authentique envers elle-même. Ainsi, on peut dire que toute réflexion d'un être mortel sur soi nécessite le rire dans le but de le délivrer de l'appartenance aux choses. On remarque ici les résultats que nous avons observés dans le phénomène de l'angoisse dans son lien avec l'authenticité. Tâchons de voir maintenant les différentes inspirations de la pensée du rire chez Dastur.

Heidegger se permet-il de rire?

Les dernières pages de son *Essai* sont assez révélatrices quant à la provenance du rire et aux différentes sources qui l'auraient inspirée. Comme nous l'avons souligné plus haut, la philosophie de Dastur n'est pas toujours tranchée, car elle prend forme en partant d'idées qu'elle emprunte à certains philosophes. En ce sens, elle s'approprie les propos de trois philosophes dans l'intention d'expliquer le phénomène du rire à sa façon. C'est chez Heidegger, Nietzsche et Bataille que Dastur puise ses idées sur le rire, et ce pour plusieurs raisons. Attardons-nous d'abord sur certains propos de Heidegger et voyons en quoi Dastur se différencie de lui sur cette question.

Il est possible de concevoir un mince rapprochement avec le rire si on le comprend comme étant une partie du phénomène de la joie, selon Dastur. Néanmoins, Tziovani Georgakis tente de voir, dans un article¹²² abordant la place du rire chez Heidegger, si ce dernier accepterait un tel phénomène. Il explique en premier lieu, grâce à une citation de Gadamer, que Heidegger développait des questions difficiles et sérieuses « qui tourmentaient une génération paralysée par les horreurs du massacre des guerres de

¹²¹ Dastur, *Essai*, p. 202.

¹²² Georgakis, Tziovani, (2011), "Tradition as Gelotopoesis: an essay on the Hermeneutics of laughter in Martin Heidegger", dans *Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy*, vol. 7, no. 2.

tranchées de la Première Guerre mondiale »¹²³. Cette observation de Gadamer, selon Georgakis, montre que Heidegger, à cause du sérieux des questionnements de son époque, ne s'intéressait pas au rire et à la comédie dans la tradition philosophique dans sa quête du sens de l'être. Cela est d'autant plus vrai que le rire du *Dasein*, selon Heidegger, ferait écho au rire ricaneur, ce « boisterous laughter »¹²⁴, du *on* et ne représenterait donc rien de particulièrement significatif. Ce serait un rire répétitif qui ne serait nulle part et partout à la fois. Georgakis effectue un parallèle avec le phénomène de la curiosité chez Heidegger indiquant que la curiosité représente cette excitation d'aller toujours vers de nouvelles expériences, vers autre chose qui n'est, finalement, nulle part. Ainsi, selon Heidegger, la curiosité est « ce mode de l'être-au-monde (qui) révèle un nouveau genre d'être du *Dasein* quotidien, dans lequel il se déracine continuellement »¹²⁵. De ce fait, toujours selon l'analyse de Georgakis, le rire chez Heidegger ridiculiserait et diminuerait la quête de la connaissance de soi authentique du *Dasein*. Pour cette raison, Heidegger et Dastur se distinguent nettement sur la question du rire puisque cette dernière ne voit pas une dissonance avec le rire et l'authenticité. Toutefois, si on comprend le rire d'une manière plus large, en le pensant dans son lien avec la joie, alors le rire pourrait être, tout compte fait, considéré dans une perspective heideggérienne.

À cet effet, Heidegger, lors de sa conférence sur *Qu'est-ce que la métaphysique?*, indique que « l'angoisse de celui qui se risque ne souffre pas qu'on l'oppose à la joie, ou encore à l'heureux agrément d'une activité paisible »¹²⁶. L'expression d'une réelle joie et d'une gaieté semble a priori incompatible avec un sentiment de non-appartenance ou de l'être-jeté dans la mort heideggérienne. Cependant, Heidegger n'hésite pas à dire que le *Dasein* se risquant à l'existence authentique peut s'ouvrir à ces sentiments positifs.

¹²³ Gadamer, Hans-Georg, *Heidegger's Ways*, trans. John W. Stanley, Albany, State University of New York Press, 1994, p. 18.

¹²⁴ Tziovanis, *Tradition as Gelotopoesis*, p. 200.

¹²⁵ Heidegger, *Être et temps*, p. 220.

¹²⁶ Heidegger, *Qu'est-ce que la métaphysique?*, p. 15.

Nietzsche et le rire du devenir

Considérons maintenant l'apport de Nietzsche qui soutient plutôt une « innocence du devenir » grâce au rire. Ce devenir nietzschéen se lie aux valeurs dionysiaques définies comme sensibles, inspirées, tel un enfant qui s'élève dans un constant devenir. Ce devenir est aussi synonyme de pouvoir de destruction et de création continue rappelant l'éternel retour du semblable. À ces valeurs s'opposent celles apolloniennes qui représentent le caractère calculateur, stable, rationnel et ordonné qui sont souvent attribuées aux valeurs de la modernité, valeurs que tente de dépasser dans un certain sens Dastur. Sur cette opposition de valeurs, on remarque la distance que veut prendre Dastur de toute fondation trop logique ou calculatrice comme nous l'avons vu dans les sections *philosopher en mortel* et *le langage comme principe actif*. Il y a aussi dans le rire nietzschéen le courage de devenir soi-même, de rire face aux conventions qui étouffent notre propre potentiel. Dastur, avec ce que nous avons vu, serait fort probablement d'accord avec cette citation de *Par-delà le bien et le mal* de Nietzsche affirmant qu'il faudrait « établir une certaine classification des philosophes d'après l'espèce de leur rire; jusqu'en haut, à ceux qui sont capables du rire *doré* »¹²⁷. Cet extrait rejoint merveilleusement bien ce que proposait Dastur quant au fait que nul ne peut penser correctement sans d'abord être capable de rire, et surtout de rire de soi-même.

De plus, cette innocence du devenir nietzschéen ressemble aussi, selon les propos de Dastur, au « roi de la finitude qu'est l'enfant jouant »¹²⁸ d'Héraclite. Car c'est dans les limites d'un temps déterminé que cet enfant joue avec les pions qui lui sont, en quelque sorte, *jetés* à son existence. Et cet enfant doit réussir à composer avec « cette amoralité du jeu cosmique, dont il n'est de délivrance ni souhaitable si possible »¹²⁹. La puissance

¹²⁷ Nietzsche, *Par-delà le bien et le mal*, aphorisme 294.

¹²⁸ Dastur, *Essai*, p. 202.

¹²⁹ Dastur, *Essai*, p. 202.

du rire rejoint ainsi le caractère proprement humain de notre finitude à laquelle il nous est impossible d'échapper. Le rire est ainsi une manière de nous délivrer de la contrainte de la nécessité et de l'absurde. On observe encore ici un retour au rire nietzschéen qui est une ultime affirmation inconditionnelle du tout de l'existence tragique en soi.

Bataille et le rire qui nous met en suspens

Afin de situer la perspective du phénomène du rire chez George Bataille, il faut d'abord comprendre sa vive critique de Henri Bergson sur le sujet, critique qui ressemble à la différence d'interprétation du phénomène du rire soulevé plus haut entre Dastur et Heidegger. C'est que Bergson voit dans le rire une certaine utilité sociale permettant d'établir l'ordre moral au sein d'un groupe. Cette forme mesquine et étriquée du rire est à son avis uniquement associée au domaine du risible et du châtement, ce que rejetterait aussi vivement Dastur selon moi. Or, la tentative de Bataille va au-delà. Son approche consiste à voir le rire comme étant moins réfléchi et intellectuel en supposant plutôt un rire ontologique, plus près de l'enfant et du nouveau-né. Ce rire, s'apparentant évidemment à celui de Nietzsche, suppose un rire mystique, gratuit et surpassant toute pensée rationnelle. Ce rire est aussi pour Bataille attribuable au rire enfantin et propre à l'innocence qui nous permet un détachement de tout ce caractère tragique que peut porter la vie. Dastur s'inspire ainsi surtout de la pensée de Bataille pour approfondir sa réflexion sur le rire. Elle cite à cet égard un passage du livre *Le Coupable* en mentionnant qu'il y a dans le rire « le point de rupture, de lâchez-tout, l'anticipation de la mort »¹³⁰. En ce sens, ce « lâchez-tout ! » exprime l'absurdité de la vie qui se manifeste dans le rire strident de Bataille. Il y a ainsi un temps d'arrêt, une mise en suspens, qui ajoute une légèreté à l'individu qui se laisse emporter par le rire.

¹³⁰ Bataille, George, (1973), *Le coupable*, Œuvres complètes, V, Gallimard, p. 355.

Bataille voit aussi dans le rire une « perte de soi partielle, explosive »¹³¹ qui ressemble à certaines dépenses improductives ou encore à l'érotisme. Et c'est en tant que perte de soi partielle que le rire atteint une innocence divine. De plus, toujours selon Bataille, toute perte de soi partielle est « un moyen de mourir en survivant »¹³². On pourrait ici attribuer cette mort du soi dans le rire qui permet de tolérer, comme il le dit plus loin, toute horreur possible. En d'autres termes, le rire est pour Bataille « cette nécessité étrangère à la tragédie »¹³³ ou à toute difficulté qui se mettrait devant le chemin de l'homme.

Si le rire permet de rendre tolérable toute tragédie, c'est qu'il a le pouvoir d'offrir aussi une force de volonté dominant la nature¹³⁴. Bataille soutient à cet égard que l'homme qui n'affirme pas sa volonté, « a peu de cœur à rire, il ignore l'infini du rire »¹³⁵. Cependant, l'infini du rire représente tout autant un projet de grandeur dans la mesure où l'homme affirme sa propre volonté. Dans le dernier chapitre intitulé *Le roi du bois*, Bataille raconte l'expérience d'une montée exténuante en montagne. Dans cette périlleuse aventure, celui-ci relate que « l'épuisement m'interdisait de rire. Pourtant, ce qui gravissait avec moi le sommet n'était qu'un rire infini »¹³⁶. Ainsi, c'est dans la réalisation d'un tel projet, périlleux soit-il, que l'homme s'affirme avec ce rire infini.

Ainsi, le rire de Bataille nous empêche de crouler sous le poids de cette absurdité qu'est l'existence selon Dastur. Il produit un relâchement profond qui nous permet d'accepter le fait de notre existence, de notre finitude, mais aussi le sort pénible de notre mortalité. Dastur aborde dans le même sens en soutenant que « c'est donc dans le rire que paradoxalement, nous entretenons le rapport le plus authentique à notre propre

¹³¹ Bataille, *Le coupable*, p. 335.

¹³² Bataille, *Le coupable*, p. 337.

¹³³ Bataille, *Le coupable*, p. 346.

¹³⁴ On ne pense pas ici à la nature en tant que matière physique, mais bien en tant que destin.

¹³⁵ Bataille, *Le coupable*, p. 361.

¹³⁶ Bataille, *Le coupable*, p. 366.

mortalité »¹³⁷. Si étonnant que cela puisse paraître, le rire permet d'accepter notre mortalité de la manière la plus réelle possible. Il exprime le fait d'accepter en toute simplicité que nous sommes *là* et que la mort est loin d'être une punition que nous devons esquiver.

Conclusion

Dans le présent chapitre, nous avons voulu présenter la pensée de Dastur en quatre temps. Premièrement, trois immortalités illusoires ont été abordées afin de montrer les conséquences d'une esquive de l'idée de notre mort. Nous avons ensuite mis en parallèle le concept de *Gestell* de Heidegger avec ces immortalités illusoires afin de voir en quoi ce concept a inspiré Dastur. Ensuite, nous avons insisté sur trois thèmes centraux dans l'œuvre de Dastur, soit la mort, le langage et le rire. Pour ce qui est de la mort, nous avons montré en quoi celle-ci pouvait s'apparenter à Dieu et comment elle pouvait représenter un saut vers une existence authentique. Dans le langage, nous avons vu en quoi celui-ci peut être une puissance de mort tout en étant ce principe actif qui comprend le mieux la finitude. En dernier lieu, le rire, comme nous l'avons décrit, représenterait pour Dastur ce rapport le plus authentique à notre mortalité en lui faisant face telle qu'elle est.

¹³⁷ Dastur, *Essai*, p. 201.

Conclusion

Ce mémoire a d'abord voulu mettre en évidence les différentes métaphysiques de la mort qui, aux yeux de Françoise Dastur, ont porté les fondements de la culture occidentale. On a ainsi insisté en premier lieu sur l'impact de l'Épopée de Gilgamesh pour cette pensée de la mort. C'est dans ce récit fondateur que la pensée occidentale aurait pris forme pour la première fois. Dans ce survol des métaphysiques de la mort, il fut impossible de ne pas souligner l'importance capitale de l'immortalité de l'âme chez Platon qui aurait inspiré le reste de la pensée occidentale quant à la vision de la mort selon Dastur. Toutefois, cette vision de l'immortalité de l'âme aura comme conséquence d'entraîner un mépris du corps au motif que la corruptibilité du corps serait néfaste à l'âme. Ainsi, selon Platon, il y aurait deux façons de se libérer de notre corps, soit par la philosophie ou soit par la mort. Dastur notera à cet égard le danger d'esquiver l'idée de la mort grâce à cette métaphysique de la mort que conçoit Platon. Selon elle, il ne devrait pas y avoir d'échappatoire ou d'esquive de l'idée de notre mort. Au contraire, il serait nécessaire de voir notre mortalité telle qu'elle est. C'est donc chez Heidegger que cet « affrontement » de l'idée de notre mort, selon Dastur, trouverait sa plus franche expression. C'est la raison pour laquelle elle le suit de très près, tout en marquant ses distances sur certaines questions, dont celle du rire et de l'autodérision, plus importante pour Dastur que pour Heidegger.

Cette étude espère aussi avoir mis en lumière les fondements de la pensée de la mort chez Dastur. Ce fût notre tâche d'aborder le concept de *l'esquisse* qui trouve sa forme littéraire dans l'« improvisation », concept qui n'apparaît pas dans la pensée de Heidegger. Pour avoir un rapport différent au langage, selon Dastur, il est nécessaire de voir dans le langage un principe actif similaire à ce qui se produit dans l'improvisation. La vision de Dastur insiste sur une certaine fluidité du langage qui permettrait à l'homme d'habiter autrement le monde dans lequel il se trouve. À cet égard, si le langage ne

représentait qu'une froide convention utile à la communication, alors jamais l'homme ne comprendrait que le langage lui permet d'être en relation avec le monde. En ce sens, le langage est ultimement et toujours langage de la finitude selon Dastur.

Nous avons vu en quoi l'idée de la mort allait de pair avec la finitude, ce qui n'est pas admis de tous comme nous l'avons remarqué avec la section sur l'objection de Sartre. En effet, celui-ci voit dans la mort un simple accident extérieur à l'homme qui ne devrait pas être pris en considération dans l'accomplissement de la finitude. À son avis, la mort doit être évacuée de la structure ontologique de l'être afin de ne pas l'infecter négativement. La mort n'aurait donc, en toute rigueur, aucune réelle signification pour l'homme. Ce que tente Sartre, c'est de s'éloigner de toute eschatologie qui imposerait une morale en limitant l'homme dans sa liberté. Or, Dastur insiste sur le fait que la mort fait intimement partie de la finitude et permet de lui donner un sens qui se voudrait plus authentique.

Nous avons démontré à cet égard que l'épreuve de la philosophie était cet événement qui représente notre finitude. C'est donc en philosophant en mortels que nous pouvons comprendre nos différentes limites humaines quand il est question du sens de la vérité. Car philosopher en mortel signifie de ne pas nécessairement trouver des réponses à tout. Le fait de notre existence même reste alors encore ici une question. Philosopher en mortel consiste à comprendre la finitude telle qu'elle est, c'est-à-dire sans avoir à développer de postulat, illusoire selon Dastur, de l'immortalité de l'âme comme nous l'avons vu dans la section de Kant.

Notre mémoire s'est terminé en évoquant l'originalité de la thématique du rire chez Dastur. Cela est original, car il ne va pas de soi que le rire soit directement lié à la pensée de la mort. Or telle est la conviction de Dastur. Elle voit, en effet, dans le rire la manière la plus authentique d'accepter l'idée de notre mort. En faisant écho aux réflexions de George Bataille sur le phénomène du rire, Dastur voit dans le rire ce

« lâchez-tout » permettant d'anticiper notre mort. Ainsi, le rire rendrait l'idée de la mort non plus lourde comme un fardeau à porter, mais plutôt comme un poids léger qui pourrait nous faire bondir dans une existence remplie de sens. Celui qui s'emporte dans le rire verrait sa vie être mise en suspens, comme si plus rien ne comptait alors pour lui. À cet égard, le phénomène du rire s'apparenterait paradoxalement au phénomène de l'angoisse. Assurément, les deux phénomènes nous libèrent de notre appartenance aux choses et de toute préoccupation. Dastur soutient que le rire incarne une forme d'autodérision permettant d'alléger notre existence. En ne se prenant pas au sérieux, l'homme qui rit, et surtout de lui-même, est celui qui se tient prêt à l'exercice de la réflexion selon Dastur. On observe alors une distance énorme entre le rire ricaneur de Heidegger, qui perçoit dans le rire un oubli même du *Dasein* qui plongerait ses racines dans le *on*, et le rire d'autodérision de Dastur qui perçoit dans le rire une acceptation authentique de notre mortalité.

C'est sans doute sur ce point que Dastur tente de dépasser, à mon avis, le caractère trop sévère et sérieux qu'emprunte Heidegger pour avancer ses idées sur la question du sens de l'être. Rien de mieux que le rire pour alléger cette lourde tâche. Cependant, j'aimerais soulever ici un paradoxe dans ces dernières lignes. Le rire, s'il incarne ce rapport le plus authentique que nous entretenons avec la mort, selon Dastur, ne devient-il pas lui aussi une esquivé de l'idée de notre mort? Ne revenons-nous pas au point de départ qui était de vaincre ou d'esquiver l'idée de la mort, ce qui est, semble-t-il, totalement à l'opposé de l'objectif de Dastur qui cherche plutôt à promouvoir un affrontement de cette idée de la mort? Ce poids qu'enlève le rire à l'existence ne me semble pas être une manière adéquate d'*affronter* à proprement dit cette idée de la mort. Selon moi, cet affrontement doit s'effectuer, si nous considérons en toute rigueur cette quête de l'être authentique, en prenant la mort au sérieux. En fait, tout se passe comme si Dastur voyait dans le rire une certaine *pause*, un temps d'arrêt à l'existence, comme si elle reconnaissait qu'on ne pouvait pas à chaque instant prendre au sérieux cette vie, absurde selon elle. Il y aurait donc des moments où l'homme devrait s'esclaffer tout

bonnement et d'autres moments où il devrait sérieusement voir en face sa mortalité afin de bâtir des projets qui lui soient authentiques dans le but de créer un sens qui le comblerait. Finalement, le sens de la finitude ne résiderait-il pas tout compte fait dans cette danse qui se joue entre l'angoisse et le rire?

Bibliographie

Littérature de base

Dastur, Françoise. (2007). *La Mort. Essai sur la finitude*. Paris, Presses universitaires de France.

—. (2005). *Comment affronter la mort*. Paris, Le temps d'une question.

—. (1998). *Comment vivre avec la mort*. Bouguenais, Éditions Pleins Feux.

—. (2002). *Dire le temps : Esquisse d'une chrono-logie phénoménologique*, Paris, Éditions encre marine.

—. (2011). *Heidegger et la question du temps*, Paris, Presses universitaires de France, collection « Philosophies » <https://www.cairn.info/heidegger-et-la-question-du-temps--9782130594154.htm>

—. (2011), « Heidegger et la question de l'essence du langage », dans *Alter*, 19.

—. (2009). « La question philosophique de la finitude », *Cahiers de Gestalt-Thérapie*, numéro 23, 7-16 <https://www.cairn.info/revue-cahiers-de-gestalt-therapie-2009-1-page-7.htm>

Littérature secondaire

Le Cercle Herméneutique. (2005). La philosophie de Françoise Dastur, Numéro 3-4, Argenteuil, plus particulièrement les textes suivants :

—. Houillon, Vincent. (2005). « L'esquisse de la pensée. Françoise Dastur : une pensée finie entre précipitation et retenue », pp. 199-210.

—. Schmit, Pierre-Étienne. (2005). « Questionner en mortel : Une épreuve de la philosophie à l'écoute de l'œuvre de Françoise Dastur », pp. 221-240.

—. Raffoul, François. (2005). « La pensée éthique de Françoise Dastur », pp. 241-256.

Bataille, George, (1973), *Le coupable*, Œuvres complètes, V, Paris, Gallimard.

Blanchot, Maurice, (1949), *La part du feu*, « La littérature et le droit à la mort », Paris, Gallimard.

Birault, Henri, (1960), « Heidegger et la pensée de la finitude », dans *Revue internationale de la philosophie*, Vol. 14, pp. 135-162.

— . (1981), « Le problème de la mort dans la philosophie de Sartre », dans *Autour de Jean-Paul Sartre : Littérature et philosophie*, Paris, Gallimard, collections « Idées », pp. 46-56.

Bouton, Christophe, (1999), « Que m'est-il permis d'espérer ? Le problème de la finitude du temps chez Kant et Heidegger », dans *Archives de Philosophie*, 62, pp. 47-69.

Ciocan, Cristian, (2010), « Mort et Vérité : Heidegger et le problème de la certitude », *Philosophie*, n° 105, pp. 52-63.

Épicure, (2009), *Lettre à Ménécée*, Paris, Flammarion.

Frappier, Jean, (1976), « Montaigne et la mort », dans *Romance Philology*, Vol.30 n° 1, University of California Press, pp. 9-24.

Gadamer, Hans-Georg, (1994), *Heidegger's Ways*, trans. John W. Stanley, Albany, State University of New York Press.

Georgakis, Tziovanis, (2011), "Tradition as Gelotopoesis: an essay on the Hermeneutics of laughter in Martin Heidegger", dans *Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy*, vol. 7, no. 2, pp. 179-203.

Grondin, Jean, (1988), « La persistance et les ressources éthiques de la finitude chez Heidegger », dans *Revue de métaphysique et de la morale*, 93, pp. 381-400.

Heidegger, Martin, (1986), *Être et temps*, Gallimard, trad. François Veizin,

— . (1988), *Qu'est-ce que la métaphysique*, trad. Henry Corbin, Nathan, Paris, Les intégrales de philo.

— . (1981), *Kant et le problème de la métaphysique*, trad. Alphonse de Waelhens, Gallimard, Paris, Bibliothèque de Philosophie.

— . (1976), *Essais et conférences*, trad. André Préau, Gallimard, Paris.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, (1993), *Phénoménologie de l'esprit*, Trad. Pierre-Jean Labarrière, Gallimard, Paris.

Kant, Emmanuel, (1963), *Critique de la raison pure*, trad. par A. Tremesaygues et B.Pacaud, Paris, PUF.

Nietzsche, Friedrich, (1987), *Par-delà le bien et le mal*, Trad. Cornélius Heim, Gallimard, Paris.