

UNIVERSITE DE YAOUNDE I
.....
CENTRE DE RECHERCHE ET DE
FORMATION DOCTORALE EN
SCIENCES HUMAINES, SOCIALES ET
ÉDUCATIVES

.....
UNITE DE RECHERCHE ET DE
FORMATION DOCTORALE EN
SCIENCES HUMAINES ET SOCIALES
.....



THE UNIVERSITY OF YAOUNDE I
.....
POSTGRADUATE SCHOOL FOR SOCIAL
AND EDUCATIONAL SCIENCES
.....

DOCTORAL RESEARCH FOR SOCIAL
SCIENCES

.....
DEPARTMENT OF PHILOSOPHY
.....

L'ÊTRE ET L'IDENTITÉ. UNE ANALYSE DE ÊTRE ET TEMPS CHEZ MARTIN HEIDEGGER

Mémoire rédigé et soutenu publiquement le 12 septembre 2024 en vue de l'obtention
du diplôme de Master en Philosophie

Par
M. NDZIE NYA EKOBO ODILON GAEL

Matricule
16J833

Licencié en philosophie

Jury

PRÉSIDENT : NZAMEYO Rodrigue Aristide, Maître de Conférences ;

RAPPORTEUR : MENYOMO ERNEST, Maître de Conférences ;

EXAMINATEUR : FOUMANE FOUMANE Delamour Josué, Chargé de Cours ;

Septembre 2024



AVERTISSEMENT

Ce document est le fruit d'un long travail approuvé par le jury de soutenance et mis à disposition de l'ensemble de la communauté universitaire élargie.

Il est soumis à la propriété intellectuelle de l'auteur. Ceci implique une obligation de citation et de référencement lors de l'utilisation de ce document.

Par ailleurs, le Centre de Recherche et de Formation Doctorale en Sciences Humaines, Sociales et Éducatives de l'Université de Yaoundé I n'entend donner aucune approbation ni improbation aux opinions émises dans cette thèse ; ces opinions doivent être considérées comme propres à leur auteur.

SOMMAIRE

DÉDICACE.....	ii
REMERCIEMENTS.....	iii
RÉSUMÉ.....	iv
ABSTRACT	v
INTRODUCTION GÉNÉRALE.....	1
PREMIÈRE PARTIE : ETRE ET IDENTITÉ : DU DUALISME AU MONISME	12
CHAPITRE I : L'IDENTITÉ COMME CARACTÉRISTIQUE DE L'ÊTRE.....	15
CHAPITRE II : L'IDENTITÉ DE L'ÊTRE-AU-MONDE	34
CHAPITRE III : L'ÊTRE-LE-LA COMME LE DASEIN	52
DEUXIÈME PARTIE : MIENNETÉ ET IPSÉITÉ CHEZ MARTIN HEIDEGGER	69
CHAPITRE IV : LA MIENNETÉ ET LA CORPOREITE CHEZ MARTIN HEIDEGGER.....	71
CHAPITRE V : LA CORPORÉITÉ DE L'ÊTRE : UN DÉVOILEMENT DE L'IDENTITÉ DU SUJET	91
CHAPITRE VI : IDENTITÉ, ÊTRE ET SOUCI.....	106
TROISIÈME PARTIE : CRITIQUE DE LA CONCEPTION HEIDEGGÉRIENNE DE L'ÊTRE ET DE L'IDENTITÉ.....	118
CHAPITRE VII : LES APORIES DE LA CONCEPTION HEIDEGGÉRIENNE DU DUALISME, ETRE ET IDENTITÉ	120
CHAPITRE VIII : JUSQU'OU LA SPÉCIFICITÉ DE L'ONTOLOGIE HEIDEGGÉRIENNE ?	134
CHAPITRE IX : L'IDENTITÉ DE L'ÊTRE POUR-LA-MORT	146
CONCLUSION GENERALE	159
BIBLIOGRAPHIE	165
TABLE DES MATIÈRES	169

À
Mes parents.

REMERCIEMENTS

Ce travail ne pourrait aboutir à son terme sans l'encadrement et l'aide de certaines personnes. Qu'il nous soit permis de remercier du fond du cœur :

Le professeur MENYOMO Ernest pour ses conseils, et son encadrement permanent ;

Tous les enseignants du Département de Philosophie de l'Université de Yaoundé I, plus particulièrement, le Professeur Hubert MONO NDJANA de regretté mémoire, les Docteurs ENYEGUE ABANDA et Lydie Christiane AZAB À BOTO, pour leurs conseils et leurs dévouements à la promotion des valeurs intellectuelles ;

Les membres de notre famille qui nous ont enseigné et transmis la soif de savoir, l'esprit de dépassement de soi, l'humilité et la patience constante ; Il s'agit particulièrement de :

Messieurs et Mesdames ONANA ZOGO Pius, ELOUNDOU Dominique, MENYOU EKOBO, MVOGO EKOBO, NKOA NGONO, pour leur esprit de générosité ;

Nos amis et camarades NKOYI Nadine, EKASSI Dadier, BOUGA MVONDO, qui ont exprimé leur confiance en nous et ont stimulé notre motivation et notre désir de mener à terme ce projet ;

Que tous ceux qui ne sont pas nommés ici, veuillent bien accepter le témoignage de notre sincère reconnaissance.

RÉSUMÉ

Le problème qui est examiné dans ce travail, est celui du sens de l'Être par rapport à l'Identité. Mieux, si l'Être se conçoit comme la source de toute chose, et, si l'Identité, est non seulement unique, uniciste, mais également la même chose que l'Être-mien, alors, le dualisme Être et Identité peut se comprendre comme un monisme ontologique. Pour davantage clarifier cette problématique, à partir de quel critère l'Être se démarque-t-il de l'Identité ? Pour y parvenir, la méthode analytico-critique a été utilisée. La réponse à ladite problématique a permis tout d'abord de parvenir à une analyse herméneutique en démontrant que, à partir du dualisme Être et Identité, l'Identité est le socle conceptuel du fondement de l'Être. D'où l'idée de permanence qui fonde l'existence de *l'Être-au-monde*. Les résultats y afférents font dire que, *l'Être-au-monde* est une détermination onto-phénoménologique de l'Identité de l'Être. En plus, il était question de structurer les thèses sur la Mienneté et l'Ipséité chez Martin Heidegger, dans laquelle, il ressort que, l'Identité révèle la propriété ontologique de l'Être. En étant toujours en mouvement, l'Être réside dans le soi-même. Dans cette optique, la Mienneté consiste à dévoiler la question dualiste de l'Être. Au sortir de cette réflexion, les résultats y afférents montrent que l'Identité, c'est la corporéité, la propriété et l'Être soi-même. Enfin, ce travail a apposé une critique de la conception heideggérienne de l'Être et de l'Identité dans laquelle, la question du relativisme des valeurs, d'une part, et les thèses scientistes d'autres parts a été évalué. Elle a permis de dévoiler que le dualisme Être et Identité soude d'une difficulté : celui de la désontologisation de l'homme et de la déchéance du *Dasein*. Cet examen scientifique a licité d'advenir aux résultats selon lesquels, l'homme se conçoit *dans-le-monde* comme un *Être-jeté*. Son Identité est dorénavant vouée à la finitude, d'où la conscience d'être dans un avenir problématique.

Mots clés : Être- Identité- Dasein- Existential- Être-au-monde- Monde ambiant.

ABSTRACT

The problem that is examined in this work is that of Being in relation to Identity. Better, if Being is conceived as the source of all things, and, if Identity is not only unique, unicist, but also the same thing as Being-mine, then, the dualism Being and Identity can be understood as an ontological monism. To further clarify this problem, from what criterion does Being stand out from Identity? To achieve this, the analytic-critical method was used. The answer to said problem made it possible to reach the first part of this work of analysis by demonstrating that, from the dualism Being and Identity, Identity is the conceptual base of the foundation of Being. Hence the idea of permanence that founds the existence of Being-in-the world. The results of this first part have shown that Being-in-the-world is an onto-phenomenological determinacy of Identity of Being. In the second part of this research, it was a question of structuring in the theses on Mineness and Ipseity in Martin Heidegger, in which it emerges that Identity reveals the ontological property of Being. By always being in movement, being resides in the self. In the perspective, Mineness consists in revealing the dualist question of Being. At the end of this part, the related results show that Identity is corporeality, property and Being itself. Without doubt, the analysis of the third part led to the criticism of Heideggerian conception of Being and Identity. Here, the question of the relativism of values, on the one hand, and the scientist theses on the other hand were evaluated. This part has allowed to reveal that the dualism Being and Identity welds a difficulty: that of the deontologization of man and the decline of *Dasein*. This scientific examination has allowed to arrive at the results according to which, man conceives himself in-the-world as a Being-thrown. His Identity is henceforth doomed to finitude, hence the awareness of being in a problematic future.

Key words: Being- Identity- Dasein- Existential- Being-in-the-world- Ambient world.

INTRODUCTION GÉNÉRALE

L'un des problèmes existentiels que pose la société aujourd'hui, c'est celui du sens et du devenir de l'homme dans ce monde à la croisée des chemins entre la construction et le devenir de soi et, le retour à l'Identité de soi, comme gage de la constance humaine. Cependant, dans le cadre de notre recherche, il convient, pour nous, un tant soit peu, que notre attention soit retenue sur la question de l'Être et de l'Identité, spécifiquement à partir de la lecture *d'Être et Temps*¹ de Martin Heidegger. Cette question de l'Être et de l'Identité nous amène donc au bout de la lecture de ce présent ouvrage, à faire autant que faire ce peu une clarification de la question ontologique de l'Être. C'est à partir de cette question, qu'il se pose comme la racine de toute la philosophie, que nous allons revisiter tout au long de notre travail de recherche scientifique. Dit autrement, c'est à partir des questionnements sur le monde, ou, sur l'univers et la prise en compte de notre condition d'existence, que nous nous posons comme à la fois sujet pensant et sujet pensé. De là, la question de notre être-dans-le-monde se pose déjà chez Martin Heidegger avec évidence à partir du « pourquoi donc y a-t-il l'étant et non pas plutôt rien ? »². Ce quelque chose qu'on se pose est considéré comme l'objet, l'étant, le *Dasein*. Il est à la fois sujet et objet. Dans ce sillage, la question ontologique de l'Être est la mamelle nourricière ou toutes les sciences s'abreuvent pour d'éventuelles innovations et découvertes. Parler de l'essence de l'Être et de l'étant aujourd'hui, revêt une importance factuelle qui nous renvoie indubitablement à la question de l'Être et de l'Identité. Cependant, nous pouvons savoir avec l'émancipation des sciences humaines aujourd'hui, que le sujet pensant se pose comme sujet capable de se muter, ou de changer de nature ou d'essence, notamment avec les questions de techno esthétisation de l'homme qui aboutissent évidemment à l'homme androïde et au surhomme, bref, à la dénaturation de l'homme. De ce fait, qu'est-ce que l'Être ? Quel est véritablement la nature de l'étant ? En sommes, à partir de quel critère devons-nous, nous fonder pour parvenir à la vérité ?

Les questions que nous avons soulevées nous orientent vers la pensée de Martin Heidegger³, philosophe Allemand du XX^{ème} siècle. Il apparaît ici comme le révolutionnaire de

¹M. Heidegger, *Etre et temps*, traduit en français par Emmanuel Martineau, Edition numérique hors-commerce.

² M. Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, (Traduit de l'Allemand et présenté par Gilbert Kahn), Classiques de la philosophie, Gallimard, 1967, p.13.

³ M. Heidegger né le 25 Septembre 1889 à Mebkirch et mort le 26 Mai 1976 à Fribourg en Brisgau. Il est auteur de plusieurs chefs d'œuvres à savoir : *Etre et temps*, 1927, *L'Origine de l'œuvre d'art*, 1950, *Qu'est-ce que la métaphysique ?* 1929, *Edition complete*, 1910, *Qu'appelle – t-on penser ?* 1952, *Introduction à la métaphysique*, 1953, *Chemins qui ne mènent nulle part*, 1950, *L'Être sur l'humanisme*, 1947, *La question de la technique*, 1954.

l'ontologie et de la phénoménologie. Martin Heidegger oriente sa pensée dans les domaines tel que l'ontologie, la métaphysique, la phénoménologie ainsi que l'esthétique. Notons également que parlant de Martin Heidegger, c'est en 1927 qu'il produit *Être et Temps*, le livre le plus important de sa carrière, qui le conduisit au grade de professeur, œuvre dans laquelle, nous centrons notre travail. Dans ce livre, l'auteur veut clarifier les concepts d'*Être*, de *Dasein* et de temps. Pour ce faire, il apporte une distinction entre l'être de l'*Être*, l'être de l'étant et le *Dasein*. Pour lui, l'*Être* est la source cachée de l'étant. L'*Être* est le fondement sans fond, À côté, nous avons l'être de l'étant, qui est Le-là, l'existant ou ce qui existe. Enfin, le *Dasein*, c'est l'*Être*-au-monde, c'est le mode d'être de l'étant que nous sommes nous-mêmes, et qui nous confère notre Identité ou encore le pouvoir-être ; c'est la Mienneté ou l'être pour soi du sujet.

Ainsi, notre thème s'intitule : ***Être et Identité. Une analyse de Être et Temps chez Martin Heidegger.*** Cette thématique nous invite à poser une réflexion sur le sens de l'*Être* et de l'Identité, ainsi, que de leurs rapports. De ce fait, une telle analyse requiert un essai de compréhension de la question de l'*Être* et de l'Identité. Ce problème se pose chez Martin Heidegger, comme une explication claire de la question de l'*Être* faisant référence au "*Sein*"⁴ germanisé et celui de l'Identité ou du mode d'*Être*-là. Les différentes façons de comprendre l'*Être* et l'Identité ainsi que ce qui fonde leurs modes d'être, et surtout, la prise en charge des connaissances de leurs essences ou, encore mieux, de la signification de l'*Être* et de l'Identité chez Heidegger. Ensuite, nous voulons nous interroger sur la nature des rapports qui existent entre l'*Être* et l'Identité. Si la pensée de René Descartes, par exemple, se trouve être invalidée par Heidegger, c'est parce qu'il fait la distinction entre l'étant et l'*Être*, ou, seul l'*Être* est connu à partir du cogito ; nous pouvons voir là, le grand dilemme qui fait référence à l'actualité de la question de l'*Être*, contrairement à la confusion qui conduit à la non compréhension du sens véritable de l'*Être* ; s'agissant de la question de l'univers ou du monde, une sempiternelle question se pose depuis les Anciens jusqu'à nous ; c'est celle de savoir, quelle est le sens véritable de l'*Être* par rapport à l'Identité ? À partir de quoi l'univers et les choses se constituent ? Ou alors quel est le principe qui fonde le principe des choses ? À cette question, Martin Heidegger part du fait que l'*Être* est le tout ambiant, la source cachée de l'étant. En tant qu'autre de l'étant, il se donne à penser comme le rien. L'*Être* est le fondement sans fond, ou encore le fondement abyssal de l'étant. L'*Être* n'est donc pas un Dieu créateur, mais un abîme.

⁴ Le terme *SEIN* en Allemand signifie en Français *ETRE*.

Sous prétexte que, l'Être posé comme le fondement des choses se pose et se conçoit en tant qu'il est par soi, c'est-à-dire, l'essence ou le fondement sans fond de soi et pour soi ou encore l'étant de l'Être ou mieux la face ouverte de l'être, ce qui laisse voir l'être ou les caractéristiques de l'Être. Il est permanent et ne peut par aucune nature se concevoir si ce n'est par lui. De cet Être naît donc quelque chose de fondamental et ce quelque chose, c'est l'être-déjà-là. C'est l'Identité, ou, ce qui se saisit dans un espace et dans un temps bien précis à partir du *Dasein* qui lui-même est ce qui existe, c'est la Mienneté ou l'être-pour-soi du sujet. S'agissant de l'Identité, nous avons par exemple quelques traits de celle-ci qui définissent notre-être-propre. Marcien Towa par exemple, à la suite de Heidegger soulève le problème de l'Identité lorsqu'il affirme que :

*L'ensemble des valeurs qui constituent la négritude, est ontologiquement inséparable du nègre. Ce dernier ne saurait les dépasser, pas plus que le zèbre ne peut dépasser ses zébrures. La culture noire ne fait qu'un avec la race noire. Elle est en quelque sorte inscrite dans la structure génétique.*⁵

Autrement dit, l'Identité au Cameroun se conçoit tout d'abord, comme l'être-propre du Cameroun, comme notre Mienneté ou notre corporéité. L'Identité, progressivement, apparaît à chacune de nos cultures. Par exemple, la langue Fang-Béti est un élément d'Identité par rapport aux autres cultures du Cameroun, le ton et même les traditions rentrent dans ce qui est de façon univoque propre à un peuple. Cependant, le problème de l'Identité se soulève au crépuscule de la compréhension du problème de l'Être. Ce qui constituera notre analyse, sera principalement la recherche d'une herméneutique phénoménologique de la question de l'Être et de l'Identité chez Martin Heidegger en montrant spécifiquement la démarche de la compréhension de l'Être, en suite ; de voir en quoi l'Être chez Heidegger rend possible la compréhension de l'Identité.

L'Identité est, disons-le, le substantif ou la substance de ce qui est. L'Identité est alors le principe même qui donne acte à l'existence ou encore, c'est ce qui fait la cause de l'acte ; ou c'est ce qui acte tout. C'est ce qui est unique dans son genre et qui ne saurait être autre chose d'autre que ce qui est dans un espace et dans un temps. En rapport avec Heidegger, le terme Identité renvoie au dénominatif de *Dasein* qui renvoie à ce qui est au-monde, ou encore, quelque chose de créé ; et qui s'étend à travers l'existence, au tout ; et qui surtout relève de l'Être. L'Être ici, est l'Un, incorruptible et indivisible ; contrairement à l'Identité qui est le semblable, la copie, la forme, l'existence, l'être-au-monde et qui est acte, qui est phénomène. Comme nous l'avons dit, le principe d'Identité se pose suivant le principe que, ce qui est, est, de manière à être unique dans

⁵ Marcien Towa, *Identité et transcendance*, Paris, L'Harmattan, 2011, p.78.

son genre ; ou que ce qui n'est pas, ne le soit pas partout en même temps ; autrement dit, avec Heidegger, l'Identité est un principe qui rend possible le même. Ne peut être identique que l'être d'une chose et poser ce problème dans ce sillage serait faire référence au mobilisme. C'est exactement pour poser les balises du problème de l'Être ou de l'Identité, on est un et l'on ne peut se constituer en plusieurs dans un même temps et un même espace, l'Identité tout comme l'Être est un alors dans le sens de non partialité, de non corruptibilité, d'unicité et d'un. L'un est un en tant qu'il est identique et unitaire. Nous ne saurons parler de l'un dans le mouvement du temps. Il est impérissable une fois il est pensé. Le principe d'identité se pose ainsi comme le socle de la récentration de la philosophie de Heidegger.

En outre, l'Identité serait l'univoque sans être la copie ou quelque chose d'autre. Le temps est un, identique, et en même temps être en soi. Face à la problématique de l'Identité, nous montrerons avec Heidegger que l'identique est une caractéristique de l'Être-mien voire de l'essence. *Dans Etre et Temps*, Heidegger fait aux Anciens le procès de l'Être dans la mesure où, ceux-ci ont fait passer le concept de l'Être à celui de l'étant, analogue au problème d'Identité, l'unique ne saurait être le multiple. Ce qui gît à l'identité ne peut point être la multiplicité. Face à l'Être ou à un phénomène, l'Identité reste unique, univoque et non multiple. Nous montrerons aussi que la conception d'Identité est comprise dans l'essence même de l'Être. À la question qu'est ce qui est le fondement de l'Être ? Nous verrons après questionnement que l'Identité comme principe de l'Être ou comme principe de l'essence est en même temps ce qui constitue l'être de l'Être.

Dans ce travail de recherche, nous allons tenter d'analyser le problème de la définition de l'Identité par rapport à l'Être, de comprendre ce qui fait anguille sous roche du sens de l'Être et de l'Identité dans un monde où la diversité est cumulante. En d'autres termes, l'Identité se trouve en même temps être le principe ou la loi et la manifestations tandis que l'Être est ce qui est unique, originale et incorruptible. De ce fait, comment comprendre la relation qui lie l'un à l'autre ? Sur quel critère épistémologique devons-nous d'une part connaître et déterminer le concept d'essence ? En quoi l'Être se définit de l'Identité ? Sinon devons-nous voir dans le concept d'Etre, l'Identité déjà inscrite ? La réponse à notre problème consistera après ample lecture d'*Etre et temps* à situer la question de l'Essence en y apportant un point de vue heuristique. Par la suite, de voir à travers le sémantème d'Identité ce que signifie l'Être proprement dit. Socialement,

philosophiquement et politiquement, pouvons-nous objecter l'entendement et la clarification du concept d'Identité à partir de celui de l'Être ? Cependant, quelle est la signification de l'Être et de l'Identité ? Quelle est l'essence de l'Être et de l'Identité du point de vue ontologique ? En quoi l'Identité se dissocie-t-elle des modes d'être semblables ?

En outre, l'Identité serait l'univoque sans être la copie ou quelque chose d'autre. Le temps est un, identique, et en même temps être en soi. Face à cette conception, nous montrerons avec Heidegger que l'Identité est une caractéristique de l'être, voire, de l'essence dans la temporalité et l'historicité, surtout que nous savons que « l'« Être » est le concept le plus universel »⁶ et, par conséquent, « une compréhension de l'Être est toujours déjà comprise dans tout ce que l'on saisit dans l'étant »⁷. Dans *Etre et temps*, Heidegger fait aux Anciens le procès de l'Être dans la mesure où ceux-ci ont fait passer le concept d'Être à celui de l'étant analogue au problème d'Identité, l'Unique ne saurait être le Multiple. Ce qui gît à l'Identité ne peut point être la multiplicité. Face à l'Être, l'Identité reste unique, univoque et non multiple dans son essence. Nous montrerons aussi que la conception de l'Identité est comprise dans l'essence même de l'Être. À la question qu'est-ce qui est le fondement de l'Être ? Nous verrons après questionnement que l'Identité comme manifestation de l'Être ou comme principe de l'essence est en même temps ce qui constitue l'être de l'Être.

Des lors, La compréhension, le dévoilement et la manifestation de l'Être et de l'Identité, ainsi que ce qui fonde leurs modes d'être, et surtout la prise en charge des connaissances de leurs essences, mieux, de la signification de l'Être et de l'Identité chez Heidegger nous amène à nous interroger à notre tour sur le sens de l'Être et de l'Identité car pour l'auteur de *Etre et Temps*, cette dernière « requiert une transparence appropriée »⁸. Si la conception de l'Être chez les Anciens, se trouve être invalidée par Heidegger, c'est parce que celle-ci « est aujourd'hui tombée dans l'oubli »⁹. Autant les Anciens se recueillent sur l'herméneutique de l'étant en lieu et place de l'Être, Heidegger, lui, soulève la question de l'oubli de l'Être. Pour être plus clair, la recherche de la question de l'Être à partir du principe matriciel des choses a été chez les Anciens une

⁶ Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, p.25.

⁷ *Idem*.

⁸ M. Heidegger, *Etre et Temps*, traduit en français par Emmanuel Martineau, Edition numérique hors-commerce, 1985, Parution Originale, 1927 in *Annales de la phénoménologie et de la recherche phénoménologique d'Edmund Husserl*, Tome III, p.P.27.

⁹ *Ibidem*, p.25.

question fondamentale qui, jusqu'ici, porte des fruits sur le développement de la pensée philosophique.

Avec Martin Heidegger, la fameuse question du « *pourquoi* » s'est vue à cause de la prise en charge et la connaissance de l'étant qui, pour certains, semble être l'Être proprement dit. Autrement dit, « en tant que chercher, le questionner a besoin d'une orientation préalable à partir du chercher »¹⁰. De là, nous pouvons percevoir, le grand dilemme qui fait référence à l'actualité de la question de l'Être, contrairement à la confusion qui conduit à la non compréhension et au voilement, voire à l'obscurcissement du sens véritable de l'Être. S'agissant de la question de la connaissance de l'univers, une sempiternelle question se pose depuis les Anciens jusqu'à nous. C'est celle de savoir quelle valeur apporter à la connaissance du sens véritable de l'Être par rapport à l'Identité ? À partir de quoi l'univers et les choses se constituent ou alors quel est le principe qui fonde le principe des choses ? À cette question, Martin Heidegger part du fait que « la question de l'Être recherche une condition apriorique de la possibilité non seulement des sciences qui explorent l'étant qui est telle ou telle manière et se meuvent alors toujours déjà dans une compréhension de l'Être »¹¹. De ce fait, « l'Être n'est pas quelque chose comme l'étant »¹², mais plutôt, se conçoit comme la racine de toute chose, le tout ambiant, la source cachée de l'étant. En tant qu'autre de l'étant, il se donne à penser comme le rien. L'Être est le fondement sans fond, ou encore le fondement abyssal de l'étant.

L'Être n'est donc pas un dieu créateur, mais un abîme. En d'autres termes, l'Être posé comme le fondement des choses se pose et se conçoit en tant qu'il est par soi et pour soi. Il est permanent et ne peut par aucune nature se concevoir si ce n'est par lui. De cet être naît donc quelque chose de fondamental et ce quelque chose, c'est l'être-Le-là ou le Da-Sein. C'est l'Identité ou ce qui se saisit dans la temporalité à partir du *Dasein* qui lui-même est ce qui existe, c'est la 'mienneté' ou l'être pour soi du sujet. Cependant, le problème de l'Identité se soulève au crépuscule de la compréhension du problème de l'Être. Pour mener à bien notre thème de recherche, nous allons herméneutiquement, avec Martin Heidegger, rechercher la question de l'Être et de l'Identité en montrant principalement la démarche vers la compréhension de l'Être, en suite ; nous verrons en quoi l'Être chez Heidegger rend possible la compréhension de l'Identité.

¹⁰ Heidegger, *Op.cit.* p.27.

¹¹ *Ibidem*, p.31.

¹² *Ibidem*, p.26.

Pour Martin Heidegger, « l'étant que nous avons pour tâche d'analyser, nous le sommes à chaque fois nous-mêmes »¹³. C'est notre Identité. Dans ce sens, l'Identité est, disons-le, ce qui se définit comme ce qui nous est unique et qui constitue notre spécificité ; c'est notre 'mienneté', le substantif ou la substance de ce qui est. Pour Heidegger, « l'Être de cet étant est à chaque fois mien »¹⁴. L'Identité est alors le principe du même qui donne acte à l'existence à partir de la temporalité de l'Être-là ou encore, c'est ce qui est la manifestation de l'acte. C'est ce qui est unique dans son genre et qui ne saurait être autre chose d'autre que ce qui est dans un espace et dans un temps précis. En rapport avec Heidegger, le terme essence renvoie au dénominateur de *Dasein* qui renvoie à ce qui est au-monde, ou encore, quelque chose de créé, d'existant ; et qui s'étend à travers l'existence, au tout ; et qui surtout, relève de l'Être. L'Être ici est l'un, incorruptible et indivisible ; contrairement à l'Identité qui est le semblable, la copie, la forme, l'existence, la manifestation, l'être-au-monde et qui est acte, qui est phénomène. Comme nous l'avons dit, le principe d'Identité se pose suivant le principe de ce qui est, est ; ou de ce qui n'est pas, n'est pas. Autrement dit, avec Heidegger, l'Identité est un principe qui rend possible le même. Ne peut être Identique que l'Être d'une chose, et, poser ce problème dans ce sillage serait faire référence au mobilisme. C'était exactement pour poser les balises du problème de l'Être ou de l'Identité car, en étant, on est un et l'on ne peut se constituer en plusieurs dans un même temps et un même espace précis, l'Identité tout comme l'Être, est alors un dans le sens de la non partialité, de la non corruptibilité, la non-unicité et de l'un. L'un est un en tant qu'il est identique et unitaire. L'on ne saurait parler de l'un dans la mouvance du temps parce qu'il apparaît et se donne à nous, en même temps il disparaît et devient recherche ; il advient cependant. Il est impérissable une fois il est pensé. Le principe d'Identité se pose ainsi comme le socle de la ré-concentration de la philosophie de Heidegger.

Si l'Identité, disons-le, se définit comme ce qui nous est unique, autrement dit, ce qui constitue notre spécificité ; notre 'mienneté' ou le substantif, la substance de ce qui est. Comment percevoir la différence ontologique entre nous, les choses et notre alter ego ? Dans ce sens, l'Identité est le principe du même qui donne acte à l'existence à partir de la temporalité de l'Être-là ou encore, c'est ce qui est la manifestation de l'acte. C'est ce qui est unique dans son genre et qui ne saurait être autre chose d'autre que ce qui est dans un espace et dans un temps

¹³ Heidegger, *Op.cit.*, p.54.

¹⁴ *idem.*

précis. La question qui se pose ici est subséquemment de savoir si l'Identité est stable ou statique ? Si l'Identité est un caractère propre ou, simplement le propre de chaque chose, comment définir ou penser l'Identité synthétique ? En rapport avec Heidegger, le terme essence renvoie au dénominatif de *Dasein* qui renvoie à ce qui est au-monde, ou encore, quelque chose de créé, d'existant ; et qui s'étend à travers l'existence, au tout ; et qui, surtout relève de l'Être. L'Être ici est l'un, incorruptible et indivisible ; contrairement à l'Identité qui est le semblable, la copie, la forme, l'existence, la manifestation, l'être-au-monde et qui est acte, qui est phénomène. Comment, de ce fait l'Être et l'Identité trouvent-ils leurs sens ? Ou, comment à partir de la question de l'Être et de l'Identité, la philosophie contemporaine peut être au cœur de l'évolution scientifique ?

De ce qui précède, nous pouvons observer avec Martin Heidegger que l'Être est la racine de toute chose, c'est également l'insaisissable, l'indéfinissable ou le tout abyssal : c'est l'abîme. « Nous ne savons pas ce qu'« Etre » signifie. Mais pour peu que nous demandions : « Qu'est-ce que l'Être ? », nous-nous tenons dans une compréhension du « est », sans que nous puissions fixer conceptuellement ce que le « est » signifie. Nous ne connaissons même pas l'horizon à partir duquel nous devrions saisir et fixer le sens »¹⁵. Par contre, l'Identité est ce que nous sommes nous-même, le Da-sein, notre corporéité. De ce fait, la marche vers l'Être se saisit en ceci que l'Être échappe toujours à la saisie en tant qu'il est toujours perçu comme horizon. Autrement dit, aussitôt nous pouvons percevoir l'Être manifesté dans un étant, celui-ci disparaît aussitôt et rentre dans le voilement. L'Être advient dans cette mesure car il apparaît et en même temps, se pointe comme horizon. Cependant, peut-on penser la question de l'Identité de l'Être ? Autrement dit, si l'Identité est perçue comme la 'mienneté', c'est dire que chaque étant qui soit est caractérisé par son essence propre. L'Identité dans cette perspective nous apparaît comme la singularité plurielle, ce qui se distingue dans chaque chose de façon singulière et autonome. Elle se définit comme ce qui constitue même l'être ou le paraître d'une chose. L'Identité devient-elle également une sorte d'Etre même de l'Être puisqu'elle rentre dans les propriétés de l'Être. Penser l'Identité sous le prisme de l'Être revient alors à questionner voire à clarifier le sens et les différentes façons de percevoir l'Identité. C'est ainsi que le « Dasein qui réside dans son existence »¹⁶. Autant l'Identité peut se manifester à nous, autant nous clarifions la question de l'Être dans le but de

¹⁵ Heidegger, *Op.cit.* p.27.

¹⁶ *Ibidem*, p.54.

montrer que les questions de l'Identité de l'Être sont analogues. Toutes fois, il revient pour nous de nous interroger sur la question de savoir quel rapport Martin Heidegger fait quand il parle de l'Être par rapport au *Dasein* ? Autrement dit, si par *Dasein*, Heidegger conçoit le permanemment présent sans rupture, comme l'être-au-monde ou l'existence et l'Être comme ce qui est, contrairement à l'Identité comme notre corporéité, comment dès lors penser la validité de l'être par rapport à l'Identité ? Répondre à cette question revient cependant pour nous de faire le tour sur la question du sens de l'Être et de l'Identité pour montrer que l'Être ne peut se définir, mais plutôt, se manifeste à travers le *Dasein* ou l'Identité des étants.

Ensuite, nous-nous demanderons comment peut-on penser l'Identité en rapport avec l'essence de l'Être chez Heidegger ? Ici, nous essayerons de montrer la possibilité de percevoir que l'Identité n'a pas la même nature que l'Être, elle s'établit en fonction de la nature des étants. L'Identité ici, n'est pas cette sorte d'étiquette que nous collerons sur les étants, mais elle sera ce que l'étant est en soi. Avec Heidegger, nous verrons que l'Identité n'est pas acquise, bien plutôt, elle est innée en ce sens que l'Identité d'un étant est l'Être même de cet étant. Pour être plus claire, parlant de l'Identité des étants, nous établirons que c'est dès la pensée de cet étant comme existant que l'Identité lui est attribué, non pas pour l'homme, mais par le *Dasein*. L'homme peut juste percevoir, observer la manifestation de cet Identité grâce à l'observation. L'Identité, dans ce sillage, est donc l'être d'une chose ou l'essence de la chose, l'Identité apparaît à nous comme la distinction, comme la singularité, voire la particularité d'un étant.

En quoi la conception de l'Être chez Heidegger peut-elle définir l'Identité ? En d'autres termes, comment à partir de l'Idée que nous avons déjà de l'Être, nous pouvons établir la singularité de l'Identité ? Si nous savons que l'Identité et l'Être sont ceux qui définissent l'étant, alors nous allons au bout d'une herméneutique, penser que la question de l'Être par rapport à celle de l'Identité se pose littéralement comme la question de la personne et de la personnalité chez un individu. De même que la personne est perçue comme une donnée intrinsèque contrairement à la personnalité qui est l'ensemble des différents aspects de l'homme, nous dirons par analogie que l'Identité est l'ensemble des points qui nous permettent de distinguer une chose d'une autre contrairement à l'Être qui est le donné brut de cette chose. Ici, nous n'aurons pas à faire à plusieurs 'Etre' dans plusieurs *Dasein*, mais au même Etre qui se pose comme archès, comme principe de tous les étants. L'Identité n'est pas perçue comme l'Être fondamentale du

Dasein, mais comme l'Être qui marque la différence ontologique du *Dasein*. L'Identité chez Heidegger est-elle semblable au *Dasein* ? Pour être plus claire, l'Identité à partir de ces différents modes d'être est-il assimilable à l'Être-là ?

Pour mener à bien notre travail d'analyse, nous allons utiliser la méthode analytico-critique qui nous mènera, d'une part, à dénicher le concept d'Etre chez Martin Heidegger, ensuite, nous allons à partir de cette analyse établir notre recherche autour de trois axes d'analyses. À la première partie, nous montrerons le monisme et le dualisme existant dans la question de l'Être et l'Identité. Ensuite, nous analyserons en quoi le *Dasein* se constitue comme corporéité et, enfin nous montrerons l'impossibilité à saisir le temps et la question de la mort dans son sens le plus absolu.

**PREMIÈRE PARTIE : ÊTRE ET IDENTITÉ : DU DUALISME AU
MONISME**

Cette première partie, est un essai de compréhension de la question de l'Être et de l'Identité chez Martin Heidegger. En effet, « La question comme telle a permis de discerner que cette question avait ceci de spécifique que son élaboration et même sa solution exigeaient une série de considérations fondamentales »¹⁷ traditionnellement, la question de l'Être ou de la « substance »¹⁸ et de l' « Identité »¹⁹. Heidegger aborde aujourd'hui, un florilège de questions, et de thématiques qui nous permettent non seulement, de discerner leurs (Être et Identité) différentes ontologies, mais également, de nous permettre à travers eux, de structurer la science et l'homme dans son ensemble et dans le but de son développement. Ce qui explique la résistance de la survivance de la métaphysique face aux prétendues sciences de l'homme qui émergent en se constituant comme une philosophie de l'homme.

Si, avec Heidegger, l' « Être est toujours l'Être d'un étant »²⁰, c'est pour permettre de savoir que la question de l'Être se conçoit tout d'abord, comme le « principe »²¹ chez les anciens. Ensuite, comme la « substance »²² chez les classiques, et aujourd'hui, comme une Identité. Cet Être est ce que nous appelons chez les modernes l' « Afklarun »²³ ou la « substance pensante »²⁴ ou, pour la première fois, le terme « Être »²⁵ va apparaître pour la première fois chez Martin Heidegger. À y voir, parler de l'Être ou de ses moult dénominateurs, nous renvoie à quelque chose d'Identique, de différent, qui agit, qui ose, qui apparaît, qui s'engage, qui s'affirme et en tant qu'affirmation de soi, devient l'Être de quelque chose, l'Être de l'être et cet être, ou ce quelque chose, est l'étant. Ainsi, l'objectif de notre recherche sera de clarifier ce qu'est l'Être et l'Identité par rapport au développement de l'homme, et du devenir de celui-ci.

L'Être pourra donc nous permettre de mieux saisir l'objet même de la philosophie et la dualité de notre thématique pourra nous permettre de saisir ce qu'est l'Être par rapport à l'Identité et comment pouvons-nous développer le monde en général et en particulier l'Afrique par rapport

¹⁷ M. Heidegger, *Être et Temps*, Traduction française par Emmanuel Martineau, Edition numérique hors-commerce, 1985, parution originale, 1927, Annales de la phénoménologie et de la recherche phénoménologique d'Edmund Husserl, Tome VIII, p.29.

¹⁸ Aristote, *La physique*, Traduit en français par Henry Carteron, Les belles lettres, Paris, 2006.

¹⁹ A. Lalande, *vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Quadrige, P.U.F, 1997, pour lui, l'Identité est le « Caractère de ce qui est identique », p.240.

²⁰ M. Heidegger, *Op.cit.* p.29.

²¹ Héraclite, *Fragments*, traduit en français par Paul Tannery, Genève, Arche d'Or, p.04.

²² Aristote, *Op.cit.*, p.43.

²³ Terme germanisé par la connaissance ou la lumière naturelle.

²⁴ R. Descartes, *Discours de la méthode*, Nouveaux Classiques Larousse, par Felix Guirand, et Alt., 1933.

²⁵ Nous voulons parler de *Être et Temps* de Martin Heidegger, qui, interpelle déjà le lecteur dans la recherche de l'Être.

à la maîtrise de ces concepts ? Notre travail constituera, dans ce premier chapitre, à clarifier d'une part, la problématique de **l'Identité comme caractéristique de l'Être chez Martin Heidegger**, car, Le problème de l'Être est sans façon lié au monde comme « avant tout, le sol de notre existence »²⁶ ensuite, nous établirons la question de **l'Identité de l'Être-au-monde**, en montrant que l'Identité est ce qu'Heidegger nomme le « Dasein »²⁷ ou l' « Ipséité »²⁸ et c'est l'Identité qui confère l'êtréité de l'être, ou encore, c'est ce qui explique notre présent en prévoyant notre futur ; et enfin, nous analyserons la phénoménologie de **l'Être-Le-là et le Dasein**. L'Être et l'Identité constituent donc l'objet d'une recherche laborieuse, herméneutique permettant d'ouvrir de nouveau discours et des perspectives nouvelles face au développement de la métaphysique et de l'homme.

²⁶ F. Loiret, *La question du monde*, Paris, Editions Kiné, 2016, p.153.

²⁷ J. M. Vaysse, *Dictionnaire Heidegger*, collection dirigée par Jean-Pierre Zarader, Paris, Ellipse, 2000. « Si dans l'allemand philosophique ce terme désigne l'existence et signifie littéralement « être-là », il caractérise ici cet étant exemplaire qu'est l'homme pour qui il y va de son être en tant qu'il a à être ». p.29.

²⁸ *Ibidem*, « L'ipséité est la consistance propre au Dasein en tant que son être est le souci et non une substance », p.84.

CHAPITRE I : L'IDENTITÉ COMME CARACTÉRISTIQUE DE L'ÊTRE

Dans ce chapitre, il sera question de montrer comment, à partir de l'Identité, Martin Heidegger structure la question de l'Être. Car, « La question de l'Être recherche une condition apriorique de la possibilité non seulement des sciences qui explorent l'étant qui est telle ou telle manière et se meuvent alors toujours déjà dans une compréhension de l'Être », ²⁹ dans ce sillage, nous allons tout d'abord faire une herméneutique de l'Être-au-monde. Il est question ici de s'interroger sur la nature de l'existence humaine, pour déterminer ce qu'est l'existence humaine. Nous analyserons ensuite la question de l'Être-là, telle que la soulève le philosophe Allemand Heidegger, tout en structurant la question de l'Être.

Il sera question de voir en dernière analyse la question même de l'Angoisse, quel est concrètement le sens que nous lui accordons ? Pour y répondre, nous analyserons le comportement de l'homme lorsqu'il est abandonné à lui-même dans-le-monde-ambiant comme le jet.

I- HEIDEGGER ET LA QUESTION DE L'ÊTRE-AU-MONDE

1- Le Da-sein, le monde et la mienneté dans Etre et Temps

La recherche herméneutique de la question du *Da-sein* nous montre à chaque fois que nous faisons face à nous-mêmes en tant qu'objet-sujet à travers la quotidienneté. Cependant, il est nécessaire de voir comment l'homme part de son Identité vers la quotidienneté. Tout d'abord, L'humain se pose comme sujet par rapport à son caractère divin ; ensuite, Nous parlons d'objet parce que l'homme est ce qui se pose tout d'abord comme un étant à découvrir, à étudier et à comprendre au même titre que les objets et les choses à connaître. Ensuite, l'objet de l'homme constitue l'étant, la matière en tant qu'il est être-là et être-dans- le monde. L'objet que fait l'homme est ce que nous pouvons appeler avec Heidegger le Da-sein. Pour lui, « L'étant que nous avons pour tâche d'analyser, nous le sommes à chaque fois nous-mêmes »³⁰.

L'étant, c'est ce que l'homme est en tant qu'être humain, c'est la corporéité de l'homme. Dans ce sens c'est l'Identité à soi qui fonde son étantité. La recherche de la compréhension du

²⁹ M. Heidegger, *Etre et Temps*, traduit en français par Emmanuel Martineau, Edition numérique hors-commerce, 1985, parution originale, 1927, Annales de la phénoménologie et de la recherche phénoménologique d'Edmund Husserl, Tome VIII, p.31.

³⁰ *Ibidem*, p.54.

Dasein nous amène à dire que l'étant que nous cherchons à chaque fois, se conçoit chez Heidegger comme « L'être de cet étant est à chaque fois mien »³¹. Le *Dasein*, c'est ce que nous sommes à chaque fois nous-mêmes, c'est notre mienneté, le *Dasein* est alors ce qui nous particularise de ce que nous ne sommes pas ; il s'agit aussi de l'identité individuée en l'homme. Pour le philosophe Allemand, nous parvenons à la connaissance de cet être sous le fait que le *Dasein* se conçoit principalement comme l'« existentia » ou encore comme le mode d'être de l'existence humaine car, les propriétés qui dégagent du *Da-sein* ne sont pas uniquement des propriétés « sous-la-main d'un étant sous-la-main »³² mais aussi, « des guises à chaque fois possibles pour lui d'être »³³, de ce qui détermine l'existence ou les propriétés de l'être-sous-la-main. Heidegger peut donc souligner que « L'« essence » de cet être réside dans son [avoir] à-être »³⁴. Autrement dit, l'Êtreité de l'être- propre est dans l'intérieur de son être même. Ce que l'être a en soi, c'est le soi-même.

Dans ce sens, l'Identité de l'homme réside dans la question du sens ontologique de l'homme. Dit autrement, l'homme se particularise sur le fait qu'il possède à la fois la capacité de penser, la faculté de juger comme le signifie Descartes³⁵ et, corporellement, l'homme ne peut être à la fois un animal à partir de la spécificité morphologique et anthropomorphique qu'il possède. Ainsi, « Tout être-ainsi-ou-ainsi de cet étant est primairement être »³⁶. Cet être de l'étant identique à soi est donc ce qui appartient au monde, il se caractérise par l'Identité de l'existence humaine. Par cette Identité, dit Heidegger, on ne saurait confondre l'existence humaine par une autre forme d'existence car, pour le philosophe Allemand, « Le *Dasein* est un étant qui ne se borne pas à apparaître au sein de l'étant, il possède bien plutôt le privilège ontique suivant : pour cet étant, il y va en son être. Par suite, il appartient à la constitution d'être du *Dasein* d'avoir en son être un rapport d'être à cet être »³⁷. Du point de vue de la vulgarité, le monde est l'univers environnant ou ce qui nous entoure, l'homme, dans son étantité s'identifie au monde. Le monde

³¹ M. Heidegger, *Op. Cit.*, p.54.

³² *Idem.*

³³ *Idem.*

³⁴ *Idem.*

³⁵ « Le bon sens est la chose du monde la mieux partagée : car chacun pense en être si bien pourvu, que ceux même qui sont les plus difficiles à contenter en toute autre chose n'ont point coutume d'en désirer plus qu'ils en ont ». Descartes, *Discours de la méthode*, par André Robinet, Sorbonne, Nouveaux Classiques Larousse, Librairie Larousse, 1637, p.29.

³⁶ *Ibidem*, p.54.

³⁷ Heidegger, *Op.cit.*, p.31.

devient donc le plus petit aspect géographique ou le plus grand espace, capable de s'identifier comme unité. Pour Heidegger Martin,

Monde » est employé comme un concept ontique et signifie alors le tout de l'étant qui peut être sous-la-main à l'intérieur du monde. « Monde » fonctionne comme terme ontologique signifie l'être de l'étant nommé sous, « Monde » peut alors très bien devenir le titre d'une région embrassant une multiplicité d'étants ; dans l'expression : le « monde » du mathématicien, par exemple, le monde signifie la région des objets possibles de la mathématique. « Monde » peut être encore une fois compris dans un sens ontique. Il ne désigne plus à présent, l'étant que le Dasein n'est essentiellement pas et qui peut faire rencontre intramondaine, mais ce « où » un Dasein factice « vit » en tant que tel. « Monde », enfin désigne le concept ontologico-existential de la médiocrité³⁸.

Sous prétexte que, le concept « monde » signifie alors l'outil, c'est-à-dire, ce qui est dans un espace-temps parmi les autres choses, qui a, en son sein, un ensemble des étants visibles, calculables et identiques à soi. Cette Identité du monde ou des divers mondes nous conduit à l'élaboration de ce qui est mien, de ce qui fait notre étroitesse ou alors notre particularité. La mienneté, du point de vue de la vulgarité, est le caractère propre d'une chose, c'est ce que nous sommes nous-mêmes, sans pour autant se substituer en même temps ; la mienneté est une identité en soi. Pour le philosophe allemand, la mienneté est le fait que

L'étant qui est essentiellement constitué par l'être-au-monde est lui-même à chaque fois son « là », suivant la significativité familière des mots, le « là » fait référence, à l'« ici » et au « là-bas ». Le « ici » d'un « mois-ci » se comprend toujours à partir d'un là-bas » à portée-de-la-mai, au sens de l'être é-loignant-orientant-préoccupé par ce là-bas³⁹.

Étant donné que la mienneté se constitue comme un étant-dans le monde constitué à chaque fois par sa présence, par sa facticité et par le fait d'être toujours là. Le-là est l'Identité même de ce qui est mien, en ce sens qu'il est à la fois ce qui est « ici » et ce qui est « là ». Chez Heidegger, « Le là-bas est déterminité d'un étant faisant rencontre de manière intramondaine. « ici » et « là-bas » ne sont possibles qu'en un « là », c'est-à-dire pour autant que soit un étant qui, en tant qu'être du « Là », a ouvert de la spacialité »⁴⁰. La déterminité est donc une caractéristique de l'ouverture à la vérité, c'est-à-dire à l'adéquation entre le dit et le vu. Le-là est par conséquent une caractéristique même de l'identité car, l'Identité à soi se fonde le plus toujours sur la connaissance du Là.

Nous venons d'observer que l'Identité est dont ce que nous sommes de manière propre. C'est notre corporéité, notre étroitesse. L'Identité apparaît dans ce sens comme ce qui est au monde, c'est-

³⁸ *Ibidem*, p.171.

³⁹ *Ibidem*, p.119.

⁴⁰ *Idem*.

à-dire, ce que les étants peuvent être soi-même de manière spécifique. Le monde, est par exemple un objet qui se trouve dans un lieu précis. Par exemple, les arbres qui se trouvent à l'université de Yaoundé I dans la région du centre au Cameroun présentent de façon identique les atouts qui font leurs spécificités. Le *Dasein*, le monde et la mienneté sont alors significativement ce que nous pouvons distinguer par l'Être-au-monde.

2- L'existence humaine

L'existence humaine se conçoit ici comme le cadre apriorique qui signifie la vie de l'individu tant dans le temps que dans l'espace. Dans ce sens, la vie dans l'univers ou dans le monde-intra-mondaine est donc ce qu'est l'existence humaine. Elle se caractérise par l'identité de chaque existant à exister et à faire exister dans la quotidienneté. C'est d'ailleurs ce qui nous laisse dire avec Martin Heidegger que

Le Dasein est à chaque fois sa possibilité, il ne l'« a » pas sans plus de manière qualitative, comme quelque chose de sous-la-main. Et c'est parce que le Dasein est à chaque fois essentiellement sa possibilité que cet étant peut se « choisir » lui-même en son être, se gagner, ou bien se perdre, ou ne se gagner jamais, ou se gagner seulement « en apparence ». S'être perdu ou ne s'être pas encore gagné, il ne le peut que pour autant que en son essence, il est Dasein authentique possible, c'est –à-dire peut être à lui-même en propre⁴¹

En effet, l'existence humaine s'identifie sur le fait qu'à chaque fois, est sa possibilité d'être soi-même ou son être dans-le-monde. C'est le fait que nous parlons d'existence. Par ailleurs, l'existence, selon Heidegger, se caractérise par le fait qu'il est identifiable dans un espace et dans un temps précis. L'existence ici n'est pas le donné inné, mais ce qui se pose à chaque fois comme liberté, comme choix. L'existence également choisit ce qu'elle devient, à partir de l'autonomie, par exemple, comme l'Être jeté à la liberté à être. Elle se choisit, pour dire mieux, elle choisit de se choisir car l'existence est quelque chose qui, à chaque fois qu'il y a la possibilité d'être, parvient soit à gagner, soit à se gagner, soit encore, à perdre ou à se perdre selon le choix qu'elle aura fait.

Nous venons donc de voir avec Martin Heidegger que l'existence est authentique en soi à cause de son identité qui est sa capacité à choisir, à se définir ou à ne pas se définir. L'existence est donc ce qui est au monde, le monde lui, est la totalité de l'espace-temps. L'existence, derechef, est ce qui est en soi à l'intérieur ou ce qui s'enveloppe soi-même. Par exemple, une mangue existe dans-le-monde en tant qu'elle appartient au manguier placé dans un espace précis.

⁴¹ Heidegger, *Op.cit.*, p.54.

Nous ne saurons parler de mangue si cette dernière est hors d'un manguier au départ. La mangue qui n'appartient à aucun manguier est donc inauthentique, est périssable de point de vue de son Identité, nous voulons par-là dire qu'elle est dans la perte d'Identité. De ce fait, l'existence, est ou appartient à ce qui est dans-le-monde. Pour le philosophe allemand Martin Heidegger, l'existence se conçoit également comme « L'« être-auprès » du monde en tant qu'existential ne peut en aucun cas signifier de choses survenantes. Un « être-à-côté » d'un étant nommé Dasein et d'un autre étant nommé « monde », cela n'existe pas »⁴². C'est la raison pour laquelle, l'existence se scrute à partir de l'existential, c'est-à-dire, de ce qui appartient au monde. Un étant ou un existant qui ne s'appartient pas ni moins encore dans son espace-temps n'est pas et ne se considère pas comme une existence. En plus de ce qui vient d'être dit, nous pouvons encore constater que

Nous avons coutume d'exprimer parfois l'être-ensemble de deux choses sous-la-main en disant : « la table est 'auprès' de la porte », « la chaise 'touche' le mur ». Mais de « contact », il ne saurait ici être question en toute rigueur, non seulement parce qu'un examen plus attentif finit toujours par constater l'existence d'un espace intermédiaire entre la chaise et le mur, mais plutôt parce que la chaise ne peut fondamentalement pas toucher le mur, quand bien-même l'espace intermédiaire en question s'annulerait. Pour cela, en effet, il faudrait que le mur puisse faire encontre « à » la chaise⁴³.

Autrement dit, l'existence n'a de sens que par son rapport avec les autres existants ou les autres choses dans le monde-intra-mondain. L'existence, disons-le, est ce qui est l'Identité en soi dans un rapport avec les autres choses. L'Identité apparaît ici comme la spécificité d'une chose à être avec une autre. C'est dans l'avoir des différents éléments que nous pouvons phénoménologiquement connaître, nommer ou identifier une chose par rapport à une autre. Car, « Un étant ne peut toucher un étant sous-la-main à l'intérieur du monde que s'il a nativement le mode d'être de l'être-à...- qui si le Dasein, lui est déjà découvert quelque chose comme un monde à partir duquel de l'étant puisse se manifester dans le contact, pour ainsi devenir accessible en son être-sous-la-main »⁴⁴. Ici, l'analyse du texte de Martin Heidegger nous montre comment l'existence s'éclaircie à travers une Identité propre de l'étant à être et se frotte avec les autres étants. L'Identité devient donc la différence ontologique d'un étant ou d'une chose par rapport aux autres. Cependant, comment comprendre le Da-sein en tant que quotidienneté ? Si

⁴² Heidegger, p.63.

⁴³ *Idem.*

⁴⁴ M. Heidegger, pp.63-64.

nous savons que la quotidienneté est le champ par excellence de l'Identité ou de l'étant qui fait rencontre dans-le-monde.

3- Le *Da-sein* comme quotidienneté

La quotidienneté, en tant que somme de nos actes, de nos moments et de la connaissance que nous avons du monde, est le produit de l'existence en tant qu'habitude, en tant que ce que nous vivons et expérimentons chaque jour. La quotidienneté n'est pas le produit de l'un ou du multiple, mais, permanemment le produit du parler ou du bavarder. Heidegger Martin, identifie la quotidienneté dans le fait toujours présent sous-la-main-intra-mondain. Pour lui, « Le Dasein de prime abord et le plus souvent, s'identifie au on »⁴⁵. Dans ce sens, le Dasein n'est pas quelque chose de singulier, qui appartient à une unité, c'est bien plutôt un nom commun qui signifie l'étant, la chose ou l'objet. Le Dasein, dans ce sens, est l'Identité non plus seulement de l'existence, c'est-à-dire de ce que nous sommes nous-mêmes, mais devient ou, mieux encore, est le qualificatif de la matière, de ce qui est palpable. Au-delà d'être une existence conscience, le Dasein est ce qui, de manière explicite est symbolisé par l'habitude à travers le bavardage, la curiosité, l'équivoque pour ne citer que ces cas. Tout d'abord, le bavardage « Signifie terminologiquement un phénomène positif qui constitue le mode d'être du comprendre et de l'explicitier du Dasein quotidien »⁴⁶. Étant dit, le Dasein s'identifie à travers le dévoilement de ce qui est voilé, la découverte de ce qui est couvert, l'ouverture de ce qui est fermé, la compréhension de ce qui est ambiguë. Pour ce faire, il a besoin d'être esquissé au quotidien, c'est-à-dire par l'habitude ou par l'accoutumance du bavardage qui est pour nous le parler qui explique, qui démontre et qui ouvre la voie à la connaissance. En bavardant, l'on parvient à l'explicitier ou au dévoilement ou encore à l'ouverture qui aboutit nécessairement à l'identité du quotidien qui est le bavardage.

En plus, nous voyons avec l'auteur de l'Être et Temps que « Le parler, la plupart du temps, s'exprime et s'est toujours déjà exprimé. Il est parole »⁴⁷. Pour nous, disons-le, ce parler induit considérablement en même temps « La compréhension et l'explicitation »⁴⁸. En un mot,

⁴⁵ *Ibidem*, p.143.

⁴⁶ *Idem*.

⁴⁷ Heidegger, *Op.cit.* p.143.

⁴⁸ *Idem*.

l'Identité du bavardage, c'est l'explicitation et la compréhension ; expliquer⁴⁹, c'est rendre également claire, c'est rendre compte d'une chose ; c'est aussi apporter à la lumière ce qui est jusqu'ici obscur. Dans ce sens, « La langue comme être-exprimé abrite en soi un être-explicité du Dasein »⁵⁰ car, « Le parler s'exprimant est communication »⁵¹, dans cette communication, « Et tout ce qui importe à celle-ci, c'est qu'on parle »⁵² or, « Loin que la communication « partage » le rapport primaire d'être à l'étant dont il est parlé, l'être-l'un-avec-l'autre se meut dans un parler-l'un –avec-l'autre et une préoccupation pour ce qui est parlé »⁵³, nous comprenons avec le philosophe allemand que la quotidienneté s'exprime par la langue, c'est-à-dire la communication à partir de l'expliquer ou de l'expliquer. Dans la quotidienneté, le Dasein s'exprime à partir de l'ouverture de l'un-avec-l'autre, dans l'ensemble des étants-sous-la-main-intramondain. Si nous admettons avec Heidegger que,

*Le parler, qui appartient à la constitution d'être essentielle du Dasein et Co-constitue son ouverture, a la possibilité de devenir bavardage, et, comme tel, de ne point tout tenir l'être-au-monde ouvert comme une compréhension articulée que de refermer et de recouvrir l'étant intramondain*⁵⁴.

C'est pour cela que, le parler chez Martin Heidegger constitue ou fait partir de la totalité du Dasein qui par ailleurs, est ce que nous-sommes. Nous nous définissons non pas seulement dans l'aspect corps tel que nous pouvons le constater, mais également dans le bavardage. Pour lui,

*L'Être-ex-primé du parler est la parole. Cette totalité de mots ou le parler à un être « mondain » propre devient alors, en tant qu'étant intramondain, trouvable comme à-portée-de-la-main. la langue peut être morcelée en choses-mots sous-la-main. Le parler est existentiellement langue, parce que l'étant dont elle articule significativement l'ouverture a le mode d'être de l'être-au-monde jeté, assigné au « monde »*⁵⁵.

Par la parole, le bavardage est, à travers l'expression du langage ce qui distingue l'homme des autres êtres. Le bavardage, ainsi compris, n'est qu'un langage instinctif qui permet à l'homme d'exprimer quelques sentiments que ce soit. Mais, le parler, le bavardage est l'expression rationnelle de notre raison sur les choses. Ce bavardage est donc un construit

⁴⁹ A. Lalande, *Op.cit.*, « A. au sens le plus large, développer ou décrire, donner une détermination précise à ce qui était inconnu, vague ou obscur. Ex. : « Expliquer le sens d'un mot, d'un texte ; expliquer la marche à suivre dans un problème. », p.174.

B. plus spécialement, expliquer un objet de connaissance, c'est montrer qu'il est impliqué par une ou plusieurs vérités déjà admises (à titre assertorique ou hypothétique)

C. Au sens fort, c'est montrer que ce que l'on explique est impliqué par des principes non seulement admis, mais évidents ; autrement dit, à faire voir qu'il dépend nécessairement de jugements nécessaires » p.175-176.

⁵⁰ M. Heidegger *Op.cit.*, p.143.

⁵¹ *Idem.*

⁵² *Ibidem.* p.144.

⁵³ *Idem.*

⁵⁴ *Idem.*

⁵⁵ *Ibidem.*, p.139.

logique, discursif et qui permet à l'homme de se construire un environnement, un espace politique et sociale et de comprendre l'univers dans lequel il vit car, « Le parler est parler sur ... le-ce-sur-quoi du parler n'a pas nécessairement, et même le plus souvent il n'a pas le caractère du thème d'un énoncé déterminant »⁵⁶. Le bavardage chez l'homme, après ce qui vient d'être dit, requiert alors un aspect purement scientifique et rationnel ; car, ne dit-on pas avec Descartes que « Le bon sens est la chose du monde la mieux partagée »⁵⁷ ? ajoute-t-il, « car chacun pense en être si bien pourvu, que ceux même qui sont les plus difficiles à contenter en toute autre chose n'ont point coutume d'en désirer plus qu'ils en ont »⁵⁸ car, « ce n'est pas assez d'avoir l'esprit bon, mais le principal est de l'appliquer bien ».⁵⁹ Le bon sens, du point de vue Cartésien, est la raison donc la manifestation est le parler, le bavardage ou encore, l'explication méthodique. Comme Martin Heidegger, nous pensons avec Descartes que la quotidienneté se fait avec le bon sens, le bavardage au sens de l'expliquer.

Au total, nous avons vu avec Martin Heidegger que l'Identité de l'individu se montre phénoménologiquement à travers ce que nous-sommes nous-même, c'est-à-dire notre *Dasein* qui se construit à travers le monde ou notre être-dans-le-monde. En plus, nous avons observé que cet être-dans-le-monde ne se construit qu'à travers l'existence humaine dans l'Être-là- quotidien.

⁵⁶ Heidegger, *Op.cit.*, p.139.

⁵⁷. Descartes, *Discours de la méthode*, par André Robinet, Sorbonne, Nouveaux Classiques Larousse, Librairie Larousse, 1637, p.27.

⁵⁸ *Idem.*

⁵⁹ *Idem.*

II- LA COMPRÉHENSION DE L'ÊTRE LE--LÀ

1- L'Être-Le-là comme unité indissociable de l'Être

La signification de l'Identité trouve son sens dans le fait que l'Être-quotidien se retrouve être à la fois l'Être-là, c'est-à-dire l'étant-dans-le-monde, l'étant significativement connu or, dire qu'un étant est connu serait reconnaître à la base sa méconnaissance. L'Être-là, c'est l'Être-découvert, dévoilé. D'un autre côté, l'Identité se manifeste à partir de l'Être-avec quotidien qui est ce que nous sommes nous-mêmes ou ce que nous appelons, le sujet qui est là avec ou au monde. L'Identité trouve mieux son sens dans la jonction de l'Être-là-avec-les-autres, il y a la quotidienneté du « On » qui fait rencontre avec lui-même dans le monde. Nous le comprenons mieux lorsqu'Heidegger affirme que

*Le monde du Dasein libère par conséquent de l'étant qui n'est pas seulement en général différent de l'outil et des choses, mais qui, de par son mode d'être propre, est lui-même en tant que Dasein « dans » le monde-où il fait rencontre de manière intramondaine-selon la guise de l'être-au-monde. Cet étant n'est ni-sous-la-main, mais comme est le dasein même qui le libère-lui aussi est Là et Là-avec*⁶⁰

En d'autres termes, l'idée du *Dasein* ne renvoie pas exclusivement à quelque chose sous-la-main, c'est également le *Dasein* lui-même. En tant que mode d'être de l'Être, le *Dasein* est lui-même un étant et, en tant qu'il est étant, il est une chose-dans-le-monde en tant qu'il est un objet constitué et posé dans-le-monde-intra-mondain. Le *Dasein* n'est pas différent du Là-quotidien car pour Heidegger, « l' « avec » est ici à la mesure du dasein, le « aussi » désigne une mêmeté d'être comme être-au-monde »⁶¹. C'est-à-dire, ce qui va de même que, se range dans le « aussi ». Le *Dasein* est compris dans le cadre apriorique du « avec » et du « aussi » qui, en réalité sont, ou encore font partir du monde qui est le tout des étants. Le *Dasein* est l'Identité du même, c'est la Mienneté, l'Être pour qui l'étant est dans le monde en tant que jet. Percevoir cette question dans ce sens, revient également à montrer que le monde est le lieu où réside le *Dasein* en tant qu'outil parmi les autres outils dans-le-monde. Voilà ce qui amène Heidegger à dire que, « *L'être-à est*

⁶⁰ M. Heidegger, *Etre et Temps*, traduction française par Emmanuel Martineau, Edition numérique hors-commerce, 1985, parution originale, 1927, Annales de la phénoménologie et de la recherche phénoménologique d'Edmund Husserl, Tome VIII. p.109.

⁶¹ *Idem.*

être-avec les autres »⁶². Le conditionnement pour parvenir au *Dasein* c'est l'Être-à et l'Être-avec...

Ceci nous permet par la suite de voir que le *Dasein* ne peut être-à ou avec-les-autres s'il ne demeure ou ne commence pas par lui-même. Dans-le-monde, le *Dasein* se découvre d'abord comme outils, ensuite, il se projette pour définir les autres à partir de l'Identité du même. Ensuite C'est dans l'atteinte de l'Identité du mien que le *Dasein* peut aussi luire de son élanité car, avec Heidegger, « l'Être-en-soi intramondain de ceux-ci est l'être-Là-avec »⁶³. Car ajoute-t-il, « Le *Dasein* se comprend de prime abord et le plus souvent à partir de son monde, et de même, c'est à partir de l'a-portée-de-la-main intra-mondain, qui fait diversement rencontre l'être-là-avec d'autrui »⁶⁴. Ici, nous voulons souligner avec l'auteur d'*Etre et Temps* que l'idée de *Dasein* est ce qui nous renvoie primordialement comme ce qui appartient ou bien ce qui est dans le monde en tant qu'objet de connaissance, en tant qu'objet phénoménologiquement physique et observable dans le milieu dans lequel nous vivons. Ensuite, le *Dasein* est pour nous ce qui en même temps est objet et sujet de connaissance. En tant que sujet qui renferme l'objet de connaissance, il se constitue à la fois comme ce qui est là et qui possède et ce qui est là avec les autres. Il est important de noter avec Heidegger que nous ne pourrions percevoir un mode d'être solitaire. Un objet appelle un autre et la présence de l'un justifie celle de l'autre ; car, le monde est cet ensemble global qui constitue le tout, l'ensemble des étants. Et par intramondain, il s'agit de voir ou de constater que, n'est étant que ce qui appartient au monde ou ce qui se retrouve dans le monde ou à l'intérieur du monde. Le monde ici, devient un ensemble microscopique d'éléments rassemblés ou l'on peut distinguer des milieux et d'autres parts un ensemble macroscopique des étants que l'on peut appeler l'univers.

Cependant, nous avons vu que l'Être, est bien entendu ce qui ne peut se définir, ce qui ne possède pas d'attribut. Pour mieux comprendre cette question, il est important avec Heidegger de toujours adjectiver l'Être à autre chose comme Le-là, comme l'homme. L'Être Le-là est l'homme en réalité. L'Être-là qui, en même temps se retrouve être un mode d'Etre factice de l'Être-là avec, c'est-à-dire, un mode d'Etre que nous avons toujours sous-la-main et qui est là ; au moment où l'on nomme l'Être. Dans cette mesure, nous constatons que l'Être ne peut donc

⁶² M. Heidegger, *Op.cit.*, p.109.

⁶³ *Idem.*

⁶⁴ *Ibidem*, p.109.

pas être, exister sans être-là ou encore, sans être sous-la-main en tant qu'étant. Dans le monde, l'Être-là s'identifie à travers Le-là, l'avec et peut en même temps s'identifier dans la singularité, c'est-à-dire, loin des autres étants, mais dans le même monde.

2- Le pouvoir-être et la question de l'existence

Cette analyse du *Da-sein* nous amène premièrement à dire avec Heidegger que le *Dasein*⁶⁵ est tout d'abord l'homme, l'étant ou l'existence et qu'il nous conduit aux affects car, « L'être-intoné transporte l'être en son « Là »⁶⁶, à cause de cela, la conception⁶⁷ heideggérienne de l'existence se traduit comme « la chose du monde la mieux connue et la plus quotidienne ontiquement »⁶⁸. En d'autres termes, la quotidienneté se traduit comme le fait permanemment saisi, vécu ou exprimé. Dans ce sens, la quotidienneté devient ontique dans la mesure où elle devient à chaque fois acte de telle enseigne que la chose actée devient Identique, acté ou quotidien. C'est pourquoi « L'atonie, c'est-à-dire l'indifférence persistante, plate et terne, que rien n'autorise à confondre avec l'aigreur, est si peu insignifiante que c'est en elle justement que le *Dasein* devient à charge pour lui-même »⁶⁹. La quotidienneté du *Da-sein* chez Heidegger se traduit à travers la voie, le ton ou la disposition car il est toujours appelé à s'exprimer. L'affection sera ipso facto son mode opératoire par lequel il s'ouvrira au monde à travers le langage ou les autres modes de l'affection. Déjà, « dans l'être-intoné, le *Dasein* est toujours déjà totalement ouvert comme cet étant à qui le *Dasein* a été réunis en son être comme être qu'il a à être en existant. Mais « ouvert » ne signifie pas connu comme tel, et c'est justement dans la quotidienneté la plus indifférente et la plus anodine que l'être du *Dasein* peut percer dans la

⁶⁵ J.M. Vaysse, *Op.cit.*, « Si dans l'allemand philosophique ce terme désigne l'existence et signifie littéralement « être-là », il caractérise ici cet étant exemplaire qu'est l'homme pour qui il y va de son être en tant qu'il a à être » p.29.

⁶⁶ M. Heidegger, *Op.cit.*, p.120.

⁶⁷ J.M. Vaysse, *Op.cit.*, « L'analytique existentielle élucide les existentiels, c'est-à-dire les déterminations ontologiques du *Dasein* qui se distinguent des catégories comme déterminations ontologiques des autres étants. Le *Dasein* n'est point tant l'homme que le lieu en lequel cet étant qu'est l'homme est ouvert à la révélation du sens de l'être. Parce qu'elle n'est pas une anthropologie, l'analytique existentielle ne part pas de l'homme, mais de l'être et de la différence ontologique entre l'être et l'étant. La question n'est plus « qu'est-ce que l'homme ? », mais « qui est le *Dasein* ? ». Le *Dasein* n'est pas un sujet, au sens de la philosophie moderne de Descartes à Husserl. Il n'est pas non plus une essence immuable de l'homme, car il n'y a pas, pour Heidegger, de nature humaine. Chaque *Dasein* singulier est une aventure se temporalisant à partir de l'avenir, sans être prédéterminé par une essence ou une nature immuables : il est un *Dasein* historique se caractérisant par sa mienneté, au sens où le *Dasein* est d'abord mon *Dasein* dans son extension entre naissance et mort. Il y a là un principe d'individuation qui ne procède pas d'une subjectivation et qui détermine le *Dasein* en tant qu'être-au-monde et être-en-avant-de-soi comme être à la mort ». pp.29-30.

⁶⁸ M. Heidegger, p.120.

⁶⁹ *Idem.*

nudité de [cela] « qu'il est et a à être »⁷⁰. Ici, l'analyse de l'être-intoné nous montre que la prise en compte de la tonalité est tout d'abord une Identité qui se dessine au quotidien ; l'Identité du Da-sein est en conséquence, d'être toujours là, de se dire ou de se faire dire, c'est aussi la spécificité de l'être-là, à non pas se définir comme l'être-muet, mais, comme l'être qui s'exprime. L'exprimer du « Dasein est dévoilé dans son être-remis au Là. Dans l'esquive elle-même, Le-là est en tant qu'ouvert »⁷¹. Dit autrement, l'Identité de l'existence est toujours connue dans la quotidienneté en tant qu'il est exposé comme Le-là. Il est donc déjà exprimé en tant qu'il est ouverture, dévoilement vers l'extérieur de telle sorte qu'il soit toujours exprimé.

Ainsi, la question de l'Être-au-monde se conçoit à la fois à partir de l'Identité, c'est-à-dire la Mienneté ou ce que l'existant est à être le plus ouvert. Cet être le plus ouvert laisse la voie à l'existence à travers le rapport entre les étants qui ne peuvent dans cette mesure de dévoiler sans se singulariser des autres. Enfin, nous avons vu que l'Identité de l'être-au-monde s'exprime dans la quotidienneté à travers la voie et la disposition à être. Cependant, comment comprendre la phénoménologie de l'être-là ?

3- L'Être Le-là et le pouvoir-Etre comme approche superficielle de l'Être

Dans cette partie, il est important de souligner que, tout le sens de l'Être-Le-là réside en ce sens que « *Nous-nous mouvons toujours déjà dans une compréhension de l'Être* »⁷². Autrement dit, pour Martin Heidegger,

*Nous ne savons pas ce qu'« Etre » signifie. Mais pour peu que nous demandions : « qu'est-ce que l'Être ? », nous-nous tenons dans une compréhension du « est », sans que nous puissions fixer conceptuellement ce que l'« est » signifie. Nous ne connaissons même pas l'horizon à partir duquel nous devrions saisir et fixer le sens*⁷³.

Martin Heidegger tente de nous clarifier, à partir du questionner du « est », l'essence de cet Etre qui réside en lui-même car, le sens de l'Être réside dans ce que l'homme est dans le sens le plus ontologique ; en disant par exemple « je suis », nous-nous retrouvons totalement dans cet être sans vouloir y être. Le pouvoir-être, nous entendons objectivement par-là, quelque chose de substantielle, c'est l'archè ou le fondement. L'Être-Le-là dans ce sens n'est donc pas loin de l'ontologie ou de la question fondamentale de *l'Esse*. L'essence contribue à déterminer la cause

⁷⁰ Heidegger, *Op.cit.*, p.121.

⁷¹ *Idem.*

⁷² *Idem.*

⁷³ *Idem.*

et la fin de quelque chose ou d'un Être. René Descartes, recherchant l'essence de son être pense que

*Si j'eusse seulement cessé de penser, encore que de tout le reste de ce que je n'avais jamais imaginé eut été vrai, je n'avais aucune raison de croire que j'eusse été : je connu de là que j'étais une substance donc toute l'essence ou la nature n'est que de penser, et qui, pour être, n'a besoin d'aucun lieu, ni ne dépend d'aucune chose matérielle. En sorte que ce moi, c'est-à-dire l'âme par laquelle je suis ce que je suis, est entièrement distinct du corps, et qu'elle est plus aisé à connaître que lui, et qu'encore qu'il ne fut point, elle ne laisserait pas d'Être tout ce qu'elle est*⁷⁴.

Descartes amène cette heuristique de la découverte de l'essence de la Mienneté et du pouvoir être, nous pousse à penser que l'Être-Le-là ne se trouve premièrement nulle part ailleurs que dans la peau du sujet pensant. Le « est » ici est le même que le « moi » ainsi que le « je ». Dans cette recherche, Descartes ne songe pas d'abord à saisir l'élément matériel qu'il aperçoit si distinctement comme essence de son être-dans-le-monde, mais, il va plus loin dans l'étroitesse de son Être pour aboutir à la conclusion selon laquelle, l'essence de l'homme et même de l'être réside dans une substance donc l'effort n'est que de penser. Ajoute-t-il, cette pensée de l'Être-Le-là n'a besoin de rien d'autre que d'être pensée. Dans la recherche en sciences humaines aujourd'hui, il est question avec Martin Heidegger de définir principalement ce qu'est l'Être-Le-là, des choses distinctement de la connaissance des choses matérielles. Comment dès lors aboutir à la seule connaissance des choses si l'objet et la finalité de nos recherches scientifiques se détournent de l'esprit qu'est bien entendu la partie intelligible des choses ? Nous verrons donc que l'homme se retrouve à nouveau face aux problématiques traitées dans les siècles passés à savoir la question de l'oubli de l'Être. Pour nous, les sciences en général et les sciences humaines en particulier doivent tout d'abord rechercher le pouvoir-être qui fonde les choses. Nous voulons par-là dire que la science aujourd'hui a plus besoin de la recherche de la question du sens de l'Être pour rester authentique et parvenir aux questions qui tourmentent l'esprit humain, quoique en oubliant fortement la question du sens, nous parviendrons au bout de ces concluantes scientifiques à la martyrisations de l'homme, à la chosification de l'homme et surtout à la dégradation de l'Être. La connaissance de ce que les choses sont ce qu'elles sont nous permettra aujourd'hui de donner un poids à nos recherches et de garder leurs authenticités. Car, disons-le,

⁷⁴ R. Descartes, *Discours de la méthode*, par André Robinet, Sorbonne Nouveaux Classiques Larousse, Librairie Larousse, 1637, p.66.

en science, « le premier pas philosophique dans la compréhension du problème de l'Être consiste à ne pas « raconter d'histoire », c'est –à-dire à ne pas déterminer l'étant »⁷⁵.

Chez Platon⁷⁶ par exemple, il y a lieu de dire que l'élaboration des sciences de l'homme permet à ce que nous puissions saisir de manière intégrale l'Être fondamental tout d'abord, ensuite, que nous donnons un sens au contenu de cet Être pour enfin précisément dire ce que peut devenir l'Être à étudier ou à comprendre. Ici, « l'être constitue le questionner et où, être veut dire être de l'étant, c'est l'étant lui-même qui apparaît comme l'interrogé de la question de l'être »⁷⁷. Dans ce sens, l'Être en tant que sujet de recherche constitue ou se constitue d'abord en tant que question de ce qu'est avant d'être perçu comme un étant. En d'autres termes, la recherche de la question de l'Être se pose en deux sens, l'un est matériel et l'autre immatériel. Quant à l'Être matériel, il s'agit de parler de l'expérience objective qui nous met en relation directe avec le monde ou l'objet. C'est par conséquent l'étant ; cette expérience objective coïncide avec l'étant intégrale que nous expérimentons puisqu'ils sont directement donnés à travers nos sens. De l'autre côté, il y a l'Être immatériel qui se pose comme un élément immatériel ou subjectif et ne demande à être perçu par les sens, c'est par elle que nous prenons juste conscience de l'existence des choses, de notre être propre et du monde qui nous entoure sans pour autant le saisir comme des étants. L'expérience subjective ou l'être subjectif est donc pour nous comme une expérience intime qui nous relève le sens et l'essence de l'Être. Il nous est donné comme un fait ; c'est donc le réel dont nous avons conscience de saisir comme expérience subjective. Donc avec Martin Heidegger, l'« élaboration de la question de l'être veut donc dire : rendre transparent un étant-celui qui questionne –en son être »⁷⁸.

⁷⁵ M. Heidegger, *Op.cit.* p.27.

⁷⁶ Platon, *Le Sophiste*, traduction, notices et notes par Emile Chambry, Collection Philosophie, Volume 5 : Version 1.01. La Bibliothèque électronique du Québec.

⁷⁷ M. Heidegger, p.28.

⁷⁸ *Ibidem*, p.27.

III- L'ANGOISSE

1- La peur comme l'Identité de l'Angoisse

L'Angoisse, donne à l'homme ou crée en l'homme la panique, le doute, le désespoir et la peur. Pour Françoise Dastur⁷⁹ par exemple, l'angoisse est une attitude que l'homme éprouve face à l'adversité, face à l'absurde, il veut fuir mais se trouve être-déjà-là. C'est également ce que l'on ressent lorsqu'on ne comprend plus le sens de l'existence ou le sens que l'existence donne aux choses. L'angoisse se trouve être aujourd'hui au cœur des préoccupations de la philosophie de Heidegger ; et, Soulignons-le, l'Angoisse n'est pas la mort, ce n'est non plus la peur elle-même, ni moins encore le doute. Lalande, définit l'angoisse comme

Un ensemble de phénomènes affectifs dominés par une sensation interne d'oppression et de resserrement (angustia), qui accompagne d'ordinaire la crainte d'une souffrance ou d'un malheur grave et imminents contre lesquels on se sent impuissant de se défendre⁸⁰.

Soulignons-le, l'Angoisse selon André Lalande, est cet ensemble de sentiment, d'émotivité qui se crée en l'homme dominés surtout par la conscience d'être soi-même. Allant dans le même sens, Heidegger affirme que l'Angoisse est le dépaysement de ce qui nous est familier. C'est donc l'étrange, c'est-à-dire, ce qui ne nous est pas ordinaire. Face à la souffrance, face à la mort, l'homme réalise un vide vivant, un monde de la déchéance, du rien ou il y a que désespoir et quiétude. L'Angoisse est également la peur et la perte du On dans la conscience d'être. La disposition de la peur de la mort est par là ce qui nous ouvre à ce que nous sommes. Heidegger, trouve là en l'Angoisse une valeur positive, car, l'homme réalise qu'il est un être-jeté, appelé à mourir. Savoir donc qu'on va mourir, c'est sombrer avec lui dans la peur, c'est sombrer dans une sorte de ressentiment qui amène le sujet humain à toujours rester dans l'intranquilité. En d'autres termes, l'Angoisse est une épreuve à travers laquelle l'homme doit passer à travers le questionnement permet face au doute.

L'intranquilité, aussi, peut être cette pléthore de questionnements qu'on se pose sans vraiment avoir à faire recours aux réponses. Aussi, l'Angoisse se définit dans l'inquiétude étrangeté. Autrement dit, il s'agit de voir ici la disposition qu'a l'homme qui est voué à vivre

⁷⁹ F. Dastur, *Heidegger. La question du logos*, Paris, J. Vrin, 2007.

⁸⁰ A. Lalande, *Op.cit.*, p.43.

dans une autre peau, dans un autre corps ou il a du mal à devenir soi de peur de savoir comment peut être la nature de sa finitude. Enfin, l'Angoisse se traduit dans le dépaysement de soi-même. Ici, l'on peut phénoménologiquement observer chez l'individu qui sombre dans l'Angoisse ce comportement d'étrangéité en soi ou l'homme, n'arrive pas à se faire une conscience à travers l'unicité du On. C'est de l'Angoisse que l'homme éprouve le sentiment d'être toujours déplacé que nous appelons quotidiennement l'existence humaine. C'est la perte totale ou partielle de l'habitude, c'est la contrainte d'être ce qu'il est, c'est l'obligation d'accepter ce que nous récusons.

Finalement, dans l'angoisse⁸¹, l'homme sent qu'il est permanemment oppressé par le On sans savoir ce qui est-ce On, l'angoisse, dans ce sens, révèle le néant, la perte de l'existence, le dépaysement (et l'innévidance de la vie quotidienne). C'est la peur de ce qu'on ignore, elle nous mène à l'inquiétude métaphysique. C'est donc un phénomène métaphysique, existentiel. Ici, il faut faire recours à la notion de vérité établie par Heidegger qui consiste à dévoiler l'être, de le trouver. Or, la peur ou l'angoisse ne se découvre que par ses voies à travers l'ennui, l'angoisse elle-même, ou la joie.

2- L'Angoisse comme perte d'Identité

Nous essayerons de montrer avec Martin Heidegger que l'Angoisse en tant qu'elle est une expérience traumatisante perd l'être-là dans la déchéance. L'Identité de l'Angoisse trouve son sens dans le fait que l'être-quotidien se retrouve être à la fois l'être-là et l'être-quotidien. C'est-à-dire l'étant-dans-le-monde. Or, dire qu'un étant est connu serait reconnaître à la base sa méconnaissance parce que l'étant ne s'extériorise pas comme un individu, mais, à chaque fois, est enfui dans le On. Par exemple, à travers l'expérience de la mort, le sujet humain éprouve une

⁸¹ J.M. Vaysse, *Op.cit.*, « La fuite propre à la déchéance est fuite dans le chez-soi de la quotidienneté et devant le hors de chez soi, devant l'inquiétante étrangeté (*Unheimlichkeit*) de l'être-au-monde jeté et remis à lui-même. Il n'y a là nul pathos de l'existence et l'angoisse peut s'assortir d'une totale quiétude. Elle est en fait la seule disposition authentique, toutes les autres tonalités n'en étant que des modifications impropres. Aussi est-elle foncièrement rare. Elle s'historialise selon différentes modalités correspondant aux différentes époques de l'Être, allant de l'étonnement à l'effroi (*Erschreclæn*) en passant par la mélancolie et l'ennui. Si l'étonnement est la tonalité initiale de la philosophie interrogeant l'étant quant à son être, la mélancolie est la tonalité métaphysique par excellence s'attristant de la scission du sensible et de l'intelligible et s'achevant autant dans le nihilisme actif et la joie nietzschéenne d'abolir cette séparation que dans le nihilisme passif et l'ennui. L'effroi est la modalité ultime qui saisit la pensée face à l'atonalité d'une époque, où la détresse ultime est absence de détresse et oubli de l'oubli de l'Être, propres à l'époque de la technique. Aussi rare que l'angoisse, il est la tonalité de la fin de la métaphysique éprouvant l'Être comme fond abyssal incalculable reposant sur le Néant, solidaire en ce sens de la pudeur (*Scheu*) propre à la pensée ». p.13.

sorte de retentissement, une forme de peur ou il n'arrive plus à rien penser. La mort se présente cependant comme une énigme, comme un vaste vase vide ou même la conscience n'arrive vraiment pas à concevoir. La mort est donc le mot qui perd le plus la conscience humaine ; allant dans le même ordre d'idée, l'Angoisse devient la panique totale, l'effrayamment singulier qui ne nous détermine pas de quoi effectivement la peur a peur. L'Angoisse est de ce fait la peur de la peur, la peur de plonger dans une triste réalité, la peur de connaître ce qui jusqu'ici fait peur. La peur de la peur que nous appelons l'Angoisse nous fait au même moment, perdre notre identité en tant que être-là.

Nous voulons sans doute montrer que, l'Identité se conçoit déjà comme la possibilité qu'a le sujet d'assumer et de s'assumer en tant qu'Être-Le-là. Or ici, l'Angoisse est la perte totale, c'est le dépérissement de la connaissance totale ou celle de l'Être-là. L'être-là, c'est donc l'être-découvert, dévoilé d'un autre côté, l'Identité se manifeste à partir de l'Être-avec-quotidien qui est ce que nous appelons, le sujet qui est là avec ou, au monde. L'Identité trouve mieux son sens alors que dans la jonction d'une part, de l'être-là avec les autres et de l'être-avec-quotidien, il y a bien évidemment la quotidienneté du « On » qui fait rencontre avec lui-même dans le monde. Nous le comprenons mieux lorsqu'Heidegger affirme que

Le monde du Dasein libère par conséquent de l'étant qui n'est pas seulement en général diffèrent de l'outil, et des choses, mais qui, de par son mode-où il fait en même temps rencontre de manière intramondaine selon la guise de l'être-au-monde. Cet étant n'est ni-sous-la-main, mais comme est le Dasein même qui le libère-lui aussi est là et là-avec⁸².

Cela se justifie par le fait que, nous pouvons percevoir avec Heidegger que la mondanité est le milieu où les divers étants peuvent se constituer en outil, sans jamais vraiment se définir comme des étants singuliers. Les divers étants, ainsi constitués s'agrègent ou s'organisent en tant qu'étant-dans-le-monde-intramondain. Ainsi, le *Dasein* parlant ou manifestant l'Angoisse se retrouve lui-même être ce qui est là, et en même temps, est là-avec-les-autres. Ici, relevons-le, l'Être-là ne peut véritablement pas être totalement l'être-là singulier. Il s'accomplit complètement avec-les-autres. Pour conclure, soulignons avec le philosophe Allemand que

Dans l'aigreur, le Dasein devient aveugle à lui-même, le monde ambiant de la préoccupation se voile, la circon-spection de la préoccupation se fourvoie. L'affection est si peu réfléchie quelle tombe justement sur le Dasein tandis qu'il est adonné et livré sous réfléchir que au e monde » dont il se préoccupe⁸³

⁸² M. Heidegger. *Op. Cit.*, p.109.

⁸³ *Ibidem.* p.110.

Autant dans la peur que dans l'angoisse, le *Dasein* devient aveugle et se perd soi-même à travers le On et la peur d'avoir peur. L'angoisse est donc la peur de la peur elle-même, c'est aussi le creux qui se crée lorsque nous n'avions rien en vue de ce qui doit être dans-le-monde.

3- L'Identité comme perte du sens

Cette partie de notre réflexion nous permettra d'argumenter sur la perte de l'Identité en tant que souci et Ipséité. En effet, le *Dasein* en tant qu'Identité se clarifie ou se dévoile à partir de l'Être-déchu car « L'unité des moments constitutifs du souci, c'est-à-dire de l'existentialité, de la facticité et de l'Être-déchu, a rendu possible la première délimitation ontologique de la totalité du tout structurel du *Dasein* »⁸⁴. C'est pour dire avec le philosophe Allemand que la question de l'Identité est ambiguë. De façon simpliste, l'Identité s'apparente à la Mienneté de ce que nous sommes nous-mêmes, du *Dasein* que nous sommes à chaque fois dans le quotidien. Dans ce sens, dans la mondanéité, il serait encore évident de reconnaître ce qui appartiennent ou pas à l'Identité à partir de l'Identité des choses à être ceux qu'elles sont. Dans notre sillage, l'existentialité de l'Identité se traduit par l'être-déchu. L'Être-déchu, pour nous, est l'être-jeté⁸⁵, c'est l'être dont le sens de l'existence n'a plus vraiment de connaissance de soi en tant qu'existant. Avec Heidegger, « Le en-avant –d'en-soi de donnait à nous comme un ne-pas-encore. Le en-avant-de-soi caractérisé au sens d'un excédent, cependant, s'est dévoilé à la considération authentiquement existentielle comme être pour la fin que tout *Dasein* est dans le fond de son être »⁸⁶. Le fait qu'un étant est primairement vu ne signifie pas totalement qu'il soit capable de s'assumer en tant qu'existant. Le cas par exemple se trouve dans l'Identité de l'Angoisse. Si l'Angoisse est la peur totale sans primairement s'identifier à la peur, nous pouvons même plutôt l'Identifier à la peur de la peur, nous observerons que l'angoisse perd le tout structurel, la totalité de la connaissance et voire l'Identité de l'être-là au profit de l'imagination, l'Identité devient donc ambiguë.

⁸⁴ M. Heidegger. *Op.cit.*, p.245.

⁸⁵ J.M. Vaysse. *Op.cit.*, « L'être-jeté, loin d'être une chute ou un état de déréluction consécutif à une faute, caractérise le phénomène de la naissance et l'étrangeté du *Dasein* jeté dans le monde indépendamment de sa volonté. Le plus souvent le *Dasein* fuit devant cette étrangeté en se réfugiant dans le monde rassurant de la déchéance. Seule l'angoisse, l'arrachant à son immersion dans la quotidienneté, dévoile le lien de l'être-jeté et du projet. Si le *Dasein* est toujours en-avant-de soi, l'être-jeté le constitue comme déjà-là malgré lui. Il ne relève pas du passé au sens d'un événement révolu, mais de ce qui est irrécupérable dans l'existence. Ne posant pas son propre fondement mais existant en lui, le *Dasein* doit le reprendre dans l'horizon de sa finitude, ouvert sur l'avenir. De même que la mort n'est pas réductible à un événement à venir, la naissance n'est pas un simple événement datable : étant à la mort tant qu'il existe, le *Dasein* vient au monde de la même façon, son être-jeté étant coextensif à son existence comme projet d'être ». p.60.

⁸⁶ M. Heidegger, p.246.

Aussi, permettons-nous de souligner que l'Identité⁸⁷ de l'Être-là, selon André Lalande est le caractère de ce qui est identique à soi-même, ce qui est interchangeable ou de ce qui se distingue par soi-même sans jamais se confondre à autre chose. Nous pouvons donc percevoir que la notion d'Identité devient problématique dans la mesure où elle n'a pas la même compréhension d'avec l'Identité d'un être vivant et celle d'une chose. L'Identité d'un être vivant ne peut pas se définir en tant que ce que Heidegger nomme la Mienneté en tant que Mienneté par ce que l'homme, en tant que projet ou être voué à la déchéance, il est appelé à changer et à obtenir une nouvelle identité à chaque fois qu'on aura changé d'une chose. C'est ce que Paul Ricœur nomme l'Ipséité⁸⁸ car chez lui, l'Identité ne trouve du sens que dans l'immutabilité. Le changement permanent et non la staticité. Avec Heidegger, la signification de l'Identité devient pour nous problématique et problématique à cause de son sens même. Le sens trouve-t-il son sens dans le non-sens ? Pour répondre à cette question, nous revenons une fois de plus questionner avec Heidegger la problématique de la question du *Dasein*. Le *Dasein* en son là, disons-le, s'identifierait mieux à travers la factualité ou la facticité. L'être-là⁸⁹ ou l'être-là-avec serait également l'un des principes qui formeront l'Identité avec le philosophe Allemand ; mais une fois le *Dasein* rentre dans le monde du On, il se perd et perd en même temps le sens de son Identité. Il est vrai que dans ce sens, le On en tant qu'il est une étantité de l'étant ou du *Dasein* factice, est identique à soi, mais, indéniablement, à travers l'angoisse et la peur, le On rentre dans le doute, l'incertitude voire, la non-identité, parce que, ne plus être capable de s'affirmer, il perd toute l'identité à soi. Il peut donc être un existentiel⁹⁰ qui, en même temps, veut être mien, en même temps veut fuir la singularité.

⁸⁷ A. Lalande, *Op.cit.*, Ici, l'Identité est « le caractère de ce qui est Identique », c'est aussi, « ce qui est, est ; Ce qui n'est pas, n'est pas ». p.240-241.

⁸⁸ Nous définissons l'Ipséité par l'Identité du sujet.

⁸⁹ J.M. Vaysse. *Op.cit.*, ici, Heidegger différencie l'être-avec de l'Etre-là avec lorsqu'il affirme que « L'être-avec (*Miditsein*) est une détermination propre du *Dasein*, qui le constitue comme existant avec autrui, alors que l'être-Là-avec (*Mitdasein*) détermine l'existence d'autrui. Le *Dasein* n'est donc pas prioritairement seul et la solitude suppose toujours d'abord un être-avec dans le monde, de sorte que l'être-avec vive l'être-Là-avec sur un mode privatif. Le monde du *Dasein* n'est pas seulement le monde ambiant de la préoccupation, mais aussi le monde commun (*iVlitwelt*) de la sollicitude (*Fiirsorge*). Modalité du souci, celle-ci définit le mode de comportement du *Dasein* en tant qu'il est avec les autres, qui ne sont ni des étants disponibles ni des étants subsistants. La sollicitude admet de multiples variantes allant de l'indifférence au dévouement extrême en passant par l'hostilité. En ses modes négatifs, elle réduit l'autre à un étant subsistant. En ses modes positifs, elle peut ôter le souci à l'autre en se substituant à lui. En une telle sollicitude substitutive, l'autre peut devenir dépendant, même si cette domination reste voilée dans une assistance insidieuse, la sollicitude se ramenant à la préoccupation pour l'étant disponible ». p.61.

⁹⁰ J.M. Vaysse, *Idem.*, l'existential est « Existential caractérisant autrui en tant qu'il est semblable au *Dasein* qui est mien, qui est là avec les autres et n'est pas un moi se dissociant des autres ». p.61.

CHAPITRE II : L'IDENTITÉ DE L'ÊTRE-AU-MONDE

À la première partie de ce chapitre, il sera question de nous interroger, comment à partir de l'Identité, Martin Heidegger structure la question de l'Être à travers **la quotidienneté**. Car, « La question de l'Être recherche une condition apriorique de la possibilité non seulement des sciences qui explorent l'étant qui est telle ou telle manière et se meuvent alors toujours déjà dans une compréhension de l'Être », ⁹¹ dans cet ordre d'idée, nous questionnerons la nature du quelque chose⁹² pour déterminer ce qu'est l'existence humaine. Malgré la question de l'Être-là et du pouvoir-être, telle que la soulève le philosophe Allemand Heidegger. En deuxième analyse, nous objecterons sur la recherche de **l'homme comme projection**. Ici, nous aurons le privilège de saisir le monde, soit à partir de la prise en compte de choses matérielles, visibles, descriptibles et maniables, qui constituent le réel. Ce réel est lié à l'Identité en tant qu'il prend acte de lui-même en tant que liberté, qu'il se définit et se propulse à l'horizon.

Nous observerons en dernière analyse **la question de l'Authenticité et de l'Inauthenticité**, qui consiste à répondre à la question de l'Être, quel est le sens que nous lui accordons ? Pour y répondre, Martin Heidegger estime que « chacun l'utilise constamment en comprenant très bien ce qu'il entend par là »⁹³ ceci dit, le sens de la question de l'Être est la plus rependue, la plus vulgaire et chacun d'ailleurs, en fait usage à volonté désiré. L'Être devient ce que nous avons voulu qu'il soit. Toutes fois, pourquoi le philosophe Allemand insiste sur la question de la quotidienneté ? Cette interrogation constitue la première ligne de ce chapitre.

⁹¹ M. Heidegger, *Op.cit.* p.31.

⁹² M. Heidegger, *qu'est-ce qu'une chose ?* traduit de l'Allemand par Jean Reboul et Jacques Taminiaux, Editions Gallimard, 1971.

⁹³ M. Heidegger, *Etre et Temps*, p.25.

I- LA QUOTIDIENNETÉ

1- L'existence humaine

Par l'existence humaine, nous voulons entendre par là, la question de l'Être-là, dans le monde. L'existence humaine se définit à travers les différents modes d'être du « On ». Ainsi, cette existence ne trouve son Identité qu'à partir des prises en compte de la quotidienneté de l'homme. Le *Dasein* étant l'être-au-monde, « La caractérisation phénoménale de l'être-au-monde était dirigé par le moment structurel du monde et la réponse à la question du qui de cet étant en sa quotidienneté »⁹⁴. Pour Heidegger, comme pour nous, l'être-au-monde qui, s'individualise par l'homme essentiellement libre, ne se laisse luire qu'à travers ses différents moments structurels qui font de lui une Identité dans la quotidienneté. Dans ce sens, le *Dasein* en tant qu'existence humaine se définit quotidiennement comme l'être-à comme tel, c'est-à-dire, comme le sujet humain tel qu'il se présente au quotidien. Ici, l'existence humaine, disons-le, est préoccupation du fait qu'il est l'être-auprès du monde. Et, dans ce sens, Heidegger nous renseigne que l'être-à est « une propriété d'un sujet sous-la-main, produite ou même simplement suscitée par l'être-sous-la-main du « monde », mais bien plutôt comme un mode d'être essentiel de cet étant lui-même »⁹⁵. Ici, l'être-à comme tel, en tant qu'Identité de l'existence humaine, est l'être-du-Là découverte dans l'affection et la compréhension.

En tant que mode d'être au quotidien, l'existence humaine se traduit comme l'affection. Bien que chez Lalande, l'affection⁹⁶ est ce qui a trait aux affects, à la sensibilité. À cet effet, Heidegger, pense que l'affection est « la tonalité, le fait d'être disposé »⁹⁷. L'affection est ouverte au monde extérieur et à la sensibilité, pourra se mettre à découvert de ces états. Pour Heidegger, « La tonalité manifeste « où l'on en est et où l'on en viendra »⁹⁸. L'existence humaine, c'est le sujet humain dans le quotidien. Nous devons souligner ici que c'est à travers l'être-dans-le-monde intramondain que le sujet devient ainsi conscient à travers la découverte, le dévoilement du monde extérieur, sensible. Le sujet humain, utilise ainsi le bavardage pour manifester

⁹⁴ Heidegger, *Op.cit.* p.118.

⁹⁵ *Ibidem.* p.119.

⁹⁶ Chez A. Lalande, l'affection se traduit comme ce « qui consiste en un changement d'état provoqué par une cause extérieure. Ce mouvement suppose l'expérience d'une tendance, mais ne se confond pas avec elle : « La conscience de chaque affection... enveloppe celle d'une tendance qui la produit. La tendance ne nous est donnée que par l'affection ». p.28.

⁹⁷ *Ibidem.* p.120.

⁹⁸ *Idem.*

l'affection qu'il ressent, pour signifier les modes d'être du *Dasein* qui s'y trouvent dans son monde. En plus, l'existence humaine se matérialise par la peur, c'est-à-dire, le devant-quoi de la peur, l'avoir-peur et le pourquoi de la peur. Déjà, soulignons que « Le devant-quoi de la peur, le « redoutable » est à chaque fois un étant faisant rencontre à l'intérieur du monde, et possédant le mode d'être de l'a-portée-de-la-main, dit sous-la-main ou de l'être-Là-avec »⁹⁹.

Dans cet ordre d'idée, l'affection, généralement est pour certains la peur au quotidien ; la peur, elle-même se présentant comme un *Dasein* sous-la-main intramondain, donc dans le monde qui fait rencontre avec lui-même et avec le sujet humain ou l'existence humaine. Ici, « L'avoir-peur ne constate-t-il tout d'abord ce qui fait approche mais, il le découvre d'abord en son être-redoutable »¹⁰⁰ car, « ce n'est qu'ensuite que la peur, en l'avisant expressément, peut « tirer au clair » ce qui fait peur »¹⁰¹. Pour être plus clair, il est question de souligner que la peur, en tant que dévoilement, se découvre tout d'abord comme ce qui est redoutable, comme ce qui doit être craint. Ensuite, la peur elle-même craint, redoute de ce dont elle doit avoir peur et ce que de cette façon que l'affection est ressentie chez l'homme ou chez le sujet humain faisant office d'existence humaine. Au sein de multiples étant, nous devons souligner que « Mais l'avoir-peur-pour peut aussi concerner les autres, et nous parlons alors en effet d'une peur de sollicitude, disant : j'ai peur pour lui »¹⁰², donc l'avoir-peur n'est pas une expérience solitaire. Autant je peux avoir peur, autant l'autre et ainsi, tous les sujets humains peuvent avoir peur. Donc, « L'avoir-peur-pour (de sollicitude) est une guise de la Co-affirmation avec les autres, mais il ne consiste pas nécessairement à prendre-peur-pour ...(en vue-de)... sans prendre-peur-pour-soi »¹⁰³. Pour conclure, nous ne pouvons véritablement parvenir à la connaissance de l'existence humaine sans au préalable établir ce qui fait son Identité au quotidien à savoir la peur, le bavardage, ou le comprendre pour ne citer que ces cas. Ayant à juste titre pris le cas illustratif de la peur, nous nous rendons compte que l'existence humaine, au quotidien se particularise à travers ses différents états qui nous dévoilent notre quotidien. Cependant, en quoi consiste la quotidienneté comme choix de valeurs ?

⁹⁹ A. Lalande, *Op.cit.*, p.124.

¹⁰⁰ *Ibidem*.p.125.

¹⁰¹ *Idem*.

¹⁰² *Idem*.

¹⁰³ *Ibidem*, p.126.

2- La quotidienneté comme choix des valeurs

Par le terme de la quotidienneté¹⁰⁴, nous entendons par là ce qui est toujours avec nous ; c'est le mode d'existence par lequel le *Dasein* se présente déjà et se montre à travers la mondanéité, l'usage du On. L'existence humaine ou le sujet, à travers le On, est un sujet libre, qui décide, qui ose et qui choisit de ce qu'il est de ce qu'il n'est pas. Cette quotidienneté, pense Martin Heidegger, est telle que l'Être-au-monde comprend l'Être-avec et l'Être-là-avec et, c'est à partir de là que se fonde le mode de l'Être-soi-même quotidien. C'est-à-dire, le sujet de la quotidienneté : le On, la nature humaine ; ainsi, le On s'engage à partir du moment où « Le *Dasein* est un étant que je suis à chaque fois moi-même, son être est mien »¹⁰⁵. Ici, dans le monde, nous-nous situons comme objet, ou comme *Dasein*. En tant que tel, la connaissance claire et distincte que nous avons de nous-même nous amène à nous déterminer par rapport à la multiplicité des étants dans le monde. Le quotidien s'identifie alors comme le choix permanent que le sujet prend au sujet de ce qu'il est et de ce qu'il perçoit. À cela, Heidegger peut alors dire que, « La question qui ? Puise sa réponse dans le « je » lui-même, dans le « sujet », le « soi-même »¹⁰⁶ car,

Le « moi » ne peut être compris qu'au sens d'une indication formelle non contraignante de quelque chose qui, pour peu qu'on le rétablisse dans le contexte phénoménal d'être ou il prend place à chaque fois, est peut-être appelé à se dévoiler comme sur « contraire ». Un « non-moi », dans ce cas, ne signifiera pas un étant essentiellement dépourvu de l'égoïste, mais un mode déterminé de l'être du « moi » lui-même-la perte de soi, par exemple¹⁰⁷.

En d'autres termes, à travers la compréhension du sujet en tant que sujet pensant, la quotidienneté se dévoile en tant que le sujet qui prend conscience et se dévoile à travers la mondanéité. Le sujet ici, ne peut, tomber où sombrer dans la solitude parler du « moi » en tant que sujet libre, mais en tout lieu, devra faire référence aux autres en tant que d'autres existants

¹⁰⁴ J.M. Vaysse. *Op.cit.*, la quotidienneté est telle qu'« Une fois dégagée la temporalité comme sens ontologique du souci, l'analytique existentielle peut reprendre l'analyse préparatoire de manière plus originaire en dévoilant le sens temporel de la quotidienneté et de la mondanéité en général. Dans la mesure où de prime abord et le plus souvent le *Dasein* de la quotidienneté n'est pas proprement lui-même, mais est le On, le comprendre se tel polarise dans le s'attendre, la disposition dans l'oubli et le dévalement dans le présentifier. La quotidienneté définit ainsi un certain mode d'existence temporel, qui est en fait le plus courant, régissant le *Dasein* durant toute sa vie. Le commerce avec les outils dans la préoccupation circonspecte a ainsi pour condition de possibilité existentielle un mode de temporalisation qui est le s'attendre, impliquant un oubli de soi, ainsi qu'un présentifier spécifique qui s'impose, lorsque le réseau ustensilier est perturbé. Le virage de la préoccupation à la considération théorique de l'étant appréhendé comme subsistant implique une démondanésation qui repose également sur un monde de temporalisation. La thématissations objectivant fait en effet de tout connaître un présentifier ». p.p.148-149.

¹⁰⁵ *Ibidem.*, p.106.

¹⁰⁶ M. Heidegger, *Être et Temps*, *Op.cit.*, p.106.

¹⁰⁷ *Ibidem*, P.107.

capable de réfléchir au même titre que le sujet conscient. Ici, l'Être-à manifeste l'inconnu, ce qui appartient au monde ou à la communauté ; c'est aussi ce qui fait rencontre à soi-même, ainsi, dans la quotidienneté de l'être-au-monde, le sujet se perçoit lui-même comme objet à comprendre, à expliquer ou à découvrir. Il se pose dans la mondanéité comme un outil. C'est pourquoi Heidegger pense que « Le qui n'est alors ni celui-ci, ni celui-là, ni soi-même, ni quelques-uns, ni la somme de tous. t.e « qui » est le neutre. Le On »¹⁰⁸. Le choix qui s'opère dans la quotidienneté n'est pas le propre d'une mienneté, mais toujours, la mienneté s'exprime toujours dans la voie du « nous », sans se référer, ainsi, il établirait à coup surs le point qui le lie avec les autres étants car « Le Dasein, en tant qu'être-l'un-avec-l'autre quotidien, se tient sous l'emprise d'autrui »¹⁰⁹. Disons-le,

On a déjà montré précédemment, comment, dans le monde ambiant prochain, le « monde ambiant » public, l'entourage est à chaque fois déjà à portée-de-la-main et fait partie intégrante de la préoccupation. Dans l'utilisation des moyens de transports publics, dans l'emploi de l'information (journal), tout autre ressemble à l'autre. Cet être-l'un-avec-l'autre dissout totalement le Dasein propre dans le mode d'être « des autres », de telle sorte que les autres s'évanouissent encore davantage quant à leur différenciation et leur particularité expresse. C'est dans cette non-imposition et cette im-perceptibilité que le On déploie sa véritable dictature. Nous- nous réjouissons comme on se réjouit ; nous lisons, nous voyons et nous jugeons de la littérature et de l'art comme On voit et juge ; plus encore nous nous séparons de la « masse » comme on s'en sépare ; nous nous indignons » de ce dont on s'indigne. Le On, qui n'est rien de déterminé, le On que tous sont-non pas cependant en tant que somme-prescrit le mode d'être de la quotidienneté¹¹⁰.

Cette hypothèse de la quotidienneté en tant que prise de conscience du On nous montre clairement que face aux situations que nous pouvons percevoir dans la mondanéité du monde, il est nécessaire de savoir que le Dasein s'extériorise par la pluralité, par le « nous » faisant ainsi montre de ce que doit être le sujet.

3- La responsabilité du On

Nous nous bornerons à montrer à travers le On que le quotidien se trouve être ce qui, au nom de la liberté, se pose comme sujet responsable et capable d'opérer des choix. Dans cette logique, le choix se pose en ceci que le sujet pensant-s'exprimant ou se dévoilant pense, ose, avoue, se résigne, se solidarise ou se désolidarise etc... à cet effet, il devient dans son ensemble responsable de ses choix, de ses valeurs et de ce qu'il soutient ou récuse et qu'il doit concevoir à

¹⁰⁸ Heidegger, *Op.cit.*, p.114.

¹⁰⁹ *Idem.*

¹¹⁰ *Ibidem.* p.115.

la lumière de l'esthétique de l'être-au-monde selon Bruneault¹¹¹. Dans le monde, la quotidienneté du On devient, telle, responsable du fait qu'il est le seul à pouvoir opérer un choix. C'est dans ce sens que notre auteur de proue, le philosophe Allemand pense que « Le On a lui-même des guises propres. La tendance de l'être-avec que nous avons nommé le distancement se fonde sur ceci que l'être-l'un-avec-l 'autre comme tel se préoccupe de la médiocrité. Celle-ci a un caractère existentiel du On ». Ici, la médiocrité est le fait pour le sujet humain de rester neutre face à une situation. Heidegger pense que la quotidienneté est l'Identité propre d'un *Dasein*. Car affirme-t-il, « Distancement, médiocrité, nivellement constituant, en tant que guises d'être du On, ce que nous connaissons au titre de « la publicité » la quotidienneté du On se mesure donc comme le non dévoilement de ce qu'est le sujet »¹¹². C'est donc la publicité, c'est-à-dire, ce qui s'exprime sans vraiment s'exprimer, c'est ce qui jet sans se dévoiler. En plus, pour Heidegger, « c'est d'elle qui y va essentiellement pour le On en son être, et c'est pourquoi il se tient facticement dans la médiocrité de ce qui-va », de ce qui est reçu ou non, de ce à quoi on accorde le succès et de ce à quoi on le refuse »¹¹³. La responsabilité du On n'est donc pas celle qui fait assumer aux autres, mais, c'est elle qui assume, c'est elle qui au bout des décisions se retrouve être bien qu'au cœur des décisions, mais tout de même victime des décisions et des choix.

II- L'HOMME COMME PROJECTION

1- L'existence humaine comme temporalité

Il sera question pour nous de montrer que l'Identité de l'existence humaine n'est pas propre à un individu à travers le temps, c'est la prise en charge d'un « Etre-déjà-en-avant-de-soi »¹¹⁴ qui assure en tout temps du « Etre-en-avant » et du « Etre-auprès-de-soi en tant que souci. C'est donc, comme le précise Heidegger, l'étant d'un étant, du *Dasein* qui fait rencontre avec lui-même dans le temps. Ce *Dasein*, disons-le, n'est pas inconscient de soi en tant qu'il est responsable et forme la pleine mesure de sa personnalité. C'est à travers cela, que Heidegger pense que « le souci, dans l'appel de la conscience, con-voque le *Dasein* à son pouvoir-être le

¹¹¹ F. Bruneault, *L'art et l'œuvre d'art compris à la lumière de l'analytique existentielle de l'être-au-monde chez Heidegger*, in *Horizon philosophie*, vol. 14, n° 2, 2002, pp. 43-56.

¹¹² M. Heidegger. *Op.cit.*, p.114.

¹¹³ *Idem*.

¹¹⁴ M. Heidegger. *Op.cit.*, p.24.

plus propre »¹¹⁵. Le *Dasein*, l'Identité, l'Être-déchu se présentent comme l'Être qui existe dans le temps, c'est d'ailleurs par leurs existences que nous avons les éléments constitutifs du *Dasein*. L'Identité dont nous avons longtemps creusé le sens apparaît désormais à nous comme le « *Dasein* »¹¹⁶. Comme l'Ipsé, en ce sens qu'il n'a de valeur que dans la société. À travers le langage, le concept d'Identité revient alors à assumer le mode d'Être d'un étant en tant qu'il est responsable et qu'il se prend comme une finalité à travers le temps. Faire une étude en sciences humaines, par exemple, consiste à poser l'étant de l'homme au centre des préoccupations scientifiques en tant que souci. Le souci ici, est une prise en compte du soi-même qui ne peut pas contribuer à la mise à mort de la science car, l'Identité vise la responsabilité, la conscience de soi et la prise d'engagement du sujet dans le temps. Ainsi, la science a pour intention d'être progressiste, et de s'assumer en tant qu'Ipséité. Dans ce sens, dans quel sens l'Ipsé et l'Identité correspondent-ils ?

René Descartes¹¹⁷ dans son *cogito ego sum*, voyait déjà la pensée comme une forme d'Identité liée à l'homme. Allant dans ce sens, l'Identité c'est donc la substance qui se manifeste dans le temps car, déclare-t-il, « je connus de là que j'étais une substance dont toute l'essence ou la nature n'est que de penser, et qui, pour être, n'a besoin d'aucun lieu, ni ne dépend d'aucune chose matérielle »¹¹⁸. Autrement dit, la substance qui n'est que de penser est le *Dasein* qui doit faire rencontre avec lui-même comme souci. Nous parlons de ce fait chez Descartes de l'Identité de la substance, en ce sens que la substance cartésienne prend conscience de son existence dans le temps, il s'engage à connaître ce que jusqu'ici, lui était donné comme opinion ; pour cela, « il me fallait entreprendre sérieusement une fois en ma vie de me défaire de toutes les opinions que j'avais reçues jusqu'alors en ma créance, et commencer tout de nouveau dès les fondements, si je voulais établir quelque chose de ferme »¹¹⁹. Cette idée se justifie sur le fait que la prise de conscience de la substance permet au sujet d'adopter une personnalité, d'avoir les engagements, d'être soi-même ou encore prendre la forme du *On* dans le quotidien.

¹¹⁵ *Ibidem.* p.246.

¹¹⁶ *Ibidem.*, p. 232.

¹¹⁷ R. Descartes, *Op. Cit.*p.16.

¹¹⁸ M. Heidegger, p.66.

¹¹⁹ R. Descartes, p.34.

La substance chez Descartes est concrètement la conscience que nous avons de nous-mêmes de manière permanente. Chez Ricœur¹²⁰, l'Identité à soi signifie l'Immutabilité ou encore l'invariabilité. Chez Senghor, repris par Towa¹²¹, l'Identité est générique. « Senghor définit la négritude comme l'ensemble des valeurs du monde »¹²² Ou, « la culture noire ne fait qu'un avec la race noire. Elle est en quelque sorte inscrite dans sa structure générique »¹²³. Pour lui, continue-t-il, « la culture est le principe, la civilisation résultat »¹²⁴ car la culture est un esprit actif, réaction raciale et son activité produit des œuvres dont l'ensemble constitue la civilisation ; Or, la culture noire est spécifique. Ce qui revient à dire que l'activité de l'esprit du noir délimite le domaine de ce qu'il peut faire et de ce qu'il ne peut pas faire dans un temps précis. Par exemple, « il y a des sports dans lesquels le nègre peut exceller, ceux qui exigent souplesse, légèreté, détente. Pour les autres, il doit s'abstenir, la même règle vaut dans le domaine de l'esprit. La race est une réalité »¹²⁵, tout comme souci, chez Heidegger, l'Identité apparaît chez Towa comme ce qui est propre à quelque chose, ce qui est mien, c'est le soi-même. En tant que tel, Senghor délimite l'Identité à la prise de conscience des capacités propres à des peuples ou des étants. La culture ici est l'élément Ipsé qui apparaît à nous comme l'Identité de l'humanité ou du monde.

2- L'Existence comme liberté

Martin Heidegger, pour étayer mieux la question de l'Identité de l'existence en tant que liberté, emploie les termes de « souci »¹²⁶ et d' « Ipséité »¹²⁷. Ici, le souci se conçoit comme l'existentialité, la facticité ou encore l'être-déchu qui permet de comprendre ou d'avoir les éléments constitutifs du Dasein¹²⁸. Le souci, chez Martin Heidegger, est l'Être originellement

¹²⁰ P. Ricœur, *Op. Cit.*, p. 29.

¹²¹ M. Towa, *Op. Cit.*, p. 64.

¹²² M. Heidegger, *Etre et Temps*, traduction française par Emmanuel Martineau, Edition numérique hors-commerce, 1985, parution originale, 1927, Annales de la phénoménologie et de la recherche phénoménologique d'Edmund Husserl, Tome VIII, p.77.

¹²³ *Ibidem*, p.78.

¹²⁴ *Ibidem*, p.79.

¹²⁵ *Ibidem*, p.80.

¹²⁶ *Ibidem*, p.24

¹²⁷ *Idem*.

¹²⁸ « Dans la langue philosophique contemporaine, ici, très influencée par l'Allemand, le substantif a rarement le sens que l'adjectif semble annoncer : La facticité caractérise non ce qui est faux ou fabriqué, mais ce qui est un fait, à la fois nécessaire (puisque'il est là) et contingent (il aurait pu ne pas y être), comme ils sont tous. Mieux vaudrait, en ce sens, parler de factualité ou de facticité ; mais la germanophilie de nos universitaires en a décidé autrement » A. Compte-Sponville, *Op. Cit.*, p.367.

soi, l'Être mien, ou encore, c'est l'Être de l'homme qui se pose comme liberté. Le souci est ce qui assume le moi, qui le met en évidence, c'est l'Être mien, qui nous prend en charge en tant qu'il n'est pas encore exposé au monde ; mais, qui se considère comme étant. Ou l'existence dans le monde. Dans le langage germanophile, le « Da-sein »¹²⁹ se conçoit comme « la -être » ou encore l' « être-là ». Le *Dasein* ainsi exposé, est la manifestation du là en tant qu'il est étant. Ici, l'existence de l'Identité dans le monde se fait encore avec soi, du fait qu'il se met en avance comme souci d'être de soi. C'est d'ailleurs pourquoi Martin Heidegger pense que « la structure du souci a été portée à la formule suivante : Etre-déjà-en-avant-de-soi-dans (un monde) en tant qu'être-auprès (de l'étant faisant rencontre à l'intérieur du monde) »¹³⁰. Ici, l'Identité se manifeste tout d'abord avec la connaissance du déjà-là. Il peut être un sujet humain capable non seulement de s'affirmer comme soi, mais également, de se prendre en charge dans un monde où il fait rencontre avec soi, c'est-à-dire, les autres soi, les autres déjà-là. L'Identité apparaît comme le soi qui est mien, c'est le moi, notre personne, ce qui nous distingue des autres étants. Mais, chez Heidegger, ce moi n'est pas un moi jeté, c'est-à-dire qui n'agit pas, qui ne se propulse pas vers l'horizon, ce soit, c'est ce qui est lié à la responsabilité du sujet, à la prise en charge du sujet. C'est, dans cette mesure que la tentative du *Dasein* de se prendre en charge ; mieux encore, de se saisir, de s'assumer, d'assumer, d'assumer l'existence à partir du « -en avant-de-soi »¹³¹ qui signifie « le-saisir-le-temps »¹³² en tant qu'il est finalité de l'existence. Le *Dasein* à partir du souci se projette dans le temps et dans l'espace et se conçoit comme finalité.

La finalité de l'existence est donc de se maintenir comme des étants pour toujours de se maintenir en tant que sujet Identique, porteur de projet ; c'est la raison pour laquelle, en tant que souci, l'Identité fait appel à la conscience de soi dans l'objectif de se maintenir. Pour Heidegger, le « en-avant-de-soi se donnait à nous comme une ne-pas-encore »¹³³ ; car, le souci se projette dans le temps et dans l'espace et se conçoit comme finalité. Par ailleurs, l'espace et le temps sont des données à aprioriques de l'existence du souci. Il ne saurait alors se déployer en dehors de l'espace-temps. La finalité de l'existence est cependant de se maintenir comme des étants pour toujours se maintenir en tant que sujet Identique dans le temps et dans l'espace. Le se maintenir

¹²⁹ M. Heidegger, p.126.

¹³⁰ *Ibidem.*, p.246.

¹³¹ *Ibidem.*, p.247.

¹³² *Idem.*

¹³³ M, Heidegger, p.247.

de l'existence signifie unitairement la présence de l'Être car, l'Être en tant que présence existe déjà dans le temps et dans l'espace comme porteur de projet. C'est alors la raison pour laquelle, en tant que souci, l'Identité fait appel à la conscience de soi dans l'objectif de se maintenir. Pour Heidegger, « le souci, dans l'appel de la conscience, con-voque le Dasein à son pouvoir-être le plus propre »¹³⁴. Autrement dit, le *Dasein* se présente à nous comme un souci, ou, mieux encore, le *Dasein*, tout comme l'Identité, est ce qui se prend en charge au cours de l'existence et s'assume comme fin à travers le temps. L'Identité comme souci est ensuite l'Être-tout possible, c'est la prise de conscience de la dette, de la conscience, de la mort. En fin de compte, nous avons observé que l'Ipséité chez Martin Heidegger est une marque de l'Identité en ce sens qu'il ouvre la voie à l'échéance du *Dasein* en tant qu'être-soi, qui s'assume et se prend en charge, qui se projette et se responsabilise.

3- L'existence humaine comme conscience

Dans sa préface, Paul Ricœur¹³⁵ amorce déjà la problématique de l'Ipséité par rapport à l'Identité où, il pense que l'Identité Ipsé est l'Identité de la personne en tant que conscience. En langue étrangère, l'Identique, disons-le, se conçoit comme la permanence dans le temps, et signifie l'Idem, c'est-à-dire, le même le terme latinisé par l'Ipsé. Ce même, le pense Ricœur à la suite de Heidegger, n'est pas l'unique, il est, dans le temps variable et peut avoir d'autres appréciations. À ce niveau, l'Identité prend ainsi deux sens à savoir l'Idem, qui signifie l'unicité, la mêmeté en générale et de l'autre côté, l'Ipsé qui est la personne comme conscience car, pense-t-il, « la première intention est de marquer le primat de la médiation réflexion sur la position immédiate du sujet, telle qu'elle s'exprime à la première personne du singulier : « je pense », « je suis »¹³⁶. Ainsi, l'Ipsé ou l'Identité ne peut être traduite par le même, bien plutôt, se comprend par lui-même, c'est le « soi » du sujet. Ce « soi » marque la conscience et voire, l'Identité au sens strict, il est le même que... dans ce sens, l'Identité s'oppose à la variabilité à travers le temps et se présente comme un noyau non changeant de la personnalité ; c'est-à-dire, ce qui confère le caractère Identique du sujet dans un espace-temps bien précis.

¹³⁴ M. Heidegger. *Op.cit.*, p.246.

¹³⁵ P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Editions du Seuil, 1990. p.11.

¹³⁶ *Ibidem*, p.12.

L'Ipséité relève des engagements que l'on tient de soi-même. C'est le fait pour le sujet de respecter ses dires, en un mot, d'être responsable. L'Identité ou l'Ipséité apparaît alors ici comme un *Dasein* social qui ne peut que luire de sa mêmeté qu'avec les autres. C'est le soi-même qui fait rencontre avec les autres. Les autres, c'est la société, la culture, c'est l'expression du monde. L'urgence est de faire de l'Identité la mienneté sans toutes fois pouvoir lui donner un contenu stable. Il s'agit d'un ensemble de caractère qui distingue l'un de l'autre. Le même et l'autre. L'Identité n'apparaît dans ce sillage qu'en société dans les rapports avec l'autre en laissant place à la culture. Il n'y a donc d'Identité ou d'Ipséité que pour l'autre. C'est pourquoi, chez Martin Heidegger, l'Ipséité est un mode d'être du *Dasein* qui n'est pas fondamentalement l'Identité à soi, pour lui, il s'agit de la mienneté, ou encore, de la perte dans le « On »¹³⁷ ou la « déchéance »¹³⁸. Vu cette nuance, entre l'Identité et l'Ipséité, pouvons-nous dire l'Ipséité peut se confondre à l'Identité ?

Comme nous venons de le dire, l'Identité et l'Ipséité¹³⁹ sont des principaux caractères de la mêmeté, de la mienneté, de la prise en charge de soi et cela sans doute passe par la société, c'est-à-dire dans « l'être-sous-la-main » ou dans le monde ambiant. En tant que tel, l'Identité apparaît comme la culture, en même temps, comme un mode d'être du *Dasein*. En tant que mienneté, Towa se demande si « le soi dont-il est question désigne-t-il l'état actuel de nos cultures ? »¹⁴⁰. Assurément pas dans la mesure où elle reste invariable pour Heidegger, la variabilité du *Dasein*

¹³⁷ Pour Martin Heidegger, le « On », c'est l'indéfini, c'est un mode d'être qui n'est spécifiquement ni la mienneté, ni la sienneté. C'est donc l'Indéfinis. Pour lui, « « je » ne « suis » pas au sens du soi-même propre, mais je suis les autres selon la guise du On. C'est à partir de celui-ci que, de prime à bord, je suis « donné » à « moi-même ». Le *Dasein* est de prime à ord On et le plus souvent, il demeure tel ». *Etre et Temps*, p.129. C'est aussi pourquoi il renchérit à la page 116 qu'il affirme à nouveau que « Chacun est l'autre et nul n'est lui-même. Le On qui répond à la question du qui du *Dasein* est la personne auquel tout *Dasein*, dans son être-les-uns-parmi-les-autres, s'est à chaque fois déjà livré ».

¹³⁸ C'est du On que provient la déchéance, l'être-déchu.

¹³⁹ Pour le philosophe français, « Notre thèse constante sera que l'identité au sens à Use n'implique aucune assertion concernant un prétendu noyau non changeant de la personnalité. Et cela, quand bien même l'ipséité apporterait des modalités propres d'identité, comme l'analyse de la promesse l'attestera. Or l'équivocité de l'identité concerne notre titre à travers la synonymie partielle, en français du moins, entre « même » et « identique ». Dans ses acceptions variées, « même » est employé dans le cadre d'une comparaison ; il a pour contraires : autre, contraire, distinct, divers, inégal, inverse. Le poids de cet usage comparatif du terme « même » m'a paru si grand que je tiendrai désormais la memeté pour synonyme de l'identité-ù/em et que je lui opposerai l'ipséité par référence à l'identité-/p.se. Jusqu'à quel point l'équivocité du terme « même » se reflète-t-elle dans notre titre *Soi-même comme un autre* ? Indirectement seulement, dans la mesure où « soi-même » n'est qu'une forme renforcée de « soi », l'expression « même » servant à indiquer qu'il s'agit exactement de l'être ou de la chose en question (c'est pourquoi il n'y a guère de différence entre « le souci de soi » et « le souci de soi-même », sinon l'effet de renforcement qu'on vient de dire). Néanmoins, le fil tenu qui rattache « même », placé après « soi » à l'adjectif « même », au sens d'identique ou de semblable, n'est pas rompu » P. Ricœur, *Op. Cit.*, p.13.

¹⁴⁰ M. Towa, *Identité et Transcendance*, Paris, L'Harmattan, 2011, p.12.

est une propriété de l'Identité. C'est ce qui fait dire à Towa que, cette culture, qui puisse faire office d'Identité s'appelle aussi le senghorisme¹⁴¹ par « le nègre se définit essentiellement par sa faculté d'être ému »¹⁴². Nous pouvons dire à partir de la lecture de Martin Heidegger, que le *Dasein* qui n'est pas statique, l'émotion nègre chez Senghor est variable en ce sens qu'il n'est pas invariablement ému. Au cours du temps, il peut se définir comme un être qui pleure, qui pense, qui danse ou qui affiche un mode du *Dasein* tout différent. Il peut se transformer tantôt comme la forme d'une chose, tantôt comme ce par quoi l'on peut reconnaître identiquement la chose. Chez Ricœur¹⁴³, il existe deux sens de l'Identité à savoir : l'Identité numérique qui est ce qui forme la chose entant que mêmeté, Idem, tout en causant entre les étants un concept de relation. De l'autre côté, il existe l'Identité qualitative c'est-à-dire, la ressemblance extrême de la chose. L'Identité qualitative nous renvoie également à ce qu'Ebenezer Njoh Mouelle nomme les caractéristiques du sous-développement¹⁴⁴. Pour lui, le sous-développement peut ressembler à plusieurs aspects à l'instar de l'homme critique, pour ce fait, « la crise de l'homme critique s'appelle dépersonnalisation, fausse identité ou identité d'emprunt, sous-développement du rationnel »¹⁴⁵.

¹⁴¹ « On est donc en transcendance. Towa tient à préciser qu'il prend le terme transcendance dans son acception moderne. En termes Kantiens, la transcendance, chez Towa, ne désigne pas quelque chose de transcendant, par exemple la « transcendance insondable de Dieu » : l'hymne à une telle transcendance « se révèle aux yeux d'un homme moderne comme un hymne à l'ignorance et à l'aveuglement » la transcendance, dans le sens moderne du terme est quelque chose d'immanent à l'homme, en fait, c'est l'homme lui-même. L'Identité générique de l'homme se caractérise par la transcendance dans la mesure où l'homme, comme genre se démarque par son aptitude à s'adapter au temps et à l'espace, parce qu'il a l'idée du temps et de l'espace, et parce qu'il peut se renouveler en renouvelant les conditions de son existence grâce à son aptitude à créer » M. Towa, Ibidem, p.15.

¹⁴² Ibidem. p.13.

¹⁴³ P. Ricœur, Op. Cit.

¹⁴⁴ « Egaré donc en épaisse forêt des valeurs, cet homme vit une crise plus ou moins consciente, reflet intériorisé d'une plus vaste crise, celle qui ébranle la culture traditionnelle toute entière. Pour nous représenter l'homme de l'Afrique sous-développé nous l'imaginons telle une longue et douloureuse contorsion, telle la pythie de Paul Valéry, prêtresse écumante changée en bête dégoutante en son mal de création. Puisque la pythie est en quelque sorte le symbole de l'inspiration poétique en ce sens qu'elle a de sauvage et d'irrationnel, voyons ce que Keats dit au poète dans sa lettre à Woodhouse du 27 Octobre 1818 : « il n'a pas de moi, il est tout et rien, il n'a rien en propre, il jouit de lumière comme de l'ombre, il savoure la vie, que celle-ci soit belle ou ignoble, noble ou vile, parce qu'il n'a pas d'identité. Il est constamment ou en train de remplir un autre corps. Le soleil, la lune, la mer, les hommes et les femmes, êtres doués d'impulsions, sont poétiques et possèdent quelque attribut permanent. Le poète n'en a pas ; il est sans identité ; c'est sûrement le moins poétique de toutes les créatures de Dieu ». Après la lecture de ce texte, l'on comprend aisément que nous ayons rapproché l'homme critique de la pythie. Tous deux n'ont pas d'identité, pas de personnalité. Cela veut dire qu'ils ne sont pas ce qu'ils sont et sont ce qu'ils ne sont pas. Des instruments, des jouets mis entre les mains des forces aveugles qui les dépassent et les comprennent au lieu que ce soit eux qui comprennent ces forces » E. N. Mouelle, *De la médiocrité à l'excellence*, Yaoundé, CLE, Troisième édition, Collection Etudes et Documents, 1998, pp.34-35.

¹⁴⁵ Ibidem, p.42.

Il peut aussi être l'homme médiocre¹⁴⁶. Nous voyons donc dans le caractère d'Identité chez Martin Heidegger, celui du souci ou d'Ipséité tant chez Ricœur que chez Towa et Njoh Mouelle.

III- AUTHENTICITÉ ET INAUTHENTICITÉ

1- L'Être comme singularité

Les débats autour de nombreuses problématiques aujourd'hui doivent en tout temps s'imprégner de la question de ce qui relève de la connaissance de la non-connaissance ou encore, du discutable du non-discutable. En effet, à travers les textes des anciens, nous observons déjà que, la question de l'Être a été au cœur même des débats et des préoccupations qui ont tourné et meublé la philosophie Antique car, ayant le souci de connaître, il est important voire nécessaire de nous renseigner sur ce qui doit être la question à discuter aujourd'hui autour de l'Identité. Nous avons constaté que « L'une des routes est que l'Être est, et qu'il n'est pas possible qu'il ne soit pas ; c'est le chemin de la certitude, car elle accompagne la vérité. L'autre c'est : l'être n'est pas et nécessairement : le non-être est ; étroit sentier ou, la déesse, rien n'éclairera tes pas »¹⁴⁷. En d'autres termes, l'Identité de la question de l'Être se pose au niveau de la reconnaissance de sa singularité en ce sens où, l'Identité de l'Être comme singularité est subséquentement la certitude. La certitude est une nécessité d'être, c'est-à-dire, ce qui ne peut ne pas être autre chose que ce qui est certain. C'est donc la sûreté.

L'Identité singulière de l'être réside dans la sûreté que les choses sont ce qu'elles sont. La certitude, l'Un, c'est donc la voie qui mène vers la vérité, le réel, le non-violement et le dévoilement de l'Être. Contrairement à cet être, nous ne pouvons parler de l'autre, du non-être, qui, lui ne connaît pas la lumière de la connaissance. Le non-être est alors ici ce que nous pouvons nommer le néant. En plus des idées longtemps appréciées par les Anciens, nous pouvons tout aussi relever avec Parménide lorsqu'il affirme que

¹⁴⁶ Pour lui, « *Étymologiquement, l'homme médiocre est l'homme du milieu, c'est-à-dire l'homme du centre sans que par centre il faille entendre le noyau, le cœur dans l'ordre de l'excellence ou de l'essence. Il est du centre mais sans être central* » Ibidem, p.48.

¹⁴⁷L. Stack, *Les penseurs grecs avant Socrate*, (de Thales de Milet à Prodicos) traduction par Jean Voilquin, Paris, Garnier-Flammarion, 1964. p.89.

Viens donc ; je vais énoncer - et toi, prête l'oreille à ma parole et garde là bien en toi - quelles sont les voies de recherche, les seules que l'on puisse concevoir. La première voie (énonçant) : "est", et aussi : il n'est pas possible de ne pas être, est chemin de persuasion, car la persuasion accompagne la vérité¹⁴⁸.

Car,

Il faut dire et penser ceci : l'être est ; car il est possible d'être, et il n'est pas possible que (soit) ce qui n'est rien. Voilà ce que je t'enjoins de méditer. Car de cette première voie de recherche (la mention du non-être) je t'écarte, et ensuite de cette autre aussi, celle que façonnent les mortels, qui ne savent rien, créatures à deux têtes. Car l'impuissance guide dans leur poitrine un esprit égaré; ils se laissent emporter, à la fois sourds et aveugles, bouche bée, foules incapables de décider, pour qui "être" ainsi que "ne pas être" sont estimés le même - et non le même; leur chemin, à eux tous, fait retour sur lui-même¹⁴⁹.

L'auteur du *Poème* voudrait nous dire que, la voie de la connaissance, la voie de la certitude et celle de l'Être ou de l'Identité ne peut se percevoir avec Parménide que dans l'ouverture à la connaissance, la voie vers la découverte du temps et pour ce faire, il n'est pas possible de recourir à la voie de la connaissance sans authentiquement y parvenir. Seule la connaissance conduit à la mondanéité de l'Être, à la facticité et à la factualité de l'être-là. La singularité de l'Être se trouve justifier en ceci que l'Être est ce qui est tout possible à soi et à l'entendement par contre, le non-être est la piste non encore explorée ou connue, c'est l'innexistantiel. Et au Philosophe Antique Parménide de dire encore que, face aux divers étants ou obstacles à l'existence humaine, seul l'être peut parvenir à toujours se rendre explicable grâce à son *ensoleillement*. Aussi, Léon Stack affirme-t-il : « l'être est inengendré, ne connaît ni le passé, ni le futur ; il est parfaitement homogène, sans discontinuité, ni vide »¹⁵⁰. En outre, « C'est être, qui est inintelligible, est aussi une réalité physique ; il est continu, fini, sphérique »¹⁵¹.

Penser l'Être serait équivalent à penser la nature de l'Être ; il ne s'agit pas pour lui de voir un objet fini, ou géographique, mais, de penser à la présence de l'Être qui, par ailleurs, est infini, sans borne ni lignage, c'est également ce qui est inengendré, donc qui existe par soi. L'Être est la compréhension même du tout. Il est homogène et ne peut se départir chez Parménide : c'est ce qui fait la singularité de l'Être. À côté de cette pensée, Heidegger, bien que reconnaissant le nœud ou le fond de la pensée de l'Être, va néanmoins réajuster la compréhension hypothétique de la question de l'Être en soulignant que « La question est aujourd'hui tombée dans l'oubli, quand

¹⁴⁸ T. Piras, *Le poème de Parménide*, Vélia, Les belles-lettres, fragment III, p.07.

¹⁴⁹ T. Piras, p.08.

¹⁵⁰ L. stack, *Op.cit.*, p.89.

¹⁵¹ *Idem*.

bien même notre temps considère comme un progrès de réaffirmer la « métaphysique »¹⁵². Ici, l'Être est, mais dans sa singularité, ou dans son Identité, n'est pas l'étant qui, lui, se définit comme un ensemble d'être-sous-la-main ou, pour être plus clair, un ensemble de phénomènes, d'objets physiques dont on peut distinguer.

Ainsi, chez Heidegger, bien que les Anciens ont évité ou oublié de parler de l'être pour ne s'intéresser qu'aux étants, l'Être reste la voie de la connaissance, mais de la connaissance vécue comme temporalité, comme historicité, comme écoulement permanent comme vérité et comme horizon. En d'autres termes, l'Être chez Heidegger se singularise en tant qu'il est l'Un et comme tel, n'est pas saisissable. Il peut juste nous montrer quelques aspects de lui et une fois il l'a fait, il disparaît. Il est par conséquent ce qui advient à travers l'horizon. Nous ne pouvons penser la question de la singularité de l'être avec Heidegger et dire comme les Anciens qu'il est saisissable car l'être est comme ce qu'Hegel appelle la pensée de la pensée, c'est ce qui est rempli de contenu sans vraiment être un contenant et, c'est ce qui pousse Heidegger à penser que « Le sens de l'être doit nécessairement nous être déjà disponible d'une certaine manière »¹⁵³. Car

Pour mieux comprendre ce qu'est la singularité de sa question, il faut souligner que « Nous nous mouvons toujours déjà dans une compréhension de l'être. C'est de celle-ci que rend naissance la question expresse de sens de l'être et la tendance vers son concept. Nous ne savons pas ce qu'« être » signifie. Mais pour peu que nous nous demandions : « qu'est-ce que l'être » », nous nous tenons dans une compréhension du « est »¹⁵⁴.

Ici, la singularité de la question de l'Être est celle de son avoir dans son avoir-à-être. L'Être ne se présente pas comme un sujet à dire, qui ne peut se concevoir comme étant à cause de sa nature à être comme advenir, comme devenir ou comme horizon. Pour conclure, l'idée de l'Être se singularise parce que l'Être n'est autre chose que ce qu'il est. Son Identité est d'être ce qu'il est. Aussi, la voie de l'Être tend vers la découverte des étants qui sont des manifestations de l'Être et qui peuvent nous montrer les différents aspects que peuvent prendre l'Être. L'Être, étant au cœur de notre recherche peut donc à travers ses multiples étants se présenter à nous comme l'Identité ou l'étantité du On.

¹⁵² M. Heidegger, *Etre et Temps*, p.25.

¹⁵³ *Idem*.

¹⁵⁴ *Idem*.

2- La perte du On

Dans cet autre paragraphe de l'analyse de la question de l'Être et de l'Identité, il sera question, de montrer que le On du sujet est, et a toujours été absent au moment même où l'on le fait appel. En d'autres termes, nous essayerons de montrer la pertinence de l'absence totale et régulière du On à fuir de la responsabilité devant les phénomènes tels que la mort, l'angoisse, la peur etc... le On, à chaque fois qu'il fait face à des doutes, se résigne toujours d'être présent. Par exemple, face à la mort, le sujet dira qu'on meurt ou qu'on a peur ou encore, qu'on se résigne. Sans jamais vraiment être tenu en première ligne du choix des décisions, bien que les prenants. À cet effet, Heidegger affirmera que « Chacun est l'autre et nul n'est lui-même. Le On qui répond à la question du qui du Dasein est la personne auquel tout Dasein, dans son être-les-uns-parmi-les-autres, s'est à chaque fois déjà livré »¹⁵⁵. D'autant plus, le philosophe Allemand souligne que Le-là-ici et l'être-là-avec forment en réalité l'être unanime. C'est même le *Dasein* tout originel. La perte du On se trouve ici à travers le non-dévoilement ou le voilement du sujet qui parle, qui sent, qui doute, qui est angoissé, qui a peur et surtout, qui tend à être au cœur des préoccupations. C'est pourquoi dans le sens du On, il n'est pas envisageable que le sujet soit ce qui, dans la solitude, prenne à chaque fois des décisions pour soi. Le sujet est parti faisant ou parti intégrant dans l'autre. L'un est de ce fait l'autre de telle enseigne que l'on ne peut parler de l'un sans en filigrane parler de l'autre, de la société, du monde. Le monde à cet effet, est tout compte fait la représentation de la société, du sujet qui pense. Nous pouvons également dire à la suite de la lecture de Martin Heidegger que

D'ailleurs, le On est tout aussi peu sous-la-main que le Dasein en général. Plus manifestement se comporte le On, et plus il est insaisissable et caché-mais moins il n'est rien. A une « vue » ontico-ontologique non prévenue, il se dévoile comme le « sujet le plus réel » de la quotidienneté. Et qu'il ne soit pas accessible comme une pierre sous-la-main, cela ne décide pas moins du monde sur le mode d'être. Il n'est permis ni de décréter précipitamment que ce. On » n'est « à proprement parler » rien, ni de céder à l'opinion selon laquelle le phénomène ne demanderait, pour être ontologiquement interprété, que d'être par exemple « expliqué » comme le résultat obtenu après coup de l'être-ensemble-sous-la-main de divers sujets. Tout au contraire, l'élaboration des concepts d'être doit s'orienter sur ces phénomènes indéclinables¹⁵⁶.

À partir de cela, Heidegger nous montre que la perte du On se caractérise en ce sens que plus le sujet est pensé, plus il est absent dans sa pensée ; plus il tend à être saisi, plus il advient comme horizon. Le On devient ainsi insaisissable parce que nous ne pouvons percevoir le

¹⁵⁵ M. Heidegger. *Op.cit.*, p.116.

¹⁵⁶ *Ibidem.*, p.117.

quelque chose sans qu'il n'y est rien de saisi. Cette pensée nous rappelle la lecture de l'Introduction à la métaphysique que, « pourquoi donc y a-t-il quelque chose plutôt que rien ? » Telle est la question. Et il y a lieu de croire que ce n'est pas une question arbitraire. « Pourquoi donc y a-t-il l'étant et non pas plutôt rien ? » Telle est manifestement la première de toutes les questions »¹⁵⁷. Dans ce sens, Heidegger veut montrer au-delà du sens déjà connu de la question que le rien est impensable et inenvisageable.

3- L'Authenticité comme quête de la vérité

L'authenticité ici, est la reconnaissance de la mienneté en tant que sujet connaissant, en tant qu'existence. Si le sujet connaissant peut se réaliser en tant que le moi-savant-connaissant, c'est parce qu'il se dévoile à soi-même comme vérité¹⁵⁸. C'est cette adéquation qui existe entre ce que nous disons et ce que nous pensons. En d'autres termes le concept de vérité n'a de sens qu'à travers l'expérience de la pensée que nous pouvons établir sur les choses. Heidegger, la surmonte par ce que les Grecs nomment « aléthéia »¹⁵⁹ qui signifie l'ouverture au monde, le dévoilement de l'être ou encore le non-voilement. C'est l'accès aux choses en tant qu'elles sont pensées et à ce niveau, grâce au langage, la vérité prend toute son acception en montrant que le tout de l'étant ne peut s'identifier ici qu'à travers la vérité, Le dévoilement. L'authenticité du *Dasein* se trouve donc être la liberté du sujet à être soi-même c'est pourquoi Heidegger affirmera

¹⁵⁷ M. Heidegger. *Introduction à la métaphysique*, traduit de l'Allemand par Gilbert Kahn, Editions Gallimard, 1967, p.09.

¹⁵⁸ J.M. Vaysse, *Dictionnaire Heidegger*, la vérité est « La détermination traditionnelle de la vérité comme adéquation est dérivée par rapport à l'être-vrai comme être-découvert de l'étant. En tant qu'il se caractérise par son ouverture comme projet jeté déchu dans la préoccupation quotidienne, le *Dasein* est d'abord dans la non-vérité. Aussi la vérité comme être-découvert dit-elle être arrachée à l'étant : elle est cette ouverture du *Dasein* à qui appartient la découverte de l'étant intramondain. Dire d'un énoncé qu'il est vrai revient à dire qu'il découvre l'étant en lui-même, qu'il fait voir l'étant en son être-découvert, l'être-vrai reposant sur l'être au-monde. L'ouverture du comportement qui dévoile le vrai se fonde st ; l' la liberté. L'essence de la vérité est ainsi la liberté, qui ne fonde la possibilité de l'adéquation que parce qu'elle reçoit son essence de l'essence la plus originelle de la vérité comme non-voilement, aléthéia. Si la liberté est liberté à l'égard de ce qui est manifeste au sein de l'ouvert, concevoir l'essence de la liberté à partir de l'essence de la vérité s'avère être une ex-position à l'étant en tant qu'être-dévoilé : la liberté est abandon ek-sistant au dévoilement de l'étant comme tel. Or, si la vérité est liberté, en laissant être l'étant elle peut aussi ne pas le laisser être en ce qu'il est, de sorte qu'il soit travesti. L'apparence surgit alors comme non-essence de la vérité, vérité et non-vérité s'appartenant mutuellement ». pp.181-182.

¹⁵⁹ *Idem*.

que « Le Dasein a besoin de l'attestation d'un pouvoir-être-soi-même que, quant à la possibilité, il est déjà à chaque fois »¹⁶⁰.

Comme on pouvait s'y attendre, l'authenticité n'apparaît que lorsque le *Dasein* se trouve être sien à chaque fois possible. Se trouver toujours être sien, c'est décider d'avoir choisi d'être dans le On même si à travers le On, le *Dasein* a déjà été exprimé. L'authenticité aboutit à la question du qui du *Dasein* pour ne pas sombrer dans la voie du non-être car l'être authentique est ce qui trouve sa complétude dans la conscience. Chez Heidegger, « Tout d'abord, la conscience doit être poursuivie jusqu'en ses fondements et ses structures existentielles, et manifestée- la constitution d'être de cet étant jusqu'ici conquise étant maintenue-comme phénomène du Dasein »¹⁶¹. La conscience, est la connaissance claire et distincte que nous avons des choses, des phénomènes et de nous-mêmes ; et, en tant que telle, est le seul canal qui établit l'homme à se considérer comme soi-même. Car, « La conscience donne « quelque chose » à comprendre, elle ouvre »¹⁶². Heidegger montre la voie à la connaissance de quelque chose, du monde ambiant et nous fait distinguer le vrai du faux « De cette caractéristique formelle, un impératif résulte : le phénomène doit être repris dans l'ouverture du Dasein. Cette constitution fondamentale de l'étant que nous sommes à chaque fois nous-mêmes est elle-même constituée par l'affection, le comprendre, l'échéance et le parler »¹⁶³. De ce fait, l'authenticité de l'être-là comme vérité se comprend comme un phénomène sous-la-main, ouvert à soi et aux autres se constitue à travers le langage comme l'affection qui est la connaissance ou le sentiment que nous pouvons avoir face aux idées, aux objets et aux diverses sensations ; le comprendre qui est la finalité du tout expliqué, du tout analysé et de la saisie de l'Identité et enfin le parler qui, lui-même est l'expliquer ou le dit.

¹⁶⁰ M. Heidegger, p.212.

¹⁶¹ *Ibidem*. p.213.

¹⁶² *Idem*.

¹⁶³ *Ibidem*, p.13.

CHAPITRE III : L'ÊTRE-LE-LA COMME LE DASEIN

Il faut dire dans ce chapitre, qu'il sera question de montrer comment à partir de l'Identité, Martin Heidegger structure la question de l'Être à partir du *Dasein*, car, « La question de l'Être recherche une condition apriorique de la possibilité non seulement des sciences qui explorent l'étant qui est telle ou telle manière et se meuvent alors toujours déjà dans une compréhension de l'Être »¹⁶⁴, dans cette perspective, la question de l'Être et de l'Identité est ce qui est rendu comme primordiale dans la recherche scientifique. Il s'agit de nous interroger sur la nature du quelque chose¹⁶⁵, pour déterminer ce qu'est l'existence humaine. Cette recherche, va nous permettre, au deuxième chapitre, de mieux structurer la question de l'Être-Le-là, en prenant conscience de notre-être-dans-le-monde, des choses matérielles, visibles, descriptibles et maniables, ce qui fait l'objet et la force des sciences aujourd'hui, c'est la saisie du monde ou encore du réel. Lié à l'Identité, le réel prend acte de lui-même, il se définit et se propulse à l'horizon.

Nous allons en dernière analyse examiner la question même qui donnera le sens à l'Être. Dans les circonstances actuelles, s'agissant de la question de l'Être, quel est concrètement le sens que nous lui accordons ? Pour y répondre, Martin Heidegger estime que « chacun l'utilise constamment en comprenant très bien ce qu'il entend par là »¹⁶⁶ ceci dit, le sens de la question de l'Être est la plus rependue, la plus vulgaire et chacun d'ailleurs, en fait usage à volonté désiré. L'Être devient ce que nous avons voulu qu'il soit. Il peut être nous-mêmes, il peut aussi être le mien, ou encore le quelque chose de saisie, jusqu'ici taxée de science dépassée que nous pouvons et, allons humblement rechercher le rapport entre l'Être et l'Identité, pour donner un sens à nos recherches. Pourquoi le philosophe Allemand insiste sur la question de la phénoménologie de l'Être ? Cette interrogation constitue la première ligne de ce chapitre.

¹⁶⁴ M. Heidegger, *Etre et Temps*, p.31.

¹⁶⁵ M. Heidegger, *qu'est-ce qu'une chose ?* traduit de l'Allemand par Jean Reboul et Jacques Taminiaux, Editions Gallimard, 1971.

¹⁶⁶ M. Heidegger, *Etre et Temps*, p.25.

I- LE DASEIN

1- Le Dévoilement de l'Être en tant qu'Être

Tout d'abord, il est question pour nous dans cette partie de relever quelques clichés qui peuvent contribuer aux caractéristiques de notre Identité ou encore l'étant de l'être-mien à savoir que l'« essence » de cet étant réside dans son (avoir -) à-être »¹⁶⁷. c'est-à-dire comme la lame de ce qui est toujours mien, c'est notre être –toujours-là, qui se fonde à notre Identité toujours présent. C'est ce qui est conçu par l'existence ou l'être-sous-la-main. Cependant, nous dirons à partir de là que « l'essence du Dasein réside dans son existence »¹⁶⁸. Tant que le « moi » existe ou encore, se manifeste dans le monde, il fait entendre à chaque fois ce qui est mien, donc notre Identité. C'est pourquoi, « tout être- ainsi-ou—ainsi de cet étant est primairement être. C'est pourquoi le titre « Dasein » par lequel nous désignons cet étant n'exprime pas son quid, comme dans le cas de la table, de la maison, de l'arbre, mais de l'être »¹⁶⁹. Le *Dasein* est en effet ce qui exprime le mieux l'Identité ou la mienneté du nous. C'est le caractère de ce qui est propre en soi objectivement. C'est pourquoi, « l'Être dont il y va pour cet étant est à chaque fois mien »¹⁷⁰ de telle sorte que « l'ad vocation de Dasein, conformément au caractère de mienneté de cet étant, il doit donc toujours inclure le prénom personnel : « je suis », « tu es »¹⁷¹. L'Identité ne va pas de ce fait tout d'abord s'exprimer dans les choses extérieures à l'homme, il s'agit de découvrir premièrement le moi Identique, ensuite les autres étants qui donnent le sens au monde. Pour Martin Heidegger, « le Dasein est l'étant qui, comprenant en son être, se rapporte à cet être. Ainsi est indiqué le concept formel d'existence...le Dasein, en outre, est l'étant que je suis à chaque fois moi-même»¹⁷². Toutes fois, comment dès lors procéder à la compréhension de l'Identité comme propre même du Dasein ?

Ici, pour Martin Heidegger, l'Identité de l'Être se donne à voir sur le fait que

*L'être-sous- la –main « dans » un étant sous-la-main, l'être –ensemble-sous-la-main-avec-quelque chose ayant le même mode d'être au sens d'un rapport déterminé de lieu, ce sont là des caractères que nous qualifions de catégoriaux qui appartiennent à l'étant n'ayant pas le mode d'être du Dasein*¹⁷³.

¹⁶⁷ M. Heidegger. *Op.cit.*, p.54.

¹⁶⁸ *Idem.*

¹⁶⁹ *Idem.*

¹⁷⁰ *Idem.*

¹⁷¹ *Idem.*

¹⁷² *Ibidem*, p.62.

¹⁷³ M. Heidegger. *Op.cit.*, p.62.

Donc l'Être – à est un mode d'être du *Dasein* ou encore, c'est un existentiel. Il n'est notamment pas l'être-sous-la-main. De toute évidence, l'être-auprès-du monde se rattache au mode d'être -à. Par exemple, nous sommes-à- coté de la porte ou encore nous sommes-auprès-de la porte et à chaque fois, il est nécessaire de déterminer l'être du- à ou du-auprès pour faire apparaître l'identité de l'être en un lieu et dans un temps précis car, « l'homme a son environnement ne veut rien dire »¹⁷⁴ ontologiquement, La mondanéité du monde ou la saisie du monde comme un existentiel est le moment- « monde » qui doit tout d'abord être manifesté dans l'être-au-monde. C'est décrire le monde comme phénomène identique en montrant ce qui se montre dans le monde. L'aspect le plus spécifique est que la première chose est l'énumération de ce qu'il y a « dans » le monde par exemple, maison, arbre, autre... la mondanéité du monde est un concept ontologique qui désigne la structure d'un moment constitutif de l'être- au-monde- dont-la mondanéité elle- même est une détermination existentielle du *Dasein*. Heidegger explore donc les différentes significations du monde en montrant le lien identique que peut avoir un mode d'être dans un espace-temps précis ; de là, il pense que s'agissant du monde, l'on peut faire référence à plusieurs significations dont, le concept ontique qui signifie le tout de l'étant qui peut-être-sous-la-main à l'intérieur du monde, en plus le terme ontologique qui signifie l'être de l'étant nommé sous... il peut aussi être le titre d'une région embrassant une multiplicité de camps. Exemple : le monde des philosophes est la région où résident les objets possibles de la philosophie. En outre, le terme ontique peut aussi désigner l'étant que le *Dasein* n'est essentiellement pas et qui peut faire rencontre de manière extra mondain, hors du monde. C'est aussi un concept ontologique existentiel de la mondanéité. Autrement dit, le concept de mondanéité dépend de la structure qu'on donne au monde. Il peut être l'école, l'église, la ville etc... c'est pourquoi le terme mondain désigne le mode d'être du *Dasein*. Mais l'intramondain ou l'appartenant au monde est un mode d'être de l'étant sous-la-main « dans » le monde. Par rapport à l'impossible accessibilité de la question de l'existence ou de l'être- tout, c'est pourquoi Martin Heidegger pense qu'il faut user de la perspective de la pré-acquisition du *Dasein* total qui doit nécessairement être conquise à partir du souci. Le souci signifie le « en- avant-de-soi » ou encore que le *Dasein* existe à chaque fois en-vue-de-soi-même : aussi longtemps qu'il est » jusqu'à sa fin.¹⁷⁵

¹⁷⁴ *Idem.*

¹⁷⁵ M. Heidegger. *Op.cit.*, p.192.

2- La nature comme identité du Dasein

L'Identité n'est pas propre à un individu de manière variable, c'est la prise en charge d'un « Etre-déjà-en-avant-de-soi »¹⁷⁶ qui assure en tout temps du « Etre-en-avant » et du « Etre-auprès-de-soi en tant que souci. C'est dans ce sens, comme le précise Heidegger, l'étant d'un étant, du Dasein qui fait rencontre avec lui-même dans le temps. Ce Dasein, disons-le, n'est pas inconscient de soi en tant qu'il est responsable et forme la pleine mesure de sa personnalité. C'est ce qui fait dire à Heidegger que « le souci, dans l'appel de la conscience, con-voque le Dasein à son pouvoir-être le plus propre »¹⁷⁷. Le Dasein, l'Identité, l'Être déchu, l'homme sous-développé, le senghorisme, se présentent comme l'Être qui existe, c'est en conséquence par leurs existences que nous avons les éléments constitutifs du Dasein. L'Identité dont nous avons longtemps creusé le sens apparaît désormais à nous comme le « *Dasein* »¹⁷⁸. Comme l'Ipsé, en ce sens qu'il n'a de valeur que dans la société. Par le langage, la recherche scientifique. Le concept d'Identité revient alors à assumer le mode d'Etre d'un étant en tant qu'il est responsable et qu'il se prend comme une finalité à travers le temps et l'espace. Faire une étude en sciences humaines par exemple consiste à poser l'étant de l'homme au centre des préoccupations scientifiques en tant que souci. Le souci ici, en tant que prise en compte du soi-même ne peut pas contribuer à la mise à mort de la science car, l'Identité vise la responsabilité, la conscience de soi et la prise d'engagement du sujet. Ainsi, la science a pour intention d'être progressiste, et de s'assumer en tant qu'Ipséité. Dans ce sens, l'Ipsé et l'Identité correspondent-ils ?

René Descartes¹⁷⁹ dans son *cogito ego sum*, voyait déjà la pensée comme une forme d'Identité liée à l'homme. Ici, il est question de l'Identité de la substance car, déclare-t-il, « je connais de là que j'étais une substance dont toute l'essence ou la nature n'est que de penser, et qui, pour être, n'a besoin d'aucun lieu, ni ne dépend d'aucune chose matérielle »¹⁸⁰. Autrement dit, la substance qui n'est que de penser est le *Dasein* qui doit faire rencontre avec lui-même comme souci. Nous parlons donc chez Descartes de l'Identité de la substance, en ce sens que la substance cartésienne prend conscience de son existence, il s'engage à connaître ce que jusqu'ici,

¹⁷⁶ M. Heidegger, *Idem*. p.24.

¹⁷⁷ *Ibidem*. p.246.

¹⁷⁸ M. Heidegger. *Op.cit.*, p. 232.

¹⁷⁹ R. Descartes, *Op. Cit.*

¹⁸⁰ *Ibidem*, p.66.

lui était donné comme des opinions, « il me fallait entreprendre sérieusement une fois en ma vie de me défaire de toutes les opinions que j'avais reçues jusqu'alors en ma créance, et commencer tout de nouveau dès les fondements, si je voulais établir quelque chose de ferme »¹⁸¹. Pour être plus claire, la prise de conscience de la substance permet au sujet d'adopter une personnalité, d'avoir les engagements, d'être soi-même ou encore de prendre la forme du *Dasein*. La substance chez Descartes est la conscience que nous avons de nous-même de manière permanente. Chez Ricœur¹⁸², l'Identité à soi signifie l'Immutabilité ou encore l'invariabilité. Chez Heidegger, l'Identité apparaît chez Towa comme ce qui est propre à quelque chose, ce qui est mien, c'est le soi-même. En tant que tel, Senghor délimite l'Identité à la prise de conscience des capacités propre à des peuples ou des étants. La culture ici est l'élément Ipsé qui apparaît à nous comme l'Identité de l'humanité ou du monde. Bien que nous soyons dans la recherche ou dans le discours, ou le langage, l'Identité s'impose à nous comme notre culture propre. Invariablement, le sujet est appelé à s'assumer en tant qu'il s'engage et en même temps, « con-voque » la conscience de soi dans le but de permettre à ceux que le *Dasein* a une fin en soi et se propulse vers le développement.

En définitive, la question de l'Identité se pose chez Martin Heidegger comme l'Être d'un étant qui va à l'encontre de soi-même. C'est donc un mode d'être du *Dasein* qui s'assume, qui s'engage, qui se propulse dans l'espace et dans le temps, qui convoque aussi sa conscience. Il peut aussi être ce que Ricœur appelle l'Ipsé ; et prend principalement deux orientations : l'Identité numérique qui est ce qui donne la forme d'une chose, c'est la mienneté. Pour être plus clair, l'Identité numérique est la relation qu'un individu entretient avec lui-même et non avec aucun autre tout au long de son existence. Ici, l'Identité numérique exclut qu'un individu ressemble à un autre, mais, en tout temps, ni, en tout lieu, n'exclut pas qu'un individu change de comportement au cours du temps. Le « moi » est par conséquent l'Identité par excellence. Faire référence au « moi », c'est donner avec Ricœur, Towa, Senghor, Njoh-Mouelle, et Descartes le sens de l'Identité qualitative, qui, est celle qui répond à la question « qui suis-je ? » ou encore, « qu'est-ce qui me distingue ? », « quel est mon genre ? », voire, « A quoi ressemble mon identification ? ». Ces questions, à la fin, nous amènent à nous questionner sur le sens que prend

¹⁸¹ *Idem.*

¹⁸² P. Ricœur, *Op. Cit.*

l'Être, quand nous savons que l'Identité, bien qu'il vise le « moi », peut prendre plusieurs formes en tant qu'il se prend en charge.

3- Le Dasein et le monde

Ici, nous allons nous attarder avec Martin Heidegger dans la recherche ontologique de l'Identité. Tout d'abord, le terme monde pourrait convenir conceptuellement comme l'univers, comme la création connue et inconnue de Dieu, comme l'ensemble de la galaxie bref, de l'univers, or, pour lui, le terme :

Monde » est employé comme un concept ontique qui signifie alors le tout de l'étant qui peut être sous-la-main à l'intérieur du monde. « Monde » fonctionne comme terme ontologique signifie l'être de l'étant nommé sous. « Monde » peut alors très bien devenir le titre d'une région embrassant une multiplicité d'étants ; dans l'expression : le « monde » du mathématicien, par exemple, le monde signifie la région des objets possibles de la mathématique. « Monde » peut être encore une fois compris dans un sens ontique. Il ne désigne plus, à présent, l'étant que le Dasein n'est essentiellement pas et qui peut faire rencontre intramondaine, mais ce « ou » un Dasein factice « vit » en tant que tel... « Monde », enfin désigne le concept ontologico-existential de la médiocrité, la mondanéité est elle-même modifiable selon le tout structurel à chaque fois propres à des « mondes » particuliers, mais elle implique l'a priori de la mondanéité en général¹⁸³.

Le rapport du *Dasein* au monde réside sur le fait que le *Dasein* vit déjà dans le monde. Par-là, nous voulons montrer que le *Dasein* ou encore, l'Être pour qui nous sommes à chaque-fois se retrouve être dans un environnement comme un outil factice. L'Être-là-dans-le-monde, c'est affirmer son existence à travers le monde, c'est exprimer son existence en tant que sujet humain. Dans cet ordre d'idée, le monde est le lieu où le sujet humain est l'Être-jeté, l'Être abandonné à soi-même pour mener son existence d'où son angoisse, c'est-à-dire, son caractère retissent vis-à-vis de la réalité. Dans ledit monde, le *Dasein*, à partir de la liberté qu'il a à s'exprimer, peut tout de même décider de refaire le monde à ses désirs, c'est-à-dire, d'améliorer son environnement sans pouvoir être influencé par quelque chose d'extérieur. On se rend donc compte à l'évidence que le *Dasein* qu'est le monde existentiel renferme l'Identité dans sa généralité. Tout d'abord, nous pouvons saisir l'Identité comme quelque chose d'égal à une autre, comme ce qui est équivalent or, il existe tout autre que le concept d'Identité obéit déjà à ce qui est porté sous-la-main, de ce qui est observable, maniable et scientifiquement étudiable. C'est donc ce qui est porté sous la main à l'intérieur du monde. Il s'agit ici objectivement des objets, des modes d'êtres des étants. Cependant, comment à partir de l'Identité nous pouvons trouver ou

¹⁸³ M. Heidegger, *Op cit.*, p.171.

donner un sens à l'Être ? Autrement dit, le concept d'Identité n'embrasse-t-il pas fondamentalement l'Être ? Si tant est que nous venons de voir que l'Identité, c'est la mienneté qui ne se confond pas au tout, comment des lors penser une séparation entre l'Identité et l'Être ?

II- L'ÊTRE-LE-LA

1- L'Identité de l'existence humaine

Par rapport à l'étantité du Dasein, nous pouvons voir le problème de l'Identité à travers la mort. Mourir, c'est perdre l'être-du-là. Car,

Le passage ne-plus-être-là, hôte justement au Dasein la possibilité d'expérimenter ce passage et de le comprendre avant qu'il expérimente des autres avec la totalité qu'il atteint dans la mort est lui aussi un-ne-plus-être-là au sens d'un ne-plus-être-au-monde. Mourir, cela ne signifie-t-il pas quitter le monde, perdre l'être-au-monde ? Néanmoins, le ne-plus-être-au-monde du mort, si on le comprend de manière extrême, est un être au sens de l'être sans plus –sous-la-main d'une chose corporelle qui fait rencontre. Dans mourir des autres peuvent être expérimenté le remarquable phénomène d'être qui se laisse déterminer comme virage d'un étant du mode d'être du Dasein (ou de la vie) ou ne-plus-être-là. La fin de l'étant comme Dasein est le commencement de cet étant comme sous la main¹⁸⁴.

Car « ce qui n'est plus que sous-la-main est « davantage » qu'une chose matérielle inerte. Ce qui fait rencontre avec cet étant, c'est de l'in-animé en ce sens qu'il a perdu la vie »¹⁸⁵.

Par rapport à la problématique de l'identité des étants, nous dirons, avec Martin Heidegger, que l'être- au-monde signifie aussi « l'Être- à », c'est- à- dire ce qui met en relief deux modes d'êtres-au-monde. Il se conçoit comme un « être –dans », c'est encore ce qui nomme le mode d'être d'un étant. Par exemple, Martin Heidegger pense que si nous disons que, l'eau « dans » le verre, le vêtement « dans » l'armoire. Les modes d'être d'un étant se constituent soit dans le même temps, soit dans le même espace ou le même lieu, et c'est ce qui justifie l'idée de d'Identité de cet être. Donc eau et verre puis vêtement et armoire sont tous deux de la même façon ou identique dans le même espace en un même lieu. Pour l'auteur *d'Être et Temps*, cette relation d'être peut être prolongée suivant que nous le voulons. A titre illustratif, nous pouvons voir dans son ouvrage¹⁸⁶que pour déterminer l'idée de l'existence humaine dans le monde, il faut montrer l'impact du monde dans l'espace-temps. Pour Heidegger, il faut exemplifier que le banc est « dans » la salle de cours, la salle de cours de l'université, l'université « dans » la ville, la ville « dans » la région, la région « dans » le pays, le pays « dans » le monde. Donc le banc est « dans » un espace mondial et se pose comme identique à soi-même dans ce lieu précis. Pour

¹⁸⁴ M. Heidegger, *Op.cit.* p.32.

¹⁸⁵ *Idem.*

¹⁸⁶ *Idem.*

ainsi dire, l'idée de l'existence et du monde que nous venons de déterminer sont pour Martin Heidegger « divers étants dont on peut ainsi déterminer l'être-l'un- « dans » - l'autre ont tous le même et unique mode d'être de l'être-sous- la main compris en tant que le Dasein et en même temps, en tant que choses survenant « à l'intérieur » du monde » et identique à soi. Comment dès lors recourir à l'Identité en tant que Dasein singulier ?

2- La singularité de l'existence humaine

Dévoiler ou encore, définir ou même, clarifier un terme, c'est déjà prendre conscience de son obscurcissement, de la difficulté à le saisir et enfin, le dévoiler, le clarifier et le mettre en lumière, exposer sa clarté. C'est pour enfin dire qu'on ne met en lumière que ce qui est obscurci, que ce qui est voilé ou encore ce qui n'est pas clair de par l'entendement. Lorsqu'on dit par exemple que l'être est, en effet, l'on aurait déjà exprimé l'étroitesse de l'être avant de dire ce qu'il est. L'être en tant que ce qui est se laisse déjà transparaître avant de tendre à une signification. L'Être est par ricochet la même chose que l'Un tout simplement car l'Être qui est, l'est d'abord de façon substantiel avant de prétendre se définir. Pour le philosophe Allemand, « : l'« être » est le concept le plus universel et le plus vide. En tant que tel, il répugne à toute tentative de définition. Du reste, ce concept le plus universel, donc indéfinissable, n'a même pas besoin de définition. Chacun l'utilise constamment en comprenant très bien ce qu'il entend par là »¹⁸⁷. Pour être plus clair, Heidegger qui fait un procès à ces prédécesseurs par rapport à la question de l'être, a longtemps été mis dans l'oubli au détriment de l'étant. Pour ce faire, le concept d'être devient le plus universel et le plus vide ; c'est-à-dire celui qui renseigne sur tout et qui donne toute la précision subjectiviste à l'entendement humain. La philosophie, aujourd'hui, principalement l'ontologie va de ce fait viser non seulement à saisir l'Être, mais aussi, à tenter de donner une signification à cet Etre. Aujourd'hui, chacun l'utilise sans trop se soucier de son usage, dans le 'je suis' par exemple, chacun dit autant ce qu'il est avant de dire 'suis' qui est le verbe être conjugué à la première personne du singulier.

Pour Descartes¹⁸⁸, cette auto connaissance n'est que substantielle et permet à partir de la prise de connaissance de notre-être- dans-le-monde de saisir réellement le « est ». La connaissance du sujet humain va du fait que l'homme prend conscience qu'il est une substance

¹⁸⁷ M. Heidegger, *Op. Cit.*, p..25.

¹⁸⁸ *Ibidem*, p.66.

pensante. Ici, le sujet est d'abord subjectivé à partir de l'essence avant d'être objectivé. Pour ce faire, il affirme que l'Être : « *requiert une transparence appropriée* »¹⁸⁹. L'Être n'est donc pas le fait d'être de telle sorte que chacun puisse le comprendre à sa guise. Le concept d'Etre a par conséquent besoin d'une explication singulière. Voir l'Être dans sa singularité, c'est donc questionner l'Être or,

*Le questionner est un chercher connaissant de l'étant en son « être-que » et son « être-ainsi ». Le chercher connaissant peut devenir « recherche », en tant que détermination qui libère ce qui est en question le questionner a, en tant que tel, quelque chose dont s'enquiert : son questionner. Mais s'enquérir de... est d'une certaine manière s'enquérir auprès de...au questionner, outre le questionné appartient donc à l'interrogé*¹⁹⁰.

Ici, à partir de la science de l'Être ou l'ontologie, il est évident de dire que la question ontologique de l'Être donne à exprimer ce qu'est la signification de l'Être. Parler de l'Être, c'est aller vers son questionner, vers son interroger pour que celui-ci à son tour puisse être dévoilé. A cet effet, comment se déploie l'Être que le questionner dévoile phénoménologiquement ? Le déploiement de l'Être s'étend jusque vers la recherche du questionner. Il est question de montrer avec Martin Heidegger ici que le sens de la question de l'Être se pose ainsi qu'il est à la fois le questionner vers quelque chose d'incertain, d'inconnu, de non spécifique. Ce questionné nous donne ou encore nous permet de nous étendre autant que ce peu vers la compréhension clarifiée et claire de la question du Chercher, en suite cette élaboration de la question de l'Être nous conduira à un questionner vers... par ailleurs, la question vers quelque chose nous conduira à une découverte phénoménologique d'un aspect de l'Être ou d'un questionné. Cet aspect vers... peut être soit de la forme, soit du genre, soit de la nature. A ces propos, Aristote¹⁹¹ pense que le questionner peut donner lieu à la découverte du principe qui lui-même s'établit comme le point de départ du mouvement, ou comme le point de départ de chaque chose ou encore comme l'élément premier de la génération ; ce vers... peut aussi être pour lui le point de départ de la connaissance.

Pour ce philosophe classique, l'Être peut donc prendre plusieurs sens à partir du fait que le questionner de l'Être étudie l'Être en tant qu'être. A cet effet, Aristote pense qu'il existe plusieurs sens de l'Être à savoir, l'Être par accident, ce qui signifie que la notion de l'Être est *a priori* donnée comme quelque chose de naturelle, comme quelque chose qui s'impose à nous.

¹⁸⁹ *Ibidem*, p.27.

¹⁹⁰ *Idem*.

¹⁹¹ Aristote, *La Métaphysique*, Livre 4, 5,7 à 12, Traduction de Jules Barthélemy-Saint-Hilaire, Paris, Ladrangé, 1838 et Livre 1 à 6, Traduction Alexis Perron, 1840, Numérisé par Philippe Remade, Nouvelle édition numérique, 2008.

L'Être comme vrai ou encore l'Être comme ce qui est en adéquation entre nos sens et notre raison. La véracité de l'Être s'impose alors ici comme le *cogito Cartésien* ; l'Être comme catégorie à partir de la prise en compte de ce qu'il est. Substantiellement, l'Être ne saurait avoir les mêmes catégories ou même les mêmes attributs parce que chaque être est différent à partir de sa singularité. Toujours qu'il soit unitairement appelé Etre, l'Être ne saurait donc être le même qu'un autre. Par exemple, dans un manguier, nous pouvons avoir le même feuillage qui rentre dans la conception de l'Être, mais à côté de cela, il en est autre que chaque feuille de ce même manguier est différente des autres à partir du même principe d'Etre.

3- L'authenticité de l'Être-Le-là

L'évidence de l'Être apparaît alors comme une preuve ontologique de la question de l'Être chez Martin Heidegger en ce sens que l'« être » apparaît comme ce qui laisse transparaître l'Être. Dans ce sens, les sciences humaines contemporaines doivent selon nous avoir pour repère l'exigence de l'analytique de la question de l'Être en tant qu'Etre, cet être peut encore être appelé la substance¹⁹² et ne demande à être ni dégradé, ni pris au sens de l'étant. C'est par exemple dans cette logique que René Descartes, pense l'Être comme la « raison »¹⁹³ ou le « bon sens »¹⁹⁴. Et que pour tout, « l'être n'est qu'une substance dont l'essence n'est que de penser »¹⁹⁵. Dans le sillage de notre recherche, nous voulons montrer à la suite de Heidegger que l'Être n'est pas un étant tel que l'appréhende certains penseurs en sciences humaines contemporaines, par l'Être, le discours et les sciences que nous appliquons, nous permettrons de ne pas dénaturer le langage et la science. Alors, comme l'affirme Descartes, une fois l'Être se trouve comme le « est » qui ne demande qu'à être pensé, il devient obscur et évident quant à la saisie. La question de l'Être se pose donc comme un impératif a priori qui n'a besoin d'aucun étant que lui-même pour être connu.

L'Être peut alors devenir, l'universalité de l'Être, l'Être comme le plus évident (le moins réfutable) et l'Être est indéfinissable nous amène à constater que dans le champ des recherches scientifiques, la question de l'Être reste aujourd'hui d'actualité car, l'objet de toute la philosophie est de saisir l'Être qui, déjà, se perçoit dans l'esprit humain comme une connaissance évidente ou

¹⁹² Ici, Heidegger situe la pensée de la présence à deux niveaux : tout d'abord, il parle de la physis et, ensuite, de l'Ousia. L'Ousia ici se situe l'histoire de l'être et nous laisse entendre une conception Onto-Théo-logique de la métaphysique pensée comme à la fois la différence et l'Identité.

¹⁹³ R. Descartes, *Op. Cit.*

¹⁹⁴ *Idem.*

¹⁹⁵ *Ibidem*, p.66.

dont on ne peut remettre en cause ni encore dont on ne peut douter de l'existence. La question de l'Être, devient une urgence de pensée et de prise en considération de telle sorte que sa connaissance soit le point de départ de tout projet scientifique. Parlant de projet scientifique, il est urgent de dire avec Heidegger que l'Être s'étend à l'Identité. Cela dit, la question de l'étant chez Heidegger se pose en quelque sorte comme quelque chose, ce quelque chose, est un objet matériel et se distingue des autres à partir de la mêmeté. C'est ainsi que l'Identité se posant comme une recherche à saisir, la question de l'Identité est donc la référence de celle de l'étant qui, d'ailleurs, doit être le contenu de la recherche de certaines sciences humaines, telles que l'épistémologie, la philosophie politique voire la sociologie et l'histoire, pour ne citer que ces cas. A la question « pourquoi donc y-a-t-il l'étant et non pas plutôt rien ? »¹⁹⁶. Le philosophe Allemand recadre la démarche de certaines sciences à saisir l'étant des choses, à le distinguer de rien, par conséquent, en le spécifiant, et, enfin, à envisager son développement. Dans ce sens, il revient alors à nous de spécifier, avec Martin Heidegger, d'une part, ce qu'est l'étant, et, d'autres parts, de montrer son rapport à l'Identité.

III- LE SENS DE L'ÊTRE

1- Du non-être de l'Être

La question du non-être, nous l'avons dit, se pose au crépuscule de la découverte de la non nécessité de recherche de ce qui est le non être, mais plutôt, de la recherche de ce que sont les étants qui sont les différentes perceptions de l'Être. A l'entame, de la lecture du livre qui attire le plus notre attention, Heidegger souligne déjà que le non-être a longtemps été exploré en lieu et place de l'être, donc, les étants. Pour ce faire, les philosophes Antiques ont caractérisé l'Être selon qu'elle soit une chose matérielle, calculable et objectivable. Par exemple, dans la recherche des principes, qui, pour Heidegger, sont des préjugés, l'Être « L' « Etre » est le concept « le plus universel »¹⁹⁷ en d'autres termes, la question de l'Être est ce qui est ou qui doit être comprise dans le sens du principe le plus absolu. Ajoute-il, « Une compréhension de l'Être est toujours déjà comprise dans tout ce que l'on saisit de l'étant »¹⁹⁸. C'est ce qui fait d'ailleurs dire plutôt à

¹⁹⁶ M. Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, traduit de l'Allemand et présenté par Gilbert Kahn, Galimard, 1967, p.09.

¹⁹⁷ M. Heidegger, *Etre et Temps*, traduction française par Emmanuel Martineau, Edition numérique hors-commerce, 1985, parution originale, 1927, Annales de la phénoménologie et de la recherche phénoménologique d'Edmund Husserl, Tome VIII, p.25.

¹⁹⁸ *Idem*.

Anaximène¹⁹⁹ que l'Être est le principe matriciel par lequel tout est fondé, Anaxagore²⁰⁰, pour lui, convoquant le Nous, c'est-à-dire, l'Être, le souffle qui jalonne tout être étant et enfin Parménide²⁰¹ qui voit en l'Être la vérité, le dévoilement de la connaissance. C'est la raison pour laquelle, l'Être n'est plus quelque chose à chercher ou à rechercher, parce qu'il est déjà dans sa forme la plus formelle. C'est ce qui est toujours là, présent en nous. Autant les Anciens pouvaient observer l'Être à travers l'eau, l'air, ou même les quatre éléments, leurs finalités concluaient quelque chose de connu, de matérialisable ou à tout moment, nous pouvons être toujours en contact. De même l'Être chez Platon, qui se conçoit comme l'abîme, ou chez Aristote, l'Être est la substance qui donne acte à la matière, relevons que ces caractéristiques ne sont que des essences au sens pure du terme. Ainsi, de tout ce que nous pouvons donc saisir de l'Être, nous observerons avec les Anciens qu'on pouvait déjà saisir l'Être. Dans ce mouvement d'Idée, l'Être c'est donc nous-mêmes, c'est l'objet que nous avons, le souffle que nous inspirons, l'eau que nous utilisons et bien d'autres qui pour Heidegger ne sont pas ni ne répondent à la question même de l'ontologie de l'Être car, « Lorsque l'on dit par conséquent, que l'« Être » est le concept le plus universel, cela ne peut pas vouloir dire qu'il est le plus clair, celui qui a le moins d'élucidation supplémentaire. Bien plutôt le concept d'« Être » est-il le plus obscur »²⁰². avec l'auteur, nous pensons que l'Être, conçu comme quelque chose d'universel, ne renseigne pas toujours sur ce qu'est ce quelque chose. Par exemple, lorsqu'on dit d'un objet qu'il est universel, cela signifie qu'il est partout or, être partout nous parviendra à n'être nulle part. Comment dès lors est-il envisageable qu'un objet physique, saisissable, palpable et matériel soit tenu pour quelque chose d'universel ? À cette question nous pourrions donc aboutir avec Heidegger qu'il ne s'agit que du non-être de l'Être car l'être ne peut être tenu ainsi. En plus de son universalité, l'être s'affirme en tant que non-être en ce sens que « Le concept d'« Être » est indéfinissable. C'est ce que l'on concluait de son universalité »²⁰³. C'est dans ce but que, pour eux, le concept d'être est la conclusion de ce que l'être ne peut se définir par ce qu'il apparaît à nous sous plusieurs formes et sous plusieurs espaces géographiques. La multiplicité du principe rendrait donc indéfinissable ce qu'il est dans son essence. Or, l'Être n'est ni ce qui se conçoit

¹⁹⁹ Anaximène est un philosophe Grec né vers 585 av. j-C, à Milet. Sa pensée s'est le plus développée dans l'Ecole Ionienne

²⁰⁰ Anaxagore dit, de Clazomènes serait né vers 500 av JC.

²⁰¹ Philosophe Grec, Parménide est un présocratique et pythagoricien.

²⁰² M. Heidegger, *Op.cit.*, p.26.

²⁰³ *Idem.*

matériellement, ni ce qui a une couleur et que l'on peut en conclure de la nature, ni moins encore ce que nous pouvons trouver de manière multiple dans des espaces différents comme l'eau par exemple. Au demeurant, Heidegger affirme que « L'indefinissabilité de l'être ne dispense point de la question de son sens, mais précisément, elle l'exige »²⁰⁴. Ici, la question de l'Être, plus que tout, a besoin que son sens soit éclairci et non qu'il soit présenté car la nature d'une chose demande sa qualité. En plus de ce qui vient d'être dit, Heidegger, souligne que « Invoquer l'« évidence » dans le domaine des concepts philosophiques fondamentaux, et même à propos du concept d'« être », est un procédé douteux ». Finalement, la connaissance évidente de la forme de l'étant est un mauvais procédé pour prétendre connaître ce que c'est que l'Être. Donc, l'Être dans ce sens est l'étant.

2- L'être comme dévoilement

De ce fait, il est important de souligner que dans la recherche aujourd'hui, tout le sens de l'Être réside en ce sens que « Nous-nous mouvons toujours déjà dans une compréhension de l'Être »²⁰⁵. Autrement dit, pour Martin Heidegger,

*Nous ne savons pas ce qu'« Etre » signifie. Mais pour peu que nous demandions : « qu'est-ce que l'Être ? », nous-nous tenons dans une compréhension du « est », sans que nous puissions fixer conceptuellement ce que l'« est » signifie. Nous ne connaissons même pas l'horizon à partir duquel nous devrions saisir et fixer le sens*²⁰⁶.

Martin Heidegger tente de nous clarifier à partir du questionner du « est » l'essence de cet Être qui réside en lui-même. L'essence, nous entendons objectivement par là quelque chose de substantielle, c'est la mamelle nourricière, c'est ce qui donne acte à quelque chose, c'est l'archè ou le fondement. L'essence, dans ce sens, n'est pas loin de l'ontologie ou de la question fondamentale de *l'Esse*. L'essence contribue à déterminer la cause et la fin de quelque chose ou d'un Être. René Descartes, recherchant l'essence de son être pense que :

Si j'eusse seulement cessé de penser, encore que de tout le reste de ce que je n'avais jamais imaginé eut été vrai, je n'avais aucune raison de croire que j'eusse été : je connus de là que j'étais une substance donc toute l'essence ou la nature n'est que de penser, et qui, pour être, n'a besoin d'aucun lieu, ni ne dépend d'aucune chose matérielle. En sorte que ce moi, c'est-à-dire l'âme par laquelle je suis ce que je suis, est entièrement distinct du corps, et qu'elle est

²⁰⁴ *Idem.*

²⁰⁵ *Op. Cit.*, p.26.

²⁰⁶ *Idem.*

*plus aisé à connaître que lui, et qu'encore qu'il ne fut point, elle ne laisserait pas d'Être tout ce qu'elle est*²⁰⁷.

Descartes, à travers cette heuristique de la découverte de l'essence de la mienneté, nous amène à penser que l'essence ne se trouve que dans la peau du sujet pensant. Le « est » ici est le même que le « moi » ainsi que le « je », dans cette recherche, Descartes ne songe pas d'abord à saisir l'élément matériel qu'il aperçoit si distinctement comme essence de son être – dans-le-monde, mais, il va plus loin dans l'étroitesse de son être pour aboutir à la conclusion selon laquelle l'essence de l'homme et même de l'Être réside dans une substance dont l'effort n'est que de penser. Ajoute-t-il, cette pensée de l'Être n'a besoin de rien d'autre que d'être pensée, aucune donnée matérielle n'accède donc pour lui à l'essence des choses. Dans la recherche en science humaine aujourd'hui, il est question avec Martin Heidegger de montrer principalement ce qu'est l'essence ou l'Être des choses distinctement de la connaissance des choses matérielles. Comment dès lors aboutir à la seule connaissance des choses si l'objet et la finalité de nos recherches scientifiques se détournent de l'esprit qu'est bien entendu la partie intelligible des choses ? A cette question, nous verrons une fois de plus que l'homme se retrouve à nouveau face à l'histoire ancienne, face aux problématiques traitées dans les siècles passés à savoir la question de l'oubli de l'Être. Pour nous, les sciences en général et les sciences humaines en particulier doivent premièrement rechercher l'essence qui fonde les choses, savoir quel est le sens que l'Être de leurs connaissances prend avant de tenter, une supposée ou réelle élaboration des sciences dites humaines. La connaissance de ce que les choses sont ce qu'elles sont nous permettra aujourd'hui de donner un poids à nos recherches et de garder leurs authenticités. Car, disons-le, en science, « le premier pas philosophique dans la compréhension du problème de l'Être consiste à ne pas « raconter d'histoire », c'est –à-dire à ne pas déterminer l'étant »²⁰⁸. Chez Platon²⁰⁹ par exemple, il Ya lieu de dire que l'élaboration des sciences de l'homme permet à ce que nous puissions saisir de manière intégrale l'Être fondamental tout d'abord, ensuite, que nous donnons un sens au contenu de cet Être pour précisément dire ce que peut devenir l'Être à étudier ou à comprendre. Ici, « l'être constitue le questionner et où, être veut dire être de l'étant, c'est l'étant lui-même qui

²⁰⁷ R. Descartes, *Discours de la méthode*, par André Robinet, Sorbonne, Nouveaux Classiques Larousse, Librairie Larousse, 1637, p.66.

²⁰⁸ M. Heidegger, *Op. Cit.*, p.27.

²⁰⁹ Platon, *Le Sophiste*, traduction, notices et notes par Emile Chambry, Collection Philosophie, Volume 5 : Version 1.01. La Bibliothèque électronique du Québec.

apparaît comme l'interrogé de la question de l'être »²¹⁰. Dans ce sens, l'Être est quelque chose à découvrir, à connaître et à questionner ce qui se présente à nous sous la forme de la manifestation. La recherche de la question de l'Être se pose en deux sens, l'un est matériel et l'autre immatériel. Quant à l'Être matériel, il s'agit de parler de l'expérience objective qui nous met en relation directe avec le monde ou l'objet. C'est donc l'étant ; cette expérience objective coïncide avec l'étant intégrale que nous expérimentons puisqu'il nous est directement donné à travers nos sens. De l'autre côté, il y a l'Être immatériel qui se pose comme un élément immatériel, non perceptible par le sens ou subjectif, c'est par elle que nous prenons conscience de l'existence de l'Être, de notre Identité et du monde qui nous entoure sans pour autant le saisir.

3- L'essence de l'être

Le philosophe Allemand, Martin Heidegger, commence par desceller une différence entre l'Être et le fond de l'Être car pour lui, l'Être n'est pas un étant ; l'Être est ce qui est, tandis que l'étant est ce que nous sommes nous-même ou encore ce qui paraît. L'Être, lui, est la réalité, voire, l'existence car, « l'Être lui-même par rapport auquel le Dasein peut se comporter et se comporte toujours d'une manière ou d'une autre, nous l'appelons existence »²¹¹. L'existence, c'est finalement la manifestation du sens de l'Être à travers le Dasein. Comme nous l'avions dit plus haut, l'existence, c'est le dévoilement de l'étant or, l'étant, lui paraît comme ce qui apparaît, ce que nous touchons, ce que nous sentons ; le sens de l'Être dans cette perspective est donc la description de l'étant, du Dasein, de l'existence. De l'existence. La possibilité d'Etre, nous la concevons ici selon qu'il apparaît à nous. Martin Heidegger, lui-même n'hésite pas d'user le langage pour se faire entendre, de même, l'Être se conçoit comme l'étant d'un verbe. Etre est aussi un auxiliaire de temps et de mode, il permet de former la conjugaison passive à travers les temps composés de certains verbes intransitifs comme venir, entrer, ou encore, mourir. Nous observons avec le philosophe Allemand Heidegger que le verbe être, est un mode d'existence, donc un étant, ou un Dasein et donne à son tour un sens à la question de l'Être. Le sens de la question de l'Être est donc la signification que nous pouvons donner à l'Être. C'est dans ce sens que nous pensons que

La science en générale peut être définie le tout d'une connexion de fondation de proposition vraie. Mais cette définition, pas plus qu'elle n'est complète, ne touche le sens propre de la

²¹⁰ M. Heidegger, p.28.

²¹¹ Ibidem, p.31

*science. Les sciences, en tant que comportement de l'homme, ont le mode d'être de cet étant (l'homme). Cet étant, nous le saisissons terminologiquement comme Dasein*²¹².

Dans le sens de la relation des propositions, nous observons que l'Être est un *Dasein* ou un être-dans-le-monde. Nous-nous apercevons que le verbe être au sein d'un étant est la copule qui permet de former les phrases justes et logiques. De là, il est évident de voir la permanence du Sujet. Grâce à l'Être de l'Être, le sujet devient permanent à telle enseigne qu'il passe de la subjectivité à l'objectivité. Il s'agit en réalité de l'Être-là. Dit autrement, la permanence de l'Être contribue non seulement à l'actualité de l'Être-toujours-là, mais également à sa passivité. S'agissant du verbe être en particulier et l'étant de l'Être en général, Pascal y voit une complexité quant à l'élaboration du sens de l'Être car, dit-il, « on ne peut entreprendre de définir l'être sans tomber dans cette absurdité ; car, on ne peut définir un mot sans commencer par lui-même. C'est, soit qu'on l'exprime, soit qu'on le sous-entende. Donc pour définir l'Être, il faudra ainsi employer le mot défini dans sa définition »²¹³. Pour être plus clair, le concept de l'Être est indéfinissable et pour cela, explique autant le sens de la question de l'Être. L'Être explique ce qu'il est soi-même, autant il se dévoile, autant, il est déjà-là. De là, nous ne saurons vraiment pas de manière factuelle déterminer une connaissance de l'Être si ce n'est à partir de l'Être même. Pour Heidegger, l'étude de l'Être dans l'optique de la recherche du sens de l'Être s'impose alors comme une science. Car alors, « la science en général peut être définie le tout d'une connexion de fondation de proposition vraies. Mais cette définition, pas plus qu'elle n'est complète, ne touche le sens propre de la science »²¹⁴.

Le sens de l'Être se dévoile comme une définition ou comme une clarification du terme, il est question de prendre conscience de l'obscurcissement de l'Être et du dévoilement du sens de l'Être. Car, « son existence consiste bien plutôt en ceci qu'il a à chaque fois à l'être en tant que sien »²¹⁵. Le sens de l'Être est qu'il est toujours sien. C'est la sienneté ou son classiquement en tant que Dasein. D'autant plus que « le Dasein se conçoit toujours soi-même à partir de son existence, d'une possibilité de lui-même d'être lui-même ou de ne pas être lui-même »²¹⁶. C'est pour enfin dire qu'on ne met en lumière que ce qui est obscurci, voilé. Or, le concept d'Être lui-même semble se laisser dévoiler tout seul, il se laisse voir ou encore, il est lui-même clarification

²¹² M. Towa, *Op. Cit.*, p. 31.

²¹³ B. Pascal, *Oeuvres complètes*, Arvensa, p.169.

²¹⁴ M. Heidegger, *Op. Cit.*, p.31.

²¹⁵ *Idem.*

²¹⁶ *Idem.*

de son idée propre. Lorsqu'on dit par exemple que l'Être est, en effet, l'on aurait déjà exprimé tout le sens de l'Être ou de l'être de l'être avant de dire ce qu'il est, l'Être est d'abord de façon substantiel avant de prétendre se définir. Lorsqu'on dit par exemple que « l'être est », en effet, l'on aurait déjà exprimé l'être de l'être avant de dire ce qu'il est. L'Être en tant que ce qui est se laisse déjà transparaître avant de tendre à une signification. L'Être est, dans la mesure du sens de l'Être la même chose que l'étant, car, l'Être est de façon substantiel avant de s'identifier qualitativement. Pour le philosophe Allemand, « l'être » est le concept le plus universel et le plus vide »²¹⁷, en tant que tel, « il répugne à toute tentative de définition »²¹⁸. Ici, le sens de la question de l'Être apparaît comme l'Identité de l'être en tant qu'il est être.

²¹⁷ *Ibidem*, p.30.

²¹⁸ *Ibidem*, p.25.

**DEUXIÈME PARTIE : MIENNETÉ ET IPSÉITÉ CHEZ MARTIN
HEIDEGGER**

Cette deuxième partie de notre travail d'analyse, est le moment crucial de voir avec Martin Heidegger, que la question de l'Identité est aujourd'hui d'une actualité forte, elle révèle la propriété même de l'Être sous-la-main. Particulièrement, nous nous intéressons à l'approche et à la conception heideggérienne de l'Ipséité. Pour lui, « De toute évidence, seulement pour autant qu'il est lui-même cet Être en ces possibilités essentielles, seulement pour autant que je suis à chaque fois cet étant »²¹⁹. Heidegger veut, à partir de cette allocution, nous montrer que l'Identité réside dans le soi-même. Des lors, qu'en sera-t-il de l'Être toujours changeant ? Notre besoin est de savoir comment se conçoit l'Identité aujourd'hui. L'Être toujours en mouvement est-il le même et conserve-t-il la même Identité que l'Être-même, toujours authentique ? Comment envisageons-nous l'avancée de la science aujourd'hui ? Notamment celle de la métaphysique à partir de la prise en considération de la question de l'Identité ? L'Identité ou la découverte de soi-même pourrait-elle contribuer à la recherche de la question ontologique du sens de l'Être ? Peut-on voir aujourd'hui la pertinence de la question du sens de l'Être sans prendre en compte celle de l'Identité ? La lecture sur la réflexion de Heidegger pourrait-elle totalement contribuer à découvrir la question ontologique ? Répondre à toutes ces questions consistera pour nous de parvenir avec le philosophe allemand à dénicher trois champs de réflexions. Tout d'abord, nous examinerons la problématique de la mienneté et de l'Ipséité chez Heidegger où nous montrerons l'impact de l'Identité sur la question de l'Être. Ensuite, nous attacherons au prix de notre recherche la question de la corporéité de l'Être dans laquelle, nous tenterons de montrer comment l'Identité se dévoile dans le sujet ou le *Dasein* authentique et, enfin, nous analyserons les questions d'Identité, Être et souci dans lesquelles, nous tacherons de présenter le rapprochement et l'Identité à être dans-le-monde en tant qu'Être-jeté.

²¹⁹ M. Heidegger, *Être et Temps*, traduction française par Emmanuel Martineau, Edition numérique hors-commerce, 1985, parution originale, 1927, Annales de la phénoménologie et de la recherche phénoménologique d'Edmund Husserl, Tome VIII, p.246.

CHAPITRE IV : LA MIENNETÉ ET LA CORPOREITE CHEZ MARTIN HEIDEGGER

Dans ce chapitre, portant sur la Mienneté et l'Ipséité, nous essayerons un tant soit peu et autant que faire ce peu, de décrire tout d'abord que l'Identité du *Dasein* aboutit à la mienneté. Ensuite, nous présenterons la question du même à travers celle de l'Ipséité, et, enfin, nous aborderons la question du rapport existentiel entre Mienneté et Ipséité.

I- LA MIENNETÉ COMME SINGULARITÉ

1- L'Étantité du *Dasein*

L'étude de cette partie, nous amène tout droit à ouvrir l'accès à la phénoménologie de ce que nous sommes nous-même. Il s'agit de clarifier avec objectivité que, le *Dasein*, est ce que nous sommes en tant que sujet normalement constitué ; c'est-à-dire, en tant que sujet possédant le corps et l'âme. Ce que nous percevons nous-même, est la réponse heideggérienne du qui du *Dasein*. Le *Dasein* en son qui, tel que questionné, recherche la réponse qui pourra nous amener à ne plus observer la pluri-dimension de l'homme connaissant sa perception complexe au quotidien. D'une part, nous percevons l'homme en tant qu'il peut s'identifier et que nous pouvons distinguer des autres au quotidien. Par ailleurs, l'homme se présente en nous, comme cette diversité d'outils dans l'espace et dans le temps de tel sorte que la connaissance devient ambiguë ; dans un temps, il est une chose et en est une autre dans un autre temps. C'est cette diversité de la perception de l'homme qui nous amène à questionner la singularité de son étantité. Toutefois, il n'est pas à omettre avec Heidegger que « Le *Dasein* est un étant que je suis à chaque fois moi-même, son être est mien »²²⁰ ; ici, le philosophe allemand montre que le *Dasein*, est notre représentation propre, c'est également la définition, le regard social, l'état que nous-nous donnons nous-mêmes. C'est un regard regardé vers nous-mêmes, une appréciation appréciée de nous-mêmes. Notre étantité est ce sans quoi nous ne pouvons être nous-même. Ce sans quoi nous ne pouvons-nous définir, ce sans quoi la société ne peut nous identifier.

A partir de ce constat, nous pouvons dégager la différence ontologique qui existe entre nous et l'autre. L'éstantité du *Dasein*, se comprend en ce sens que l'on ne puisse pas prendre l'homme au sens du concept. Le concept d'Homme, renvoie certes à l'individu qui n'est pas un objet ou

²²⁰ M. Heidegger, *Op.cit.*, p.106.

une chose au sens strict du terme, mais plutôt, à l'humanité. Ici, l'homme, à partir de ce qui définit son élanité, sa singularité singulière ; pour dire autrement, l'Identité de l'homme est à être soi-même. Dans l'expérience de la fraternité, l'Identité de l'élanité se définit sous le prisme de la singularité, de la particularité. Chaque Etre dans notre sillage est alors particulier. C'est comme pour dire avec Heidegger que, l'élanité se conçoit en ce sens que « C'est à chaque fois un je qui est cet élan, et non pas un autrui »²²¹.

Entre autrui et nous, il se dégage une différence sous plusieurs formes. Tout d'abord, la société nous distingue différemment à partir de notre physiologie, de notre comportement, et, de notre capacité à mouvementer. En plus, la société nous donne des noms qui nous distinguent et qui font chacun d'entre nous, notre Identité. Ainsi, l'élanité du *Dasein* trouve sa réponse lorsqu'Heidegger pense que « La question qui ? Puise sa réponse dans le je lui-même, dans le « sujet », le « soi-même »²²². En d'autres mots, le questionnement du qui de l'élanité du *Dasein* n'est rien d'autre que l'atteinte, ou, la découverte du sujet qui pense ou qui questionne. C'est l'homme en tant que personne individuée, en tant que sujet qui pense et qui se pense. En tant que sujet pensant, Heidegger pense que « Le qui est ce qui se maintient identique dans le changement des comportements et des vécus, et qui se rapporte alors à cette multiplicité »²²³. En évoquant la question du qui, il est important de spécifier ce qu'est l'Identité même du qui par rapport à la compréhension de l'élanité du *Dasein*. En effet, l'adverbe « qui » renvoie à l'identification d'une personne, et non d'une chose, d'un lieu, ou d'un animal. Heidegger emploie de ce fait le « qui » en connaissant clairement la nature de la réponse à avoir. Le qui, avec Heidegger, nous conduit ainsi au dévoilement de l'élanité même du *Dasein*. Car « Le qui est ce qui se maintient identique dans le changement des comportements et des vécus, et qui se rapporte alors à cette multiplicité »²²⁴.

L'Identique, l'élanité, la permanence, le mouvement, voire la multiplicité sont des cadres a priori de l'Identité. Le *Dasein* s'identifie dans la permanence à travers la multiplicité dans l'espace et dans le temps, mais, ontologiquement, demeure sien. C'est pourquoi, « Celui-ci , en tant qu'il reste même dans une altérité multiple, a le caractère du soi-même »²²⁵. Encore une fois,

²²¹ M. Heidegger, *Op.cit.*, p.106.

²²² *Idem.*

²²³ *Idem.*

²²⁴ *Idem.*

²²⁵ *idem.*

le Dasein demeure soi malgré la multiplicité et la diversité de ces tâches, le nous enseignant qui devient par ailleurs le nous papa ou le nous enfant demeure toujours nous malgré la diversité des actes qu'il pose au cours de son existence. En fin de compte, l'étantité du *Dasein* se conçoit en ce sens que le sujet, à la question du « qui » du *Dasein*, qui se solde donc à la connaissance du sujet pensé et qui pense. En plus de cela, ce sujet fait référence à l'immutabilité, à la staticité, et, à la stabilité malgré ses divers changements au cours du temps, il demeure sien.

2- La Mienneté comme Identité de l'existence humaine

A première vue, nous avons toujours avec le philosophe allemand associé l'idée de Mienneté à celle de l'Identité à soi, de soi-même de telle sorte que, tel que le nous se présente, il est symbole de l'existence humaine, car, il n'y a qu'au stade de l'existence que l'Être peut réellement s'identifier en tant que singularité ou en tant que Mienneté. Avec Heidegger, la Mienneté consiste à montrer ou à dévoiler la question double de l'Être. C'est-à-dire, à présenter le concept d'Être-là-avec-quotidien, et, celui de l'Être-là-avec-les-autres. Tout d'abord, il est signifiant de souligner avec l'auteur que

Le monde du Dasein libère par conséquent de l'étant qui n'est pas seulement en général différent de l'outil et des choses, mais qui, de par son mode d'être propre, est lui-même en tant que Dasein « dans » le monde-où il fait en même temps rencontre de manière intramondaine-selon la guise de l'être-au-monde. cet étant n'est ni-sous-la-main ni à-portée-de-la-main, mais comme est le Dasein même qui le libère-lui aussi est Là et Là-avec.²²⁶

Tout compte fait, percevoir l'homme dans un espace-temps précis, nous amène tout d'abord à le situer dans un espace géographique, et, dans un temps précis comme un outil. Par exemple, voir un étudiant signifierait pour nous, percevoir dans un ensemble de personne ayant des rapports au même monde, et, lié par la proximité, revient à identifier ledit étudiant dans un cadre précis du sous-ensemble dans lequel il appartient pour désigner non plus que le fait pour lui d'être étudiant est suffisant pour qu'il soit connu mais plutôt, montrer qu'il s'agisse d'abord de ce que l'Être est lui-même en son être : l'homme.

Le monde de ce que les Êtres sont ce qu'ils sont, n'a pas seulement le rapport au monde par le fait de percevoir un ensemble dans un espace, mais l'Être tel qu'il est en soi se découvre en tant qu'Identité propre. Cette mise au point de Heidegger nous amène à voir que la Mienneté n'est pas quelque chose que nous pouvons établir sous la main comme une expérience extérieure, ce n'est non plus un fait observable et descriptible à partir du monde, mais notre expérience propre, c'est

²²⁶ M. Heidegger, *Op.cit.*, p.109.

ce que nous sommes nous-même, indépendamment du rapport que nous avons avec les autres. La mienneté est l'expression de notre propre c'est pourquoi, Heidegger souligne notre rapport à soi-même d'abord, ensuite, le rapport avec les autres. A chaque fois que nous parlons des autres, dit Heidegger, « « Les autres », cela ne veut pas dire : tout le reste des hommes en-dehors de moi, dont le Moi se dissocierait-des autres sont bien plutôt ceux dont le plus souvent l'on ne se distingue pas soi-même, parmi lesquels l'on est soi-même aussi »²²⁷. Pour être plus explicite, la Mienneté s'identifie au regard de l'autre-moi, c'est d'abord le fait de nous voir à travers notre voisin par exemple. C'est au bout de cette prise de conscience que, tel que l'autre apparaît à nous, tel nous-nous projetons à travers nous-mêmes. Dans un autre sens, et même, dans le sens heideggérien, l'autre est en conséquence notre projection à travers notre conscience dans le monde ambiant. L'autre, dans le monde, est dans cette logique, l'ensemble de ce que sont d'abord les autres-nous et maintenant, nous et nous-mêmes y compris. Car « *cet être-là aussi avec eux n'a pas le caractère ontologique d'un être sous-la-main « ensemble » à l'intérieur du monde* »²²⁸. Dans ce sens, l'Identité de l'Être dans le monde intramondain, se précise à partir de la présence de l'Être-là, de l'Être-à, de tel sorte que l'Être se définit, se clarifie à l'intérieur de soi, c'est-à-dire, à l'intérieur de sa conscience. Entre lui et lui-même se forme le monde intra-mondain dans lequel, se forme la Mienneté, la reconnaissance de soi. L'Être-à, dans cette mesure, se conçoit comme ce qui possède un caractère. C'est-à-dire, ce qui à quelque chose de précis, avec les autres. Pour le philosophe allemand,

*L' « avec » est ici à la mesure du Dasein, le « aussi » désigne une memeté d'être comme être-au-monde préoccupé de manière circon-specte. L' « avec » et le « aussi » doivent être compris existentiellement, non pas catégorialement. Sur la base de ce caractère d'avec propre à l'être-au-monde, le monde est à chaque fois toujours déjà celui que je partage avec les autres. Le monde du Dasein est monde commun. L'Être-à est être-avec les autres. L'être-en-soi intramondain de ceux-ci est être-Là-avec*²²⁹.

Dans un sens comme dans un autre, l'Être se définit et s'identifie comme ce qui est propre en soi, et pour ce fait, l'existence humaine est le canal ou la voie par laquelle naissent la conscience et l'Idée de saisir l'Être, l'Être-avec-les-autres, l'Être-là et les autres modes d'être de l'existence humaine. Cependant, il est nécessaire pour nous de noter avec l'auteur de *l'Être et temps*, que, le *Dasein* en son être, est son être le plus propre. En d'autres termes, l'existence des choses dans le

²²⁷ M. Heidegger, *Op.cit.*, p.109.

²²⁸ *Idem.*

²²⁹ *Idem.*

monde, y compris celle du *Dasein* est celle qui détermine le devenir, pour mieux dire, le dévoilement de l'Être dans le monde.

L'Être-avec, est donc ce qu'on dispose, c'est aussi notre disposition à être, à être tenu comme détermination. Le-aussi ne peut ensuite n'être que la répétition de l'avec puisque l'existence se réalise comme l'être disposé, comme l'être-avec ; et dans cette mesure, le aussi est ce que nous sommes déjà. Cette idée salvatrice nous pousse à penser que le monde est donc l'ensemble de l'Être, de l'Être-à, de l'Être-là-avec et du aussi. C'est la prise de connaissance de notre existence qui nous conduit à nous projeter vers l'existence de l'autre, vers l'existence des autres êtres et de celle du monde. Toutefois, notre existence peut se projeter à travers notre conscience pour intelliger le monde extérieur et même le monde intérieur à nous. Le monde du *Dasein* est aussi le monde du commun, c'est dire que c'est le monde des étants sous leurs différents aspects tels qu'ils apparaissent à nous. Le monde se conçoit comme cet ensemble d'étant lié les uns les autres par la proximité. Voir cela dans cet aspect, c'est questionner même l'Être du *Dasein* ou Heidegger affirme que

Le Dasein se comprend de prime à bord et le plus souvent à partir de son monde, et de même c'est à partir de l'a-portée-de-la-main intramondain que fait diversement rencontre l'être-Là-avec d'autrui. Même lorsque les autres deviennent pour ainsi dire thématique en leur Dasein, ils ne font pas rencontre en tant que choses-personnes sous-la-main, mais nous les rencontrons e au travail », c'est –à-dire, primairement, dans leur être-au-monde. Même si nous voyons l'autre x en train de ne rien faire », il n'est pas saisi comme chose-homme sous-la-main, mais ce « ne rien faire » est un mode existentiel d'être celui qui consiste à côtoyer, sans préoccupation ni circon-spection, tout le monde et personne. L'autre fait rencontre en son être-là-avec dans le monde²³⁰.

Ici, l'Identité de la mienneté nous amène à voir que le *Dasein*, en tant qu'il est dans-le-monde se rencontre avec soi-même dans le monde-intramondain. Toutefois, cette rencontre pourrait se solder, soit, par la préoccupation qui permettrait effectivement de reconnaître la fluidité de la mienneté dans le temps, soit par le non discernement de l'autre qui pourrait nous le faire qualifier de chose²³¹ ou d'objet. Il s'agit de voir que l'existence humaine s'identifie à partir de la présence au monde, non pas sur la préoccupation ni moins encore sur le travail, la mienneté

²³⁰ M. Heidegger, *Op.cit.*, p.110.

²³¹ Dans son livre, *Qu'est-ce qu'une chose ?* traduit de l'Allemand par Jean Pierre Reboul et Jacques Taminiaux, Gallimard, 1971. Martin Heidegger affirme parmi tant de définitions que « Tout d'abord, à quoi pensons-nous lorsque nous disons « une chose » ? A un morceau de bois, à une pierre, à un couteau, à une montre, à un ballon, à un javelot, à une vis ou à un fil de fer ; mais nous appelons aussi « chose énorme » le grand hall d'une gare, ou encore un sapin géant. Nous parlons des choses multiples qu'il y a dans la prairie en été : les herbes et les plantes, les papillons et les scarabées ; la chose qui est là pendue au mur, ce tableau, nous l'appelons aussi une chose, et un sculpteur a dans son atelier diverses choses achevées ou inachevées ». p.08.

de l'existence humaine est, pour conclure la prise de conscience de l'Être-là, de l'Être-là-avec-les autres et de l'Être-là aussi dans le même monde.

3- La Mienneté comme conscience de soi

La conscience de soi se comprend tout d'abord comme la prise en considération de la présence de quelque chose, d'un travail, d'une préoccupation. La mienneté dans ce sens, nous l'avions évoqué plus haut, est, ou se conçoit comme l'Être-avec, l'Être-là avec les autres. Le rapport avec les autres nous amène à poser la conscience comme un outil dans le monde ambiant. Dans ce sens, « Lorsque nous attribuons au *Dasein* lui-même une spacialité, un tel « être dans l'espace » doit manifestement être compris à partir du mode d'être de cet étant »²³². Autrement dit, dans le monde, le *Dasein* appartient au monde comme un étant et fait objet d'outils avec les autres ; cependant, la connaissance de soi comme outils appelle à la reconnaissance de l'existence des autres comme des existants dans le même monde. Dans ce sens, le *Dasein* ne se conçoit pas comme quelque chose à avoir sous-la-main. Cette réflexion avec Heidegger nous conduit inéluctablement à la connaissance selon laquelle, le *Dasein*, dans son être est une auto conscience voire une auto connaissance. Autant qu'elle est pour soi, elle prend conscience de l'existence des autres avec lesquelles il forme le monde ambiant. Dans l'expérience de la solitude, le *Dasein* ne peut être dans l'encontre avec lui-même ou il pourra expérimenter le monde extérieur. C'est à travers les autres qu'il se dévoile d'abord comme sujet connaissant ensuite comme sujet existant qu'il rentre dans l'expérience du soi pour mieux se comprendre et comprendre le monde extérieur. L'Identité de la Mienneté comme prise de conscience est d'abord la reconnaissance de l'être dans un espace précis et dans un temps précis en tant que soi-même du sujet. De ce qui vient d'être dit, ce qui a un rapport avec soi-même, c'est ce qui se réfère à soi en tant qu'existant dans le monde car, « Le *Dasein* est « au »monde au sens de l'usage préoccupé et familier de l'étant qui fait encontre de manière intramondaine »²³³. Pour Heidegger, le *Dasein*, dans le monde, à un rapport avec soi-même et ce rapport avec soi-même le conduit dans la conscience de soi. Ceci implique pour lui qu'il faut prendre en compte les éléments capables d'influencer l'existence du *Dasein* au monde. Cette influence peut être la dégradation, la mise en lumière ou même ce qui favorise le travail ou l'accès au dévoilement de son être.

²³² M. Heidegger, *Etre et Temps*, p.99.

²³³ *Idem*.

Dans le monde, le *Dasein* peut être ce qui est proche des autres ou éloigné des autres. Son rapport avec les autres n'est pas significativement son rapport avec leur rapprochement. Avec les autres, le *Dasein* peut être éloigné et « Par é-loignement-le mot désignant un mode d'être du *Dasein* considère en son être-au-monde »²³⁴. L'é-loignement ici, est la prise de conscience ou la connaissance de ce que les autres êtres ne sont pas très proches physiquement mais par leurs substances, se retrouvent être proches. Dans la spatialité, ce qui est entre deux étants sont subséquemment dans l'éloignement mais reste é-loigné du fait du rapport qui lie les deux êtres. Pour Heidegger, le rapport entre les étants dans-le-monde ne semble pas se mesurer sur la distance spatiale, mais plutôt sur la distance des rapports des choses qui les lient les uns les autres. L'é-loignement c'est donc le rapprochement ontologiquement substantiel car, « E-loigner veut dire faire disparaître le lointain, c'est-à-dire l'être-éloigné, de quelque chose-approcher. Le *Dasein* est essentiellement é-loignant, c'est-à-dire qu'il laisse à chaque fois, comme l'étant qu'il est, de l'étant venir à l'encontre dans la proximité »²³⁵. É-loigner, c'est faire venir à chaque fois ce qui nous rapproche de l'autre, en observant que cette démarche, de toujours faire venir ce qui nous échappe dans la conscience, que nous appelons é-loigné. C'est la manifestation de l'Identité de la conscience de soi.

Dans notre monde, les objets tendent toujours à s'é-loigné, or, toujours très proche de nous et, à chaque fois, il est important de toujours prendre en conscience ou en considération le rapprochement toujours permanent de l'Être é-loigné. Pour finir, il faut observer que « L'é-loignement découvre l'éloignement, celui-ci. Tout comme la distance est une détermination catégoriale de l'étant qui n'est pas à la mesure du *Dasein*. L'é-loignement, au contraire, doit être établi comme existentiel »²³⁶. Dans le monde ambiant, nous dégageons l'existence de deux choses à savoir l'Un et l'Autre. Le premier rapport s'établit entre l'Un et l'Autre laissant ainsi comprendre l'éloignement ; c'est-à-dire, la distance qu'il y a entre un point et un autre, la distance que nous pouvons percevoir entre deux étants.

Ensuite le deuxième rapport que nous percevons ici, et, qui d'ailleurs, attire notre attention est celui de l'Un avec lui-même ; il s'agit de voir ici la distance idéelle, idéologique qu'il y a dans l'Être lui-même. C'est cette distance qu'Heidegger nomme l'é-loignement ; celle qui est la plus

²³⁴ *Op.cit.*, p.99.

²³⁵ *Idem.*

²³⁶ *Idem.*

importante et donc par elle, le *Dasein* prend conscience. C'est pourquoi il va affirmer que « L'éloignant circonspéct de la quotidienneté du *Dasein* découvre l'être-en-soi dit « vrai monde », de, l'étant auprès duquel le *Dasein*, en tant qu'existant, est à chaque fois déjà »²³⁷. C'est dans la conscience de l'éloignement que le *Dasein* découvre, se découvre dans le monde que Heidegger nomme le « vrai monde » en tant que conscience de soi. L'Identité de la conscience de soi est de prendre acte du monde dans lequel on vit, de prendre conscience de la difficulté à le saisir banalement pour en prendre du recul. Le recul est la preuve de notre fuite dans nous-même. C'est dans l'éloignement que se sent le désir de faire venir ou de posséder dans la quotidienneté. Cet éloignement également, c'est la prise de conscience de la répétition. Dans l'expérience de la quotidienneté, le *Dasein* est toujours ce qui est au centre de l'existence ; c'est lui qui, à partir du ré-questionnement des choses, se retrouve toujours déjà à chaque fois en train d'expérimenter l'être é-loigné et, à la fois l'être éloigné à partir du souci, de l'Angoisse et de la peur pour ne citer que ces cas. L'expérience de l'éloignement et de l'éloignement est une identité de la conscience de soi amenant le sujet à toujours se référer sur la nature des rapports entre lui et les autres, ou, lui aussi et lui, et lui-même.

II- L'IPSÉITÉ COMME ETRE SOI-MÊME

1- L'Ipséité et le même

Notre recherche consiste à montrer ce que le philosophe Allemand appelle l'Identité par rapport à l'Être tout en passant par la clarification du sens de l'étant. Déjà, parler de l'Identité, c'est faire référence à l'étant de l'Être toujours présent en tant qu'objet saisi. Autrement dit, l'étant ici, c'est ce que nous pouvons toucher, c'est ce que nous pouvons voir, c'est encore ce que nous sommes nous-mêmes et c'est dans ce sens que nous observons que ce que nous sommes nous-mêmes renvoie à notre Identité. Ainsi, l' « être » est toujours l'être d'un étant »²³⁸. Pour Martin Heidegger, l'Être est, et, se présente toujours comme l'Être de quelque chose de spécifique. Ce quelque chose, c'est l'Identité, c'est encore, selon Heidegger le *Dasein* compris comme soucis et Ipséité car, pour lui, « l'essence du *Dasein* réside dans son être »²³⁹. Diversement appelé, l'essence de l'être a pour socle le *Dasein* ou l'Identité. Dès lors, comment,

²³⁷ Heidegger, *Op.cit.*, p.100.

²³⁸ *Ibidem*, p.29.

²³⁹ *Ibidem*, p.54.

Martin Heidegger déploie la question de l'Identité ? Quel rapport pouvons-nous faire de la question de l'être à partir de la lecture de *Être et Temps* ? Quelles sont les différentes perceptions de l'Identité par rapport à l'étant ou au *Dasein* ? Ces quelques questions nous permettront tour à tour de saisir la notion d'Identité en montrant que, c'est par elle que les sciences humaines contemporaines et leurs langages peuvent se prendre en charge et peaufiner à l'horizon. Martin Heidegger, pour étayer mieux la question de l'Identité, emploie les termes de « souci »²⁴⁰ et d' « Ipséité »²⁴¹. Ici, le souci se conçoit comme l'existentialité, la facticité ou encore l'Être-échu qui permet de comprendre ou d'avoir les éléments constitutifs du *Dasein*²⁴².

Le souci chez le philosophe allemand, est l'Être originellement soi, l'Être mien, ou encore, c'est l'Être de l'homme. Le souci est ce qui assume notre être, qui le met en évidence, c'est l'Être mien, qui nous prend en charge en tant qu'il n'est pas encore exposé au monde ; mais, qui se considère comme étant. Ou l'existence dans le monde. Dans le langage germanophile, le « Da-sein »²⁴³ se conçoit comme « la -être » ou encore l' « être-là ». Le *Dasein*, ainsi exposé, est la manifestation du là en tant qu'il est étant. Ici, l'existence de l'Identité dans le monde se fait encore avec soi, du fait qu'il se met en avance comme souci d'être de soi. C'est d'ailleurs pourquoi Martin Heidegger pense que « la structure du souci a été portée à la formule suivante : Etre-déjà-en-avant-de-soi-dans (un monde) en tant qu'être-auprès (de l'étant faisant rencontre à l'intérieur du monde) »²⁴⁴.

Ici, l'Identité se manifeste tout d'abord avec la connaissance du déjà-là. Il peut être un sujet humain capable, non seulement de s'affirmer comme soi, mais également, de se prendre en charge dans un monde où, il fait rencontre avec soi, c'est-à-dire, les autres soi, les autres déjà-là. L'Identité apparaît ici comme le soi qui est mien, c'est le moi, notre personne, ce qui nous distingue des autres étants. Mais, chez Heidegger, ce moi n'est pas un moi jeté, c'est-à-dire qui n'agit pas, qui ne se propulse pas vers l'horizon, ce soit, c'est ce qui est lié à la responsabilité du sujet, à la prise en charge du sujet. C'est, dans cette mesure que la tentative du *Dasein*, de se

²⁴⁰ Heidegger, *Op.cit.*, p.24.

²⁴¹ *Idem.*

²⁴² « Dans la langue philosophique contemporaine, ici, très influencée par l'Allemand, le substantif a rarement le sens que l'adjectif semble annoncer : La facticité caractérise non ce qui est faux ou fabriqué, mais ce qui est un fait, à la fois nécessaire (puisque'il est là) et contingent (il aurait pu ne pas y être), comme ils sont tous. Mieux vaudrait, en ce sens, parler de factualité ou de facticité ; mais la germanophilie de nos universitaires en a décidé autrement » A. Compte-Sponville, *Op. Cit.*, p.367.

²⁴³ M. Heidegger, p.126.

²⁴⁴ *ibidem*, p.246.

prendre en charge ; mieux encore, de se saisir, de s'assumer, d'assumer, d'assumer l'existence à partir du « -en avant-de-soi »²⁴⁵ qui signifie « le-saisir-le-temps »²⁴⁶ en tant qu'il est finalité de l'existence.

Le *Dasein*, à partir du souci, se projette dans le temps et dans et dans l'espace et se conçoit comme finalité. La finalité de l'existence, est donc de se maintenir comme des étants pour se maintenir en tant que sujet Identique, porteur de projet ; c'est donc la raison pour laquelle, en tant que souci, l'Identité fait appel à la conscience de soi dans l'objectif de se maintenir. Pour Heidegger, le « en-avant-de-soi se donnait à nous comme une ne-pas-encore »²⁴⁷ ; car, le souci est ce qui se projette dans le temps, et dans l'espace et, se conçoit comme finalité.

C'est de ce fait la raison pour laquelle, en tant que souci, l'Identité fait appel à la conscience de soi dans l'objectif de se maintenir. Pour Heidegger, « le souci, dans l'appel de la conscience, con-voque le *Dasein* à son pouvoir-être le plus propre »²⁴⁸. Autrement dit, le *Dasein* se présente à nous comme un souci, ou, mieux encore, le *Dasein*, tout comme l'Identité, est ce qui se prend en charge au cours de l'existence et s'assume comme fin à travers le temps. L'Identité comme souci est donc l'Être-tout possible, c'est la prise de conscience de la dette, de la conscience, de la mort. Si donc nous avons observé que l'Ipséité chez Martin Heidegger est une marque de l'Identité, en ce sens qu'il ouvre la voie à l'échéance du *Dasein*, en tant qu'être-soi, qui s'assume et se prend en charge, qui se projette et se responsabilise. Alors, comment dès lors comprendre les différents sens que peuvent prendre l'Identité dans l'existence, bien évidemment en prenant en compte la question de l'être ?

2- L'Ipséité et l'Être en mouvement

Dans sa préface, Paul Ricœur²⁴⁹ amorce la problématique de l'Ipséité par rapport à l'Identité ou, il pense que l'Identité Ipséité est l'Identité de la personne. L'Identité Ipsé est le caractère inné que l'on peut voir ou percevoir chez la personne humaine. Il s'agit à travers elle, de définir les différentes perceptions sociologiques et politiques que peuvent prendre l'homme ou

²⁴⁵ Heidegger, *Op.cit.*, p.247.

²⁴⁶ *Idem.*

²⁴⁷ *Idem.*

²⁴⁸ *Ibidem*, p.246.

²⁴⁹ Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Sous la Direction de François Wahl, Paris, Editions du Seuil, 1990.

l'individu dans la société. À travers l'Identité Ipsé, l'homme peut se percevoir sous différent attribut lui conférant des personnages multiformes ; par exemple, le personnage Lambda peut se définir en tant que médecin aujourd'hui et parent un autre jour. Ces différentes perceptions ne contribuent pas à la définition autre de l'homme, bien plutôt, à la découverte des aspects de ce dernier.

En langue étrangère, l'Identique, disons-le, se conçoit comme la permanence dans le temps, et signifie l'Idem, c'est-à-dire, le même ; c'est le terme latinisé par l'Ipsé. Ce même, le pense Ricœur à la suite de Heidegger, n'est pas permanemment l'unique, il est, dans le temps variable et peut avoir d'autres appréciations²⁵⁰. A ce niveau, l'Identité prend donc deux sens à savoir l'Idem, qui signifie l'unicité, la mêmeté en générale et de l'autre côté, l'Ipsé qui est la personne car, pense-t-il, « la première intention est de marquer le primat de la médiation réflexion sur la position immédiate du sujet, telle qu'elle s'exprime à la première personne du singulier : « je pense », « je suis »²⁵¹. Ainsi, l'Ipsé ou l'Identité ne peut être traduit par le même, bien plutôt, se comprend par lui-même, c'est le « soi » du sujet. Ce « soi » marque l'Identité au sens strict, il est le même que... dans ce sens, l'Identité s'oppose à la variabilité à travers le temps et se présente comme un noyau non changeant de la personnalité ; c'est-à-dire, ce qui confère le caractère Identique du sujet dans un espace-temps.

L'Ipséité relève des engagements que l'on tient de soi-même. C'est le fait pour le sujet de respecter ses dires, en un mot, d'être responsable. L'Identité ou l'Ipséité apparaît alors ici comme

²⁵⁰ P. Ricœur, Op.cit., « La première intention est de marquer le primat de la médiation réflexive sur la position immédiate du sujet, telle qu'elle s'exprime à la première personne du singulier : « je pense », « je suis ». Cette première intention trouve un appui dans la grammaire des langues naturelles lorsque celle-ci permet d'opposer « soi » à « je ». Cet appui prend des formes différentes selon les particularités grammaticales propres à chaque langue. Au-delà de la corrélation globale entre le français soi, l'anglais self, l'allemand Selbst, l'italien se, l'espagnol mismo, les grammaires divergent. Mais ces divergences mêmes sont instructives, dans la mesure où chaque particularité grammaticale éclaire une partie du sens fondamental recherché. En ce qui concerne le français, « soi » est défini d'emblée comme pronom réfléchi. Il est vrai que l'usage philosophique qui en est fait tout au long de ces études enfonce une restriction que les grammairiens soulignent, à savoir que « soi » est un pronom réfléchi de la troisième personne (il, elle, eux). Cette restriction toutefois est levée, si on rapproche le terme « soi » du terme « se », lui-même rapporté à des verbes au mode infinitif- on dit : « se présenter », « se nommer ». Cet usage, pour nous exemplaire, vérifie un des enseignements du linguiste G. Guillaume', selon lequel c'est à l'infinitif, et encore jusqu'à un certain point au participe, que le verbe exprime la plénitude de sa signification, avant de se distribuer entre les temps verbaux et les personnes grammaticales ; le « se » désigne alors le réfléchi de tous les pronoms personnels, et même de pronoms impersonnels, tels que « chacun », « quiconque », « on », auxquels il sera fait fréquemment allusion au cours de nos investigations. Ce détour par le « se » n'est pas vain, dans la mesure où le pronom réfléchi « soi » accède lui aussi à la même amplitude omni temporelle quand il complète le « se » associé au mode infinitif : « se désigner soi-même ». p.11.

²⁵¹ *Idem*.

un *Dasein* social qui ne peut que luire de sa mêmeté qu'avec les autres. C'est le soi-même qui fait rencontre avec les autres. Les autres, c'est la société, la culture, les autres, c'est l'expression du monde. C'est allant dans ce sens que Marcien Towa pense que « l'Idée d'Identité est donc abstraite, sans contenu assignable dans les doctrines ou elle est défendue : « l'homogénéité est loin d'être parfaite entre toutes ces doctrines, cependant elles affirment toute la nécessité de demeurer soi »²⁵². Ici, l'urgence est de faire de l'Identité la mienneté sans toutefois pouvoir lui donner un contenu stable. Il s'agit d'un ensemble de caractères qui distingue l'un de l'autre. Le même et l'autre. L'Identité n'apparaît donc qu'en société que dans les rapports avec l'autre en laissant place à la culture. Il n'y a ensuite d'Identité ou d'Ipséité que pour l'autre. C'est pourquoi, chez Martin Heidegger, l'Ipséité est un mode d'être du *Dasein* qui n'est pas fondamentalement l'Identité à soi. Pour lui, il s'agit de la mienneté, ou encore, de la perte dans le « on »²⁵³ ou la « déchéance »²⁵⁴. Vu cette nuance, entre l'Identité et l'Ipséité, pouvons-nous dire que l'Ipséité peut se confondre à l'Identité ? Autrement dit, si le moi est responsable, n'est-il pas identique à soi ?

3- L'Ipséité : possibilité et finitude

Cette autre partie de notre analyse nous commande de nous arrêter un tant soit peu avec Martin Heidegger pour comprendre le rapport sempiternel existant entre ce que nous avons appelé l'Ipséité, c'est-à-dire les différentes catégories possibles du « Moi », et la finitude qui se comprend ici comme la raison que l'homme se fait où se construit face à l'angoisse. La finitude, c'est la liberté de tendre vers la fin existentielle et de s'assumer en tant que « Soi-même » du sujet ; et, enfin la possibilité qui est la liberté en elle-même. La possibilité est l'existence même en tant que ce que nous possédons ou ce que le sujet possède. La possibilité n'est pas dans cette mesure enfermé dans la camisole de l'essentialisme ou le sujet ne possède rien, mais est plutôt possédé. Notons dans ce sens avec Martin Heidegger que « Le Moi est bien plutôt le sujet du comportement logique-du lier. Le « Je pense » signifie, je lis. Tout lier est « Je lis ». À la base de

²⁵² M. Towa, *Identité et Transcendance*, Paris, L'Harmattan, 2011, p.02

²⁵³ Pour Martin Heidegger, le « On », c'est l'indéfini, c'est un mode d'être qui n'est spécifiquement ni la mienneté, ni la sienneté. C'est donc l'Indéfinis. Pour lui, « « je » ne « suis » pas au sens du soi-même propre, mais je suis les autres selon la guise du On. C'est à partir de celui-ci que, de prime à bord, je suis « donné » à « moi-même ». Le *Dasein* est de prime à ord On et le plus souvent, il demeure tel ». *Etre et Temps*, P.129. C'est aussi pourquoi il renchérit à la page 116 que « Chacun est l'autre et nul n'est lui-même. Le On qui répond à la question du qui du *Dasein* est la personne auquel tout *Dasein*, dans son être-les-uns-parmi-les-autres, s'est à chaque fois déjà livré ».

²⁵⁴ C'est du On que provient la déchéance, l'être-déchu.

toute compréhension et de toute mise en relation se tient toujours déjà le Moi. Par suite, le sujet est « Conscience en soi » et non pas représentation, mais plutôt la « forme » de celle-ci »²⁵⁵. En d'autres termes, la question de l'Ipséité est liée à celles de la possibilité et de la finitude en ce sens que le sujet qui pense à lier à soi-même. La pensée, telle qu'elle se manifeste phénoménologiquement n'est pas le produit issu de rien ni encore, extérieur à rien. Bien plutôt, c'est par l'exercice de la pensée comme le définit Kant²⁵⁶, lorsqu'il pense que rien dans le monde extérieur ne peut exister, si, a priori, cela n'a été conçu par la raison. Chez Kant comme chez Heidegger, le sujet est la manifestation de la conscience en soi, de la présence de soi en tant que sujet pensant ou le Dasein.

En plus, pour Heidegger, « Le concept ontologique de substance ne caractérise point l'Ipséité du Moi en tant que soi-même, mais l'identité et la constance d'un étant toujours déjà sous-la-main »²⁵⁷ car, « Déterminer ontologiquement le Je comme sujet, cela veut dire le poser comme un toujours déjà-sous-la-main »²⁵⁸. Dans cette perspective, Martin Heidegger pose l'idée selon laquelle, la perspective d'ontologie de la substance, c'est-à-dire, la capacité de réflexion n'est pas authentiquement une justification de l'Identité du sujet à être soi-même. Ceci se précise indubitablement par la répétition du sujet à être toujours soi. Il faut préciser ici que le soi-même du sujet est une manifestation permanente du sujet en tant que prise de conscience, en tant que connaissance du monde et en tant que sujet ayant la capacité de connaître sa propre finitude. Ainsi, l'on ne saurait justifier cette liberté en dehors de l'être qui pense. Le penser s'exprime-en tant que c'est le sujet pensant qui est en même temps, sujet se découvrant et sujet voué à la liberté²⁵⁹. Dans ce sens, « L'Ipséité ne peut être déchiffré existentiellement que sur le pouvoir-

²⁵⁵ M. Heidegger, *Etre et Temps*, traduction française par Emmanuel Martineau, Edition numérique hors-commerce, 1985, parution originale, 1927, Annales de la phénoménologie et de la recherche phénoménologique d'Edmund Husserl, Tome VIII, p.247.

²⁵⁶ E. Kant, *Œuvres complètes*, Arvensa Edition, sous la direction de : Magalie Schwartzerg, Edition numérique.

²⁵⁷ M. Heidegger, *Idem*, p.247.

²⁵⁸ *Idem*.

²⁵⁹ Cette note nous permet de comprendre avec Martin Heidegger, comment le sujet, à partir de la constance à être soi-même, à partir de la conscience de sa possibilité ainsi que de sa finitude est au cœur même du monde ambiant. C'est ainsi que le philosophe allemand affirme dans *Etre et Temps*, à la page 249 que : « Dans le « Je » s'exprime le soi-même que, de prime abord et le plus souvent, je ne suis pas authentiquement. Pour l'identification à la diversité quotidienne et à la chasse à l'étant offert à la préoccupation, le soi-même du Je-me-préoccupe oublieux de soi se montre comme le simple constamment même, mais indéterminé et vide. On est bel et bien ce donc on se préoccupe. Que le dire-je ontique « naturel » manque la teneur phénoménale du Dasein visé dans le Je, cela ne donne à l'interprétation ontologique *aucun droit d'accompagner ce manquement* et d'imposer à la problématique du soi-même un horizon « catégorial » inadéquat ».

Etre-soi-même authentique, c'est-à-dire sur l'authenticité de l'être du Dasein comme souci »²⁶⁰ car, « Le maintien du soi-même [autonomie] ne signifie existentiellement rien d'autre que la résolution devant. La structure ontologique de celle-ci dévoile l'existentialité de l'Ipséité du soi-même »²⁶¹. Pour pousser au bout notre réflexion, il est légitime de souligner avec Heidegger que « Entant qu'il échoit, le Dasein est déjà tombé de lui-même en tant qu'être-au-monde factice. Et il n'est pas échu sur quelque chose d'étant contre lequel il se heurterait (ou non) au cours de son existence, mais sur le monde qui lui-même appartient à son être »²⁶².

III- RAPPORT ENTRE MIENNETÉ ET IPSÉITÉ

1- La Mienneté : entre existence et conscience

Comme le souligne André Comte- Sponville²⁶³, le verbe être est une évidence nécessaire si nous pouvons le dire ainsi, lorsque nous sommes face à un essai de compréhension ; c'est ce qui se justifie avant même de se déployer. A y voir, l'Être nous plonge dans une compréhension spatiale qui en même temps nous amène à le saisir comme le factuel. La factualité ou la présence de l'Être nous amène à toujours le déterminer. Nous ne pouvons donc dire « je suis », ou encore, « tu es » sans faire référence à l'être toujours présent. Le verbe être dans ce sens fait partie de la spatialité et de la temporalité. Bref de l'existence, ne peux dans ce sillage dire ou employer l'être sans faire partir de l'existence. Ici, l'existence, est au tant que ce peu ce qui justifie notre être-sou-la-main de telle manière que le sujet pensant n'a plus besoin de rien d'autre pour se constituer. En disant « je suis », l'on aurait déjà tout dit de ce qu'on est présent de notre mode à décrire. L'être est par ailleurs le mode intramondain, c'est-à-dire qu'il rentre en même temps dans le monde comme chose à dire et chose à décrire. La mondanéité de l'Être permet à l'être d'être-toujours-présent.

En outre de la considération verbale de l'Être, nous pouvons aussi voir dans ce terme tout un concept, c'est-à-dire, l'Être comme sujet spatial. Autrement dit, par spatialité, il faut déjà voir ce qui se conçoit à travers l'espace. L'espace est pour Lalande, « Le milieu idéal, caractérisé par

²⁶⁰ *Ibidem*, p.250.

²⁶¹ M. Heidegger, p.67.

²⁶² M. Heidegger, *Etre et Temps*, traduction française par Emmanuel Martineau, Edition numérique hors-commerce, 1985, parution originale, 1927, Annales de la phénoménologie et de la recherche phénoménologique d'Edmund Husserl, Tome VIII, p.49.

²⁶³ A. Comte-Sponville, *Op. Cit.*, p.347.

l'extériorité de ses parties, dans lequel sont localisés nos percepts, et qui contient par conséquent toutes les étendues finies »²⁶⁴. Pour lui, c'est le lieu où s'organise pour chacun la perception du monde ; notre relation avec autrui n'est possible que par rapport à l'espace. De la sorte, l'espace est une réalité pleine et non un vide. C'est le lieu des choses que Kant dans la critique raison pure nomme le cadre nécessaire de la sensibilité. C'est donc parce qu'il y a un espace que les choses sont et qu'elles sont quelque part dans l'étendu.

Pour l'auteur de *Etre et Temps*, la recherche phénoménologique de l'Identité tourne autour de la saisie de l'étant. De la saisie du réel en tant qu'il est réalité objective de notre expérience. Aller à la rencontre de cet étant constitue pour nous la découverte métaphysique première : celle de saisir notre mienneté. L'étant est alors le moi, c'est notre moi, notre personne. Il s'agit de moi en tant que nous apparaissions au monde. C'est notre Etre-dans-le-monde, ou encore, notre Etre-là tout simplement. De notre propre étant, l'Identité apparaît tel que nous ne saurons être un moi complexe ; c'est-à-dire, un moi qui apparaît dans la doublure. En logique, on parle de notre moi en tant qu'évidence, il s'agit donc du moi évident, d'un moi qui ne saurai se confondre avec un autre. C'est donc à cet effet ce qui fait dire à Martin Heidegger lorsqu'il affirme que :

Seulement, nous appelons « étant » beaucoup de choses, et dans beaucoup de sens. Etant : tout ce dont nous parlons, tout ce que nous visons, tout ce par rapport à quoi nous nous comportons de telle ou de telle manière-et encore ce que nous sommes nous-mêmes et la manière dont nous le sommes. L'être se trouve dans le « que » et le « quid », dans la réalité, dans l'être –là, dans l'il y a²⁶⁵.

Il est évident de souligner que cette pensée tourbillonne au cœur des sciences humaines ayant tourné le dos à l'ontologie. C'est l'instance de la saisie du réel, c'est le monde ambiant tel qu'il nous est donné par nos sens. Ce monde, c'est l'objet saisissable, c'est les étants, c'est autant de choses matérielles que nous ne pouvons énumérer, c'est aussi l'objet de ce que nous disons ; l'étant se pose comme le réel sujet connaissant dans notre entendement. Or, le tout n'est pas de saisir l'étant comme quelque chose de réel, mais bien plutôt, de voir avec Martin Heidegger que l'« élaboration de la question de l'Être veut donc dire : rendre transparent un étant –celui qui questionne-en son être »²⁶⁶. Autrement dit, poser la question de l'Identité revient tout d'abord comme un devoir d'opérer une découverte de soi. Une recherche de soi de telle enseigne que le

²⁶⁴ M. Heidegger, p.61.

²⁶⁵ *Ibidem*, p.28.

²⁶⁶ *Idem*.

soi, soit autant que faire ce peu le plus clair. La clarification de la mienneté fait de nous la découverte de notre Identité face au monde. De là, la question que nous –nous posons est que, dans un monde où il existe une unité de chose, comment dès lors ressortir la mienneté à partir du Multiple ? Autrement dit, dans un univers où il n'existe qu'un genre humain, que quelques races et notamment qu'une race noire, comment à partir de cette unité générique nous allons parvenir à sortir la mienneté pour établir notre Identité ?

2- La Mienneté comme dévoilement

La question de l'Identité de la mienneté comme dévoilement s'intensifie dans la mesure où l'être à son rapport au monde en tant qu'être. Dans cette mesure l'étant parvient au monde comme vérité au bout duquel il doit être saisi par le monde. Nous pouvons voir là, le rapport de la vérité à la choséité. Autrement dit, il est question d'établir ce que l'étant est proprement dans son propre monde, ou, dans le monde auquel, l'étant se réalise en tant qu'ouverture à soi. A ces propos, Heidegger déclare : « L'Être –vrai comme être-découvrant n'est possible que sur la base de l'être-au-monde »²⁶⁷. Ceci nous amène à comprendre que, pour que l'étant où l'être de l'étant se découvre en tant que tel, il faut au préalable qu'il existe dans un monde ambiant ou, à partir de sa possibilité d'être, va s'ouvrir à soi dans le même monde et avoir conscience de son être-là. Nous pouvons dès lors nous poser la question de savoir, sur quel principe épistémologique l'être-là va s'affirmer en tant qu'existant dans le monde ?

A cette question, Martin Heidegger nous éclaire en montrant qu'il existe dans la conscience un rapport entre la vérité et la choséité dans le monde ambiant. Ainsi, la chose prend conscience de son existence à partir de ce qui fait son essence. Dans *Essai et conférence*²⁶⁸, il tente de montrer que la vérité est la relation entre l'être et la chose à partir de la poésie. Une chose ou l'étant est là, parce qu'il a conscience d'être à partir de notre raison ; justifier la conscience vivante chez les chose-objets, mais nous voulons dire que notre conscience établit l'adéquation

²⁶⁷ M. Heidegger, *Op.cit.*, p.177.

²⁶⁸ « Dans ce qui suit nous questionnons au sujet de la technique. Questionner, c'est travailler à un chemin, le construire. C'est pourquoi il est opportun de penser avant tout au chemin et de ne pas s'attacher à des propositions ou appellations particulières. Le chemin est un chemin de la pensée. Tous les chemins de la pensée conduisent, d'une façon plus ou moins perceptible et par des passages inhabituels, à travers le langage. Nous questionnons au sujet de la technique et voudrions ainsi préparer un libre rapport à elle. Le rapport est libre, quand il ouvre notre être (Dasein) à l'essence (Wesen) de la technique. Si nous répondons à cette essence, alors nous pouvons prendre conscience de la technicité dans sa limitation », Martin Heidegger, *Essais et conférences*, traduit de l'Allemand par André Préau et préface par Jean Baufret, Gallimard, 1958 , p.21.

de notre cerveau, disposant une chose au milieu, où, nous la trouvons effectivement. Et même, s'agissant de l'homme, nous observerons mieux l'accord existentiel entre sa conscience à être et le milieu dans lequel il est. C'est donc ce qui fait dire à Heidegger que « Tout accord avec toute « vérité » est une relation »²⁶⁹. Par rapport au terme accord, il est nécessaire de souligner avec lui que « L'accord de quelque chose avec quelque chose a le caractère formel de la relation de quelque chose à quelque chose »²⁷⁰. L'accord, dans ce sens, est l'adéquation d'avec le réel ou encore, la conformité d'une chose avec soi-même. Ici, la mienneté de l'être ou de l'étant se trouve donc dans le rapport avec la vérité. Déjà, Parménide pensait que « Il m'est indifférent de commencer d'un côté ou de l'autre; car en tout cas, je reviendrai sur mes pas »²⁷¹ parce que, pour lui, dans le monde intramondain, la mienneté est déjà dévoilée car dire sur le monde dans lequel se trouve l'étant est la même chose que dire sur l'étant qui, se trouve dans le monde. Le rapport entre la mienneté et le monde se dévoile donc à partir de la vérité. Des lors, pour Heidegger,

Trois thèses caractérisent la conception traditionnelle de l'essence de la vérité et l'opinion qu'on fait de sa définition première : 1. Le « lieu » de la vérité est l'énoncé (le jugement) ; 2. L'essence de la vérité réside dans l'« accord » du jugement avec son objet ; 3. Aristote, le père de la logique, aurait lui aussi assigner la vérité au jugement comme son lieu originaire, et il aurait lui aussi mis en circulation la définition de la vérité comme accord²⁷².

Cette savoureuse pensée de Martin Heidegger nous amène droit à dire que la mienneté dans-le-monde se dévoile à partir de la vérité qui elle-même est un accord entre ce qu'on peut dire et ce qu'on peut observer. L'accord nous permet de rendre sublime ce qui se dit dans-le-monde de tel sorte que vérité, mienneté et dévoilement deviennent une seule chose : le monde. C'est pourquoi, « le Dasein, conformément à sa constitution fondamentale d'être-à- monde, est cooriginellement dévoilé du point de vue du monde, de l'être-là et du soi-même »²⁷³. En d'autres mots, la présence du Dasein entraîne nécessairement sa connaissance dans le monde en tant qu'objet de ce monde. Par la vérité, le soi-même se dévoile parce qu'il appartient géographiquement à ce monde ; dans ce sens, « L'ouverture factice du monde, de l'étant intramondain est co-decouvert »²⁷⁴.

²⁶⁹ M. Heidegger, *Etre et Temps*, p.175.

²⁷⁰ *Idem*.

²⁷¹ T. Piras, *Le Poème de Parménide*, (acheminement de l'acte de penser), Edition numérique, frag,5, p.02.

²⁷² M. Heidegger, p.174.

²⁷³ *Ibidem*, p.165.

²⁷⁴ *Idem*.

3- La mienneté. L'Ipséité et l'Être-propre-du-là

Cette fraction de notre travail nous permettra de faire identiquement une conclusion les idées y relatives à la mienneté, à l'Ipséité et à l'être-propre-du—là, en montrant le rapport existentiel qu'ils entretiennent avant de souligner leurs points divergents. En effet, nous l'avons déjà dit avec Martin Heidegger, la mienneté, est ce que nous-sommes nous-mêmes au moment où nous sommes conscients de nous-mêmes. C'est la résultante et en même temps ce que nous obtenons de la recherche sur nous-mêmes. La mienneté s'identifie comme le *Dasein* propre, qui va à l'encontre avec le monde. Autrement dit, la mienneté est l'être qui pense, qui agit, qui gît et qui découvre ; mieux encore, qui se découvre en tant que sujet-pensant. Cette opinion qui fait penser à Heidegger que « Le Dasein, conformément à sa constitution fondamentale d'être-au-monde, est cooriginairement dévoilé du point de vue du monde, de l'être-à et du soi-même »²⁷⁵. Pour lui, la présence du *Dasein* dans le monde tenu comme l'environnement social, psychique et anthropologique permet déjà à l'homme de se découvrir comme étant au sein de plusieurs autres étants ou de plusieurs autres objets dans-le-monde. Cette connaissance de la mienneté nous permet de dire que la conscience claire est distincte chez René²⁷⁶. Chez Descartes par exemple, la mienneté est dévoilée et éclairée de telle sorte que, l'homme lui-même puisse mieux découvrir dans le monde, à partir de la conscience de ce qu'est l'être-propre même. La lecture du *Discours de la méthode* nous permet de comprendre avec Martin Heidegger que la mienneté est au cœur de la connaissance tant de soi dans le monde intramondain, que du monde ouvert vers l'extérieur. La mienneté ici, est l'expression de son être-propre.

A côté de la mienneté, l'on peut observer une chose certaine : Le sujet est au cœur même du débat et de la volonté de compréhension de ce qu'est l'être proprement dit. Cela se justifie avec l'affection par exemple. L'affection, est selon Heidegger un état de la mienneté comme l'angoisse²⁷⁷. Eu égard de ce qui vient d'être dit, nous observons que la phénoménologie de

²⁷⁵ Heidegger, *Op.cit.*, p.65.

²⁷⁶ René Descartes, *Op.cit.*, « Puis, examinant avec attention ce que j'étais, et voyant que je pouvais feindre que je n'avais aucun corps, et qu'il n'y avait aucun monde, ni aucun lieu où je fusse ; mais que je ne pouvais pas feindre, pour cela, que je n'étais point ; et qu'au contraire, de cela même que je pensais à douter de la vérité des autres choses, il suivait très évidemment et très certainement que j'étais ; au lieu que si j'eusse été : je connus de la que j'étais une substance dont toute l'essence ou la nature n'est que de penser, et qui, pour être, n'a besoin d'aucun lieu, ni ne dépend d'aucune chose matérielle. En sorte que ce moi, c'est-à-dire l'âme par laquelle je suis ce que je suis, est entièrement distincte du corps, et même qu'elle est plus aisée à connaître que lui, et qu'encore qu'il ne fut point, elle ne laisserait pas d'être tout ce qu'elle est » p.66

²⁷⁷ Jean-Marie Vaysse, *Dictionnaire Heidegger*, Paris, Ellipses Edition Marketing, 2007. « S'identifiant au On et immergé dans le monde de la préoccupation, le Dasein déchu fuit devant lui-même, mais ne rencontre que lui-même.

l'angoisse, de la peur, de l'affection, bref, de la mienneté sont des prototypes de ce que nous appelons l'Ipséité. Le souci, l'existentialité, la facticité et l'Être-échu, nous permettent de comprendre, ou, d'avoir les éléments constitutifs du *Dasein*. Le souci signifie donc l'être originellement soi qui se prend en évidence, qui se prend en charge et qui assume le moi en tant qu'il n'est pas encore exposé au monde ; mais, qui se considère comme un étant ou un existant en tant que présence active dans le monde. Un peu plus loin, nous pouvons percevoir que cette existence, c'est-à-dire, cette Ipséité dans le monde, se fait encore avec soi. C'est ce que pense Martin Heidegger lorsqu'il affirme que « La structure du souci a été portée à la formule suivante : être-déjà-en-avant-de-soi-dans (un monde) en tant qu'Être-auprès (de l'étant faisant rencontre à l'intérieur du monde) »²⁷⁸. C'est bien évidemment dans cette tentative du *Dasein* de se prendre en charge ou encore de se saisir, de s'assumer et d'assumer l'existence à partir du en-avant-de-soi qui signifie le-saisir-le-temps en tant qu'il est finalité de l'existence. Le *Dasein* à partir du souci se projette dans le temps et fait rencontre avec lui-même car le « En-avant-de-soi se donnait à nous comme un ne-pas-encore »²⁷⁹.

Pour le philosophe allemand, « Le souci, dans l'appel de la conscience con-voque le *Dasein* à son pouvoir-être le plus propre »²⁸⁰. Ceci signifie avec Heidegger que le *Dasein* se présente à la fois à nous comme un souci. C'est-à-dire, ce qui se prend en charge dans l'existence et s'assume comme fin à travers le temps ; c'est pourquoi, la structure du souci parle même de l'être-tout possible dans le monde. La question de l'Ipséité, se clarifie ici comme celle de l'Ipséité ou celle de l'Identité dans la mesure où Martin Heidegger, par d'une question qui est celle de savoir « Comment le *Dasein* peut-il exister unitairement selon les guises et les possibilités citées de son être ? »²⁸¹. Pour répondre à cette question, il prend l'échéance selon laquelle, cette unité est possible pour autant que le *Dasein* est lui-même cet être en ces possibilités essentielles, du fait

Transporté devant lui-même par son ouverture propre, il n'est pas confronté à un étant intramondain susceptible de lui faire peur, mais se retrouve dans la tonalité de l'angoisse. À la différence de la peur, qui est toujours peur d'un étant intramondain, celle-ci n'a jamais affaire à un étant et ne sait pas de quoi elle s'angoisse. Le devant-quoi de l'angoisse est l'être-au-monde comme tel, de sorte que le menaçant ne se trouve nulle part et que, de manière significative, le On puisse dire que ce n'est rien. En effet, avec cette tonalité affective le *Dasein* est mis en présence du néant, car il n'en est plus rien de l'étant intramondain. Le *Dasein* émerge hors de l'étant et cette émergence n'est rien d'autre que la transcendance qui fait que l'angoisse manifeste l'être-libre, la liberté de se choisir. Le *Dasein* est ainsi isolé en un solipsisme existentiel qui, loin de le couper du monde à l'instar du solipsisme du sujet cartésien, le place devant lui-même comme être-au-monde, dévoilant son être comme être-en-avant-de-soi, souci », p.12-13.

²⁷⁸ M. Heidegger, *Etre et Temps*, p.246.

²⁷⁹ *Idem*.

²⁸⁰ *Idem*.

²⁸¹ *Idem*.

que « je » soi à chaque fois cet étant. « C'est le « moi » qui paraît tenir ensemble la totalité du tout structurel ». Car « le « moi » et le « soi » ont été conçus par l'ontologie de cet étant comme le fond.

En définitive, la mienneté et l'Ipséité sont des termes dont la phénoménologie nous renvoie à l'idée de l'Identité. Tant la mienneté est notre capacité à être, à se mouvoir, à se projeter dans le monde en tant qu'-être-dans-le-monde. Dans cette partie de notre travail, Martin Heidegger nous a permis de constater également que grâce à la conscience qu'à le sujet d'être dans-le-monde, le sujet s'affranchit de moult appréciations parmi lesquelles l'être-là, la conscience et la mienneté. À côté de la mienneté, nous avons éclairci l'idée d'Ipséité qui, pour Ricœur²⁸², se présente déjà comme ce qui détermine la question du qui du *Dasein*. Dans cette petite partie, nous avons dit que la lecture des textes des philosophes contemporains notamment Ricœur, le *Dasein* apparaît le plus souvent à nous sous la forme du « On même », et, pour le phénoménologue Martin Heidegger, « Celui-ci est une modification du soi-même authentique »²⁸³, à partir du « Moi » et du « Soi » ; mais, jusque-là, le terme d'Ipséité n'apparaît pas encore totalement car « Si le soi-même appartient aux déterminations essentielles du *Dasein*, et si cependant l'« essence » de celui-ci réside dans l'existence, alors égoité et Ipséité doivent être conçues existentiellement »²⁸⁴.

²⁸² P. Ricœur, *Op.cit.*,

²⁸³ M. Heidegger, *Op.cit.*, p.246.

²⁸⁴ *Idem*.

CHAPITRE V : LA CORPORÉITÉ DE L'ÊTRE : UN DÉVOILEMENT DE L'IDENTITÉ DU SUJET

La question de l'Identité fait tant de remous aujourd'hui, qu'il est nécessaire pour nous, d'en disséquer pour avoir, non seulement un sens, mais également, pour déterminer la valeur de retrouver et de situer l'Identité. Pour ce faire, nous déterminerons d'abord à la lumière de la lecture de Heidegger le problème de la connaissance au travers de l'Être-Là ; ensuite, nous ouvrirons avec le philosophe allemand le problème de la corporéité comme dévoilement de l'Être-au-monde et, enfin, nous observons la problématique même de la voie de l'Être.

I- L'ÊTRE-LÀ

1- L'être-là comme présence

Cette première sous partie nous amène effectivement à placer au cœur de notre analyse la phénoménologie de l'Être-là en tant qu'il se manifeste dans le monde. Mieux, il s'agit également de montrer avec le philosophe allemand comment se conçoit l'étantité du *Dasein* dans le monde ambiant. Tout d'abord, nous avons dit que l'Être est notre singularité, notre mienneté, ce que nous sommes nous-mêmes lorsque nous sommes au-dedans de nous, c'est aussi notre *Dasein*, notre Identité, bref, l'être, c'est ce qui est tout possible. Ainsi, la problématique de l'Être comme présence se traduit du fait qu'il s'agisse de nous-mêmes, lorsque nous traduisons le monde et, qu'on se traduise en tant qu'étant dans le monde. En se déployant, « L'étant qui est essentiellement constitué par l'être-au-monde est lui-même à chaque fois son « là ». Suivant la référence à l'« ici » et au « là-bas ». Le « ici » d'un « Mois-ci » se comprend toujours à partir d'un là-bas » à portée-de-la-main au sens de l'être é-loignant-orientant-préoccupé par ce là-bas »²⁸⁵. Nous voulons affirmer avec Martin Heidegger que l'Être dans le monde comme présence ne peut se comprendre que si nous ne constatons pas que l'Être ; voir le *Dasein* ne se soucie du lieu de son milieu.

Cependant, nous pouvons mieux comprendre cela à travers la liberté, la joie et l'angoisse pour ne citer que ces cas. Pour le premier cas, la liberté se solde dans le phénomène de liberté

²⁸⁵ M. Heidegger, *Op.cit.*, p.119.

pour la liberté qui, ne se met pas en exergue ici. Chez Jean Paul Sartre²⁸⁶ par exemple, le sujet humain prend acte ou pour mieux dire encore, prend conscience de la capacité à la liberté à être libre. Cette liberté, chez Sartre, nous fait prendre conscience du néant et, c'est de ce néant que nous pouvons percevoir le surgissement de l'Être, et le devenir du Da-sein. Le Da-sein, germanisé se traduit en français par 'le-être'²⁸⁷ et signifie l'être-lui-même. C'est aussi notre *Dasein* en tant qu'identité à soi-même. De ce point de vue, le Da-sein est donc le réceptacle de l'Être ; c'est ce que l'on reçoit quand il n'y a plus rien. C'est ce qui attire notre attention lorsque Heidegger se demande « pourquoi donc y-a-t-il quelque chose non pas plutôt rien ? »²⁸⁸, c'est que, en effet, Heidegger voudrait transmettre qu'il y a toujours l'Être lorsque même il arrive qu'on ne voit plus rien. Cet être, c'est nous-mêmes. En plus de ce qui vient d'être dit, nous pouvons aussi voir se manifester l'être dans le temps au travers de la joie. De manière triviale, la joie est le sentiment que l'on exprime lorsqu'on aime une chose, lorsqu'elle nous attire ou que, nous ne nous sentons pas surtout gêné en sa présence ; en d'autres termes la joie est le ressenti que deux proches qui s'accordent et, qui s'aiment bien, peuvent avoir à leur nouvelle rencontre ; elle peut aussi être le sentiment qu'un jeune peut avoir lorsqu'il vient de décrocher une place dans le monde socio-professionnel ou encore lorsqu'il a avec sobriété soutenu son mémoire de master avec mention très honorable. En nous, cette joie nous amène à nous questionner par rapport au supplice du néant. Avec Sartre²⁸⁹ par exemple, si j'ai de la joie, c'est parce qu'il y a quelque chose et c'est ce quelque chose qui m'amène à comprendre qu'il ne peut rien y avoir. En d'autre terme, le quelque chose est toujours ce qui doit animer notre être au profit de rien. Le rien n'a pas de place au moment où nous exerçons encore notre présence dans le monde ambiant.

Et enfin, la présence de l'Être-au-monde se solde aussi par l'angoisse. Heidegger Martin et Sartre s'accordent au sujet de l'angoisse car pour eux, c'est la peur, c'est la peur de la peur. L'angoisse est la peur de nous ne savons pas car nous avons peur à cause de la peur. Cette peur, soulignons cela, nous mène à une inquiétude métaphysique car elle devient un existentiel. Dans cette lancée, en tant que présence dans-le-monde, nous devons faire recours à la vérité. Martin Heidegger pense que la vérité consiste à dévoiler l'Être, de le trouver or, l'Être, lui, ne se découvre pas sinon que par ses voies notamment l'ennui, l'angoisse, la joie...etc. Ce, donnant, il

²⁸⁶ J.p. Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Collection Pensées, 1945.

²⁸⁷ Dictionnaire Allemand-français, Paris, Larousse, 2006.

²⁸⁸ M. Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, p.09.

²⁸⁹ *Idem*.

faut passer par le dévoilement de l'être pour encore mieux découvrir l'être comme présence dans le monde ambiant.

2- L'être-là comme existence

La question de l'être-là comme existence est une invitation pour nous de revenir un tant soit peu et autant que ce peu, sur le fait qu'en lisant Heidegger, seule la question portant sur le quelque chose²⁹⁰ s'impose, c'est donc aussi la question du *Dasein*²⁹¹. L'être-là est en conséquence la mienneté et non pas proprement l'être. Car l'être, pour lui, est ce qui advient. Ce qu'on on peut avoir sous-la-main, c'est nous-mêmes d'abord, voire, l'étant que nous sommes nous-mêmes. L'être-là, est donc notre identité propre ; car « l'Être lui-même par rapport auquel le *Dasein* peut se comporter et se comporte toujours d'une manière ou d'une autre, nous l'appelons existence »²⁹². En d'autres termes, l'existence humaine se manifeste sur le *Dasein* donc, sur l'être que nous-sommes-nous-mêmes, c'est notre être-dans-le-monde car « Son essence consiste bien plutôt en ceci qu'il a à chaque fois à être en tant que sien »²⁹³. Donc, la mienneté, l'Identité de soi, le *Dasein* ne réalise l'existence qu'à travers la connaissance claire et distincte que nous avons lorsque nous sommes présents en nous-même. Cela dit, notons que l'être-là en tant qu'existence est la marque de l'homme dans le monde.

Se savoir dans le monde en tant qu'existant, c'est également réaliser ou encore, prendre conscience de l'existence des autres étants dans le monde. C'est réaliser que l'existence est la somme des outils qui constituent le monde ambiant. Toutefois, comment le *Dasein* parvient-il toujours à sa connaissance ? À la suite de Heidegger, nous pensons que la liberté est ce qui permet au *Dasein* ou encore, à l'étant que nous sommes de nous placer ou non dans un monde ou par notre liberté de choisir, devons parvenir à la connaissance ou la saisie de nous-mêmes. C'est d'ailleurs ce qui fait parler à Heidegger que « L'existence est toujours et seulement décidée par le

²⁹⁰ M. Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, traduit de l'allemand et présenté par Gilbert Kahn, Gallimard, 1967, « C'est la question qui s'étend le plus loin. Elle ne s'arrête à aucun étant quel qu'il soit », p.10.

²⁹¹ J.M. Vaysse, *Op.cit.*, définit le *Dasein* comme « L'existence et signifie littéralement « Etre-là », il caractérise ici cet étant exemplaire qu'est l'homme pour qui il y va de son être en tant qu'il a à être », p.29. Nous pouvons par ailleurs définir le *Dasein* comme l'étant, c'est-à-dire, ce que nous percevons autour de nous ou ce que nous sommes nous-mêmes.

²⁹² M. Heidegger, *Etre et Temps*, traduction française par Emmanuel Martineau, Edition numérique hors-commerce, 1985, parution originale, 1927, Annales de la phénoménologie et de la recherche phénoménologique d'Edmund Husserl, Tome VIII, p.31.

²⁹³ *Idem*.

Dasein lui-même sous la forme d'une saisie ou d'une omission de la possibilité »²⁹⁴. Car, soulignons-le toujours avec lui, « La question de l'existence ne peut jamais être réglée que par l'exister lui-même. La compréhension alors directrice de soi-même, nous la qualifions d'existentielle »²⁹⁵ parce que « La question de l'existence est une « affaire » ontique du Dasein »²⁹⁶. Pour ainsi dire, le Dasein a une primauté²⁹⁷ d'avoir l'essence d'être soi-même son essence. De questionner même cette essence afin de parvenir à des fins considérables et enfin, l'existence de l'être-là se conçoit encore mieux dans la présence et dans la compréhension même du Dasein.

3- L'Être-là comme Dasein

Dans cette la recherche de ce que présente phénoménologiquement l'existence du *Dasein*, il est question de montrer que le *Dasein* est l'aboutissement de la recherche phénoménologique de l'Être sans doute, dans l'analyse de la mienneté ou de l'Identité propre de l'Être-là. Comme nous venons de le voir, la recherche du sens de l'être-là dans le monde intramondain réside même dans le ce que nous sommes nous-mêmes ; car, « l'étant que nous avons pour tâche d'analyser, nous le sommes à chaque fois nous-mêmes »²⁹⁸. Le *Dasein*, c'est par ailleurs notre Identité, c'est ce que nous représentons dans le monde et dans le spectre de ce que nous cherchons. A travers notre comportement, nous exprimons déjà fortuitement ce que nous sommes. De ce fait, nous sommes l'expérience de nous-mêmes ; et, dans ce sillage, nous ne saurons parler de l'expérience de l'existence humaine si, a priori, nous ne sommes pas nous-mêmes des existants. Ici, nous sommes en plein pied dans la compréhension de ce qui est au monde, de l'étant. Le *Dasein*, c'est d'abord l'homme lui-même en tant que sujet pensant ou le sujet qui pense et en même temps, l'objet à découvrir. Cet homme dont « L'être de cet étant est à chaque fois mien »²⁹⁹ résulte nonobstant

²⁹⁴ M. Heidegger, *Op.cit.*, p.31.

²⁹⁵ *Idem.*

²⁹⁶ *Idem.*

²⁹⁷ « Le Dasein a par suite une primauté multiple sur tout autre étant. Son premier privilège est ontique : cet étant est déterminé en son être par l'existence. Le second privilège est ontologique : le Dasein, sur la base de sa détermination d'existence, est en lui-même « ontologique ». Mais il lui appartient cooriginellement-en tant que constituant de la compréhension de l'existence-une compréhension de l'être de tout étant qui n'est pas à la mesure du Dasein. Le Dasein a donc un troisième privilège en tant que condition ontico-ontologique de la possibilité de toutes les ontologies. Ainsi, le Dasein s'est dévoilé comme l'étant qui doit, avant tout autre étant, être en premier lieu interrogé ontologiquement ». *Ibidem*, p.32.

²⁹⁸ *Ibidem*, p.54.

²⁹⁹ *Idem.*

deux caractéristiques majeures à savoir : l'Essence de notre être réside dans son-avoir-à-être et l'être de cet étant est à chaque fois mien.

A y voir de prêt, la première caractéristique nous fait savoir que la condition humaine doit être la toute première à être comprise. C'est-à-dire, à comprendre l'être de l'homme afin de parvenir non seulement à la saisie de l'être, mais aussi, à la connaissance du *Dasein* qui est toujours-là. C'est pourquoi Heidegger estime que « L'essence » du *Dasein* réside son existence »³⁰⁰. Pour ainsi signifier que les caractères propres ou les propriétés qui dégagent du *Dasein* ne sont pas uniquement des propriétés « sous-la-main d'un étant sous-la-main » mais seulement « des guises à chaque fois possibles pour lui d'être »³⁰¹. Ici, l'étant est ce qu'on peut percevoir dans un espace-temps précis. Pour mieux illustrer cela, nous dirons par exemple que l'étudiant est un étant sous-la-main, signifie objectivement que, l'étudiant est dans une école précise qui a son tour, se trouve dans un environnement précis. Pour tout dire, l'existence de l'être-là comme *Dasein* est le résultat de ce que l'homme se réalise comme projet et comme liberté parce qu'il peut s'identifier dans le monde ambiant ou sous-la-main.

II- LA CORPOREITE COMME DEVOILEMENT DE L'ÊTRE-AU-MONDE

1- La corporéité comme l'Être-toujours-présent

Cette tranche nous permettra de comprendre avec Heidegger que le *Dasein*, en tant que l'être-au-monde est ce que nous sommes nous-mêmes et, en tant que telle, de voir en quoi nous sommes dans-le-monde, et, de quelle façon nous le sommes. Déjà, l'Identité de l'être dans le monde se solde sur le fait que l'homme est une conscience donc, capable de se définir et de définir l'espace dans lequel il vit. Cependant, l'homme devient, ou encore, prend conscience de soi-même en tant qu'homme, sujet pensant. Le fait de voir en l'être un sujet pensant signifie qu'il a un rapport avec les autres êtres. Quel rapport l'homme entretient-il avec les autres êtres ? Pour répondre à cette question, il est important pour nous de souligner que l'apport avec les autres est dans deux axes : tout d'abord, le rapport de l'être-toujours-présent avec les autres se solde sur le plan de l'espace car, le *Dasein* en tant que sujet humain ne saurait se définir, hors des canons de la société. Ensuite, le rapport est sur le plan du temps. Ici, le *Dasein* entendu comme l'être-là tout possible ou encore l'apportée-de-la-main-intramondaine se porte à nous, comme l'usage de ce qui

³⁰⁰ M. Heidegger, *Op.cit.*, p.54.

³⁰¹ *Idem.*

est présent au monde. Ce *Dasein* est outils faisant partir de notre quotidien, de l'espace que nous occupons. L'espace que nous occupons signifie le milieu, le même endroit ; échanger ou utiliser les mêmes choses d'un même endroit. Pour mieux justifier le fait de la corporéité en tant que présence, Heidegger pense que « La spacialité de l'être-au-monde »³⁰² ouvre la voie à la connaissance de la connexion ou des rapports qu'entretiennent les outils dans le monde. Il n'est plus dans ce cas lié au monde. Il est plutôt « éloigné »³⁰³ du monde, et cet éloignement, pour Heidegger s'établit comme la proximité. Entre l'être et l'étant, nous pouvons avec le philosophe allemand établir les rapports d'interconnexion des rapports du Là.

Si pour Heidegger, « le *Dasein*, lui, est « au »monde au sens de l'usage préoccupé et familier, l'étant qui fait rencontre de manière intramondaine »³⁰⁴, c'est parce que entre l'être et l'étant, il existe la proximité ou le lien familier. L'être se manifeste donc à travers l'étant comme la proximité, comme ce qui va à l'encontre du lointain. C'est l'outil parmi les outils a-porté-de-la-main intramondaine. La familiarité dont il est question ici, soulignons-le, n'est pas synonyme de joint. La spacialité ne trouve son sens ici que le rapport distant qu'il y a entre les êtres-dans-le-monde. Car pour Heidegger, « L'E-loignement découvre l'éloignement ». L'on pourrait, pour conclure au bout de qui vient d'être dit que qualifier l'être-au-monde d'outils et d'existential, c'est découvrir même la corporéité même de l'être comme présence dans le monde et, nécessairement, c'est ce qui nous amène à questionner son ouverture au monde.

2- La corporéité comme ouverture au monde

Il est important de commencer par souligner ici que la signification de l'Identité, voire du *Dasein* quotidien trouve son sens sur le fait que l'être-quotidien se retrouve être à la fois l'être-là, c'est-à-dire l'étant-dans-le-monde, l'étant, significativement connu, ou, ouvert au monde extérieur or, dire qu'un étant est connu serait reconnaître à la base sa méconnaissance et en même temps son ouverture. L'être-là, c'est donc l'Être-découvert, dévoilé. D'un autre côté, l'Identité se manifeste à partir de l'être-avec quotidien qui est ce que nous appelons, le sujet qui est là avec ou au monde. L'Identité trouve son sens dans cet ordre d'idée, dans la jonction d'une part, de l'être-là avec les autres et de l'être-là avec quotidien, il y a bien évidemment la quotidienneté du « on » qui fait rencontre avec lui-même dans le monde. Nous pouvons mieux le comprendre

³⁰² M. Heidegger, *Op.cit.*, p.99.

³⁰³ *Idem.*

³⁰⁴ *Idem.*

lorsqu'Heidegger stipule que « Le monde du Dasein libère par conséquent de l'étant qui n'est pas seulement en général différent de l'outil et des choses, mais qui de par son mode-où il fait en même temps rencontre de manière intramondaine-selon la guise de l'être-au-monde. Cet étant n'est ni-sous-la-main, mais comme est le Dasein même qui le libère-lui aussi est là et Là-avec »³⁰⁵. Pour le philosophe allemand, la corporéité, qui est le *Dasein* ou l'étant même s'ouvre et laisse se dévoiler vers l'extérieur comme dévoilement sans toutefois oublier que cette ouverture même est une constitution existentielle du Dasein ou de l'étant même.

Il serait également judicieux de souligner que dans le cadre de l'ouverture au-monde, l'être n'est pas l'étant. La corporéité de l'étant nous amène à le saisir et à l'identifier par rapport aux autres étants dans le monde. Cet étant pour nous, est ce que nous sommes, ce qui entoure et ce qui constitue notre quotidien. Ainsi, l'être-au-monde est en même temps l'Être-avec, c'est-à-dire l'étant qui existe dans l'a-portée-de-la-main intramondaine et l'Être-soi-même. C'est-à-dire ce que nous sommes ; c'est ce qui justifie la question du « on »³⁰⁶. L'Être –au-monde se conçoit donc comme la quotidienneté du « on ». Le *Dasein* est quotidien dans la mesure où « Le Dasein est un étant que je suis à chaque fois moi-même son être mien »³⁰⁷. Le *Dasein*, ouvert au monde, est alors l'homme que nous sommes à chaque fois et qui se manifeste à notre être. Pour être plus claire, le *Dasein* se manifeste à travers la question du qui ? Le qui désigne la nature du *Dasein* que nous sommes à chaque fois ou dans notre quotidien. Cette question du qui ne vise pas à chercher l'Être é-loigner, mais, l'Être soi-même. Ceci vise à comprendre le statut ontologique voire essentialiste de l'homme. Pour Heidegger enfin, « Le qui est ce qui se maintient identique dans le changement des comportements et des vécus, et qui se rapporte alors à cette multiplicité »³⁰⁸. La question du qui du *Dasein* laisse transparaître la question de l'Identité. L'Identité qui a son tour se perçoit en même temps comme la multiplicité du quotient du *Dasein* et comme l'unicité en tant qu'il est *Dasein* quotidien. Le « On »³⁰⁹, est donc ce que nous sommes dans la quotidienneté, est également identique ce qui est, ou existe par essence, c'est ce qui est donné par nature. Toutefois, quel est le sens donc de la corporéité comme advenu de l'être-au-monde ?

³⁰⁵ M. Heidegger, *Op.cit.*, p.109.

³⁰⁶ *Ibidem*, p.106.

³⁰⁷ *Idem*.

³⁰⁸ *Idem*.

³⁰⁹ *Idem*.

3- La corporéité comme advenue de l'être-au-monde

Il sera question de souligner pour nous ici que, l'être-au-monde ne peut se définir ni moins encore se comprendre en dehors de la corporéité qui est le *Dasein* observable dans le monde. Pour cela, cette analyse consiste à identifier l'Identité phénoménologiquement le *Dasein* à travers le monde. Le *Dasein*, rappelons-le ainsi, est ainsi l'Être-au-monde. Pour mieux justifier cela, nous pouvons nous référer à Heidegger lorsqu'il déclare que « La caractérisation phénoménale de l'être-au-monde était dirigée vers le moment structurel du monde et la réponse à la question du qui de cet étant en sa quotidienneté »³¹⁰. Pour lui, la connaissance et la structuration, voire le repérage de l'homme en tant qu'homme dans le monde, serait celui de s'interroger sur son qui. Le qui de l'homme pourrait avec certitude nous amener à déterminer les individus dans la société. Le qui du *Dasein* est une sorte de nominalisme où chaque *Dasein* vient à s'identifier. Cette Identité, au bout du qui du *Dasein* nous permet d'identifier à notre tour les individus frères par exemple. D'identifier l'étudiant de l'enseignant ou d'identifier n'importe quelle personne jouant spécifiquement un rôle de l'autre dans la société ; bien plus, le qui du *Dasein* nous amène à singulariser les individus et de les classer selon notre convenance.

Dans ce sens, nous pouvons saisir le *Dasein* comme l'Être-à comme tel ou le souci est l'Être originel du *Dasein* lui impliquant la préoccupation, c'est-à-dire, l'Être-auprès du monde. Cependant, Heidegger pense à ce propos que : « L'Être-à est « une propriété d'un sujet sous-la-main, produite ou même simplement suscité par l'être-sous-la-main du « monde », plutôt comme un mode d'être essentiel de cet étant lui-même »³¹¹. Pour être simple, le *Dasein* est la conséquence de ce que nous percevons de l'homme, du sujet humain mais en même temps, le *Dasein* doit être le mode primaire de ce que nous sommes et dans cette mesure, n'a pas besoin d'être questionné, car c'est d'ailleurs lui qui donne sens au monde et à son existence propre. En plus, Heidegger souligne que « L'étant qui est essentiellement constitué par l'être-au-monde à chaque fois son « Là »³¹². C'est à partir de là que, le *Dasein* peut de la sorte s'identifier comme l'Être du tout possible. La corporéité se conçoit ici comme l'Être lui-même. C'est l'échéance du *Dasein* ou le monde n'a de sens que par l'homme. Connaître le monde, c'est user la rationalité du

³¹⁰ M. Heidegger, *Op.cit.*, p.118.

³¹¹ *Ibidem*, p.119.

³¹² *Idem*.

Dasein qui, seule, a la capacité de saisir le monde dans son étroitesse. Ne pas faire fi de la présence de l'homme dans le monde, c'est jamais concevoir le monde et jamais ne le connaître tel qu'il est.

III- LA VOIE DE L'ÊTRE

1- Le non-être

La question de l'Être a longtemps dans l'histoire de la philosophie été en haleine, voire au cœur de la recherche de ce qu'est la vérité. Ceci s'est soldé par la découverte de l'Être en tant que fondement des fondements ; or, tout à côté, le non-Etre, lui, est ce qui n'est pas, l'impensé, le pas encore dit, ni moins existant. Le non-Etre, c'est ce qui n'est pas et qui ne peut pas être. Dans ce sens, l'Être est le principe, l'essence qui sous-tend l'existence, la chose nécessaire dont la matière a besoin pour avoir non seulement une forme, mais aussi une explication. De ce fait, l'Archè³¹³ est passé pour l'essence même ou l'être. Heidegger martin, à la suite de ceux³¹⁴ ayant perçu l'être comme quelque chose de saisissable et de précis. La question de l'Être se solde alors comme celle du non-Etre, car pour le philosophe allemand, la question de l'être doit être remise à nue. Pour lui, « La question est aujourd'hui tombée dans l'oubli »³¹⁵. Pour rendre cette pensée claire, Heidegger pense que toute l'histoire de la philosophie ainsi que leurs doctrines ont traité jusqu'ici la question de l'étant. Pour Heidegger, l'étant est « Etymologiquement, station, par opposition au mouvement, et par suite, détermination consistant en une manière d'être momentanée, plus ou moins durable, et non en action ou un devenir »³¹⁶ pour ainsi dire, l'étant, c'est tout d'abord le *Dasein*, c'est aussi ce que nous sommes nous-mêmes, c'est le phénomène, la matière. L'étant, est par ailleurs c'est ce qui est sensible, c'est la matière, c'est également ce qui a une forme. L'étant a donc pour vocation de transparaître, nous voulons proprement dire, de paraître. Tandis qu'à côté, il définit l'être comme « L'Être apparaît alors comme l'Incalculable, ce dont raison ne peut être rendu »³¹⁷. Cela signifie que l'être n'est pas l'étant³¹⁸. Dans cette mesure, la question de l'être, pour le philosophe de l'Être et Temps, s'est tenu en haleine depuis

³¹³ Il s'agit ici, d'établir le principe matriciel des choses, le fondement du cosmos.

³¹⁴ Principalement de Platon, qui parlait de l'abîme, d'Aristote qui parlait de la substance matérielle, de Spinoza également qui parlait de la substance.

³¹⁵ M. Heidegger, *Etre et Temps*, p.25

³¹⁶ A. Lalande, *Op.cit.*, A-M, p.163.

³¹⁷ J.M. Vaysse, *Op.cit.*, p.58.

³¹⁸ Pour Jean-Marie Vaysse, « La métaphysique interroge l'étant en direction de son être, de son étantité, donnant à chaque époque un sens exclusif à l'être (idée, substance, monade, objectivité, esprit, volonté de puissance). Elle omet ainsi de penser l'Être en tant que tel pour le concevoir comme ce qui est le plus étant, à la fois au sens de l'étant le plus commun et de l'étant le plus élevé, conformément à la constitution ontothéologique de la métaphysique. Dictionnaire Heidegger, *Op.cit.*, p.56.

Platon et Aristote et l'aboutissement de leurs recherches. De là, il advient clairement que, l'élaboration d'un dogme qui rend floue le sens même de l'Être en légitimant l'oubli de l'Être. L'Être passe pour le non-Etre qui, n'est pas observable car, c'est ce que nous rappelle Heidegger lorsqu'il dit que « L'« Etre » est le concept le plus universel et le plus vide. En tant que tel, il répugne à toute tentative de définition »³¹⁹. Or nous voyons bien que l'étant pour qui l'Être se passe, lui, il est dérivable, défini et, entend par là, quelque chose de connaissable. La question du non-Etre est inenvisageable car, elle ne peut être pensée. Le non-Etre que Heidegger distingue encore du Néant ou du rien, est la voie la moins inappropriée pour parvenir à la vérité, à la connaissance. Il n'est pas possible de parler ni moins encore de tenir un discours sur la question de l'Être aujourd'hui parce que le non-Etre est sans contenu, la seule chose que nous pouvons dire, c'est que le non-Etre n'est pas, il est sans attribut, il est sans distinction et manque alors d'Identité. Allant dans le même sens, Héraclite frayait déjà les deux voies, donc précisément la voie de l'Être.

Le non-Etre, pour lui n'existe pas et conduit à l'erreur. Notons ici que la problématique du non-Etre chez Heidegger, est la voie sans voie, c'est aussi celle de l'erreur mais sauf qu'à la différence que l'Être dont parle Parménide³²⁰ n'est pas Identique à celui de Heidegger. La voie du non-Etre est donc celle de la décrépitude. Quand Heidegger affirme que l'« Etre est toujours l'Être d'un étant »³²¹ car, « La question de l'Être recherche donc une condition apriorique de la possibilité »³²². Par rapport à la question du non-Etre, elle résulte sans possibilité tandis que la question de l'Être nécessite une dynamique de réflexion qui, en laissant transparaître le *Dasein* ou les divers étants, nous permet de parvenir à la connaissance concrète. L'Être est pensé pour quelque chose de perceptible, dont le discours philosophique est possible. Nous parlons le plus souvent et bien plus de l'étant parce que l'étant à une Identité dans le monde intramondain. L'étant n'est pas rien or, tout discours sur le non-Etre est impossible parce qu'il est sans objet, il est sans substance et sans fondement. Penser l'intense est impensable et inenvisageable. Par rapport à la connaissance, disons que la voie du non-Etre n'est pas celle qui, scientifiquement,

³¹⁹ M. Heidegger, *Etre et Temps*, traduction française par Emmanuel Martineau, Edition numérique hors-commerce, 1985, parution originale, 1927, Annales de la phénoménologie et de la recherche phénoménologique d'Edmund Husserl, Tome VIII, p.25.

³²⁰ Thierry Piras, « L'autre voie (énonçant) : "n'est pas", et aussi : il est nécessaire de ne pas être, celle-là, je te fais comprendre, est un sentier dont rien ne se peut apprendre. En effet, le non-être, tu ne saurais ni le connaître - car il n'est pas accessible - ni le faire comprendre ». *Op.cit.*, p.08.

³²¹ M. Heidegger, *Ibidem*, p.29.

³²² *Ibidem*, p.31.

pourra nous aider, c'est-à-dire, pourra nous faire parvenir à la connaissance de la vérité. Le non-Etre n'est pas aussi le mensonge, c'est-à-dire le détournement de la vérité de ce que nous voyons avec ce que nous disons. Le mensonge est une erreur mais son erreur n'est pas totalement. Or, le non-Etre, lui, n'est pas totalement. Il n'existe pas et ne peut nous conduire nulle part. Nous ne pouvons de ce pas fonder la connaissance ou imaginer ce qui n'est pas, ce qui n'a pas de fondement, en un mot, sur ce qui est vide. Pour conclure, la question du non-Etre est identique à celle du rien, car, le rien, le néant, l'absurde dans son essence ne conduisent proprement pas à la connaissance de quelque chose. Dans cette mesure comment dès lors, pouvons-nous envisager la connaissance de l'Être ? En d'autres termes, si l'idée du non-Etre n'est pas envisageable et ne conduit pas à la connaissance, pouvons-nous dire que la connaissance a pour socle épistémologique la voie de l'Être ? La connaissance de l'Être solde -t-elle ou encore étanche-t-elle la soif de l'angoisse existentielle ? Peut-on connaître par l'être ou par l'étant ? L'Être et l'étant ont -ils la même identité ? Sinon par quelle voie pourrions-nous parvenir à la connaissance ?

2- L'être comme connaissance

En se demandant « Pourquoi donc y a-t-il l'étant et non pas plutôt rien ? »³²³, La problématique de la connaissance se pose aujourd'hui comme le nid du développement de la science et notamment de la philosophie. Ainsi, si nous nous demandons par exemple, pourquoi, les hommes préfèrent-ils la vérité plutôt que le mensonge ? C'est parce que l'élaboration des contours de la vérité nous amène tout droit à la question de la connaissance, par extension, à la question de l'Être. Aussi, nous nous trouvons dans-le-monde intra mondain comme des êtres existants, dans un univers où, voir la majorité nous est donné d'avance. Nous éprouvons le temps et la question de la mort comme des expériences que nous ne vivrons plus. Tant dis que le présent et l'instant se présentent à nous comme ce que nous possédons authentiquement. C'est par lui que nous prenons nos décisions et que nous vivons l'expérience de la liberté. Dans ce sens, comment connaissons-nous ? Comment connaissons le monde ? De prime abord et le plus souvent, la connaissance est rendue possible par le paraître, par l'Idée de ce qui est. La question de l'Être est pour nous une urgence de la pensée qui non seulement nous épargne de l'Angoisse existentielle et des idées péremptoires, la marche vers l'Être pour parvenir à la connaissance devient une

³²³ M. Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, p.09.

nécessité de connaissance pour découvrir et se découvrir soi-même. Parménide le pensait déjà car, pour lui, «La première voie (énonçant) : "est", et aussi : il n'est pas possible de ne pas être, est chemin de persuasion, car la persuasion accompagne la vérité»³²⁴. Pour l'auteur, l'Être est la vérité, pour être plus authentique à sa pensée, c'est la voie de la vérité. C'est par la recherche de l'Être de l'on parvient de la certitude. Ici, l'Être se dévoile à partir de la connaissance. Par l'Être, la connaissance advient à nous selon les guises possibles de l'étant que Heidegger nomme le *Dasein* car, dit-il, « Les sciences, en tant que comportements de l'homme, ont le mode d'Etre de cet étant (homme). Cet étant, nous le saisissons terminologiquement comme *Dasein* »³²⁵. Les questions de l'Être et de la connaissance font la primauté et se posent aujourd'hui comme jalons de la connaissance scientifique.

Ainsi, la connaissance ne peut se mouvoir en l'absence de l'homme. L'homme est au centre de la connaissance, il est ce qui se passe en même temps comme objet et comme sujet de connaissance. La présence de l'homme au monde, le comportement de l'homme face au monde montre à suffisance que ce dernier développe les mécanismes de connaissance de l'homme. « Le *Dasein* est un étant qui ne se borne pas à apparaître au sein de l'étant. Il possède bien plutôt le privilège ontique suivant : pour cet étant, il y va en son être de cet être. Par suite, il appartient à la constitution d'Etre du *Dasein* d'avoir en son Etre un rapport d'être à cet être »³²⁶. Ici, la connaissance de l'être est cruciale, non seulement l'être est être en tant qu'être dans le monde, mais également, il entretient des rapports avec lui-même dans le monde. Le rapport ici est la relation de connaissance que deux ou plusieurs individus peuvent entretenir, il peut être conflictuel ou pacifique mais, quoiqu'il en soit, l'être pour qui le *Dasein* est en son être à ce privilège ontique, c'est-à-dire à ce frottement d'avec ce qui est connu dans le monde. La connaissance est alors quelque chose de connaissable, d'exploitable car le rapport double qu'entreprend l'être dans le monde lui permet de se situer et en même temps de situer le monde. Pour Lalande, « ce mot désigne d'une part : 1° l'acte de connaître ; 2° la chose connue ; -et d'autre part : a) à la simple présentation d'un objet ; b) au fait de le comprendre»³²⁷. Autrement dit, la connaissance régit a priori les données de l'Être. Car, connaître, c'est accéder à l'Être dans sa substance. C'est donc ce qui fait dire à Heidegger que, « Le *Dasein* se comprend d'une

³²⁴ T. Piras, *Op.cit.*, p.07.

³²⁵ M. Heidegger, *Etre et Temps*, P.31.

³²⁶ *Idem.*

³²⁷ A. Lalande, *Op.cit.*, A-M, p.98.

manière ou d'une autre et plus ou moins expressément en son Etre. À cet étant, il ressort que, avec et par son Etre, cet être lui est ouvert à lui-même »³²⁸. La connaissance est subséquent l'ouverture, tout comme l'Être pour qui le *Dasein* se manifeste est également ouverture. Ouverture à la vérité, à la connaissance. L'Être et la connaissance sont parfaitement repérables, ils sont identifiables et chacun, étant l'Identité de l'autre. Nous pouvons voir à travers les anathèmes de l'Être et de la connaissance la problématique de l'Un et le Multiple. L'Être est l'Un, Identité à soi, unicité et référentiel à soi-même. La connaissance est Multiple parce qu'elle s'ouvre à de divers champs d'applications. Rien n'exclut la connaissance à être Un parce que son Identité est Une. Nous projetons l'Identité de la connaissance dans l'Unicité à cause de son caractère sacré : seule la connaissance est le mode opératoire de la découverte du monde aujourd'hui et de développement tant de l'homme, de l'environnement que du monde tout entier.

3- Etre et vérité

La « définition » de la vérité comme Etre-découvert et Etre-découvrant n'est pas davantage une simple explication verbale, mais elle provient de l'analyse des comportements du *Dasein* que nous avons coutume de qualifier de prime à bord de « vrai » en un sens encore plus originaire. Les fondements ontologiques-existentialux du découvrir lui-même montrent pour la première fois le phénomène le plus originaire de la vérité³²⁹.

La question de la Vérité se pose aujourd'hui avec Heidegger en tant que, l'Être est le dévoilement de la Vérité. En effet, « L'Être-au-monde, à son tour, est ontologiquement solidaire de la totalité structurelle de l'Être du *Dasein*, ou, nous avons reconnu le souci »³³⁰. La question de l'Être est aussi celle qui ne peut se mettre en exergue que par le phénomène du souci. Puisque nous savons déjà que l'Être n'est pas l'étant, autrement dit, que l'Être n'est pas quelque chose de perceptible mais, qui peut se présenter à nous et aussitôt, repartir. L'Être advient à nous comme l'éclair car nous ne pouvons la connaître qu'à travers ses manifestations et ses modes d'êtres parmi lesquelles le souci. La vérité de l'Être est donc quelque chose d'ontologique à nous tandis que l'étant, lui, il reste ontique. A la suite de Heidegger, lorsque Parménide pense le problème de la vérité³³¹, il veut nous faire souligner que la vérité est-ce dont l'homme, ou l'étant que nous sommes nous-mêmes, a le plus besoin.

³²⁸ M. Heidegger, *Op.cit.*, p.31.

³²⁹ *Ibidem*, p.178.

³³⁰ *Ibidem*, p.170.

³³¹ T. Pyras, affirme par rapport à la vérité que « C'est en effet une seule chose que l'on pense et qui est », Frag. III, p.08.

L'ouverture est constituée par l'affection, le comprendre et le parler, et elle concerne cooriginellement le monde, l'être-à et le soi-même. La structure du souci comme être-déjà-en-avant-de-soi-dans-un-monde-comme-être-aupres-de-l'étant-intramondain abrite en soi l'ouverture du Dasein. C'est avec et par elle qu'il y a de l'Être-découvert, et par conséquent c'est seulement avec l'ouverture du Dasein que le phénomène le plus originaire de la vérité est atteint. Ce qui a été plus haut mis au jour à propos de la constitution existentielle du Là et par rapport à l'être quotidien du Là ne concernait rien d'autre que le phénomène le plus originaire de la vérité. Pour autant que le Dasein est essentiellement son ouverture, qu'en tant qu'ouvert il ouvre et découvre, il est essentiellement, vrai³³².

Voilà pourquoi, « Le Dasein est dans la vérité ». Cet énoncé a un sens ontologique. Il ne veut pas dire que le Dasein, ontiquement, est toujours existentielle appartient l'ouverture de son être le plus propre »³³³. Nous avons besoin de la vérité parce que par la vérité, nous comprenons mieux ce que nous sommes nous-mêmes, par la vérité, nous avons la possibilité de comprendre le monde et d'y envisager les mécanismes pour notre être-dans-le-monde. Pour ce faire, tout comme Heidegger, « le découvrir est une guise d'être de l'être-au-monde »³³⁴ Or Parménide va suivre le chemin de l'Être, celui de la vérité car c'est le seul chemin qui nous parvient à la connaissance concrète. L'Être et la Vérité, pouvons-nous le voir, ne constituent qu'une seule et unique unité. Toutefois, pour le philosophe allemand, la vérité ou l'Être, pour parvenir à nous, a besoin de se manifester ou de se faire manifester à travers les différents chemins qui s'offrent à elle ; toujours, étant, tous, les chemins de la connaissance.

La connaissance du cosmos, la maîtrise de l'homme, de l'univers et des multiples Êtres-étants qui s'y trouvent. La connaissance est donc le chemin de la réalité, de la certitude et de l'Être car, pouvant affirmer Heidegger, « Or ainsi sont caractérisés les fondements et les horizons dont la clarification rend seulement possible l'analyse de la réalité »³³⁵. Ici, la vérité peut donc prendre la tournure de l'Être. C'est ce qui est à l'horizon, c'est l'horizon. La vérité ou la réalité ou même encore l'Être ne se présente pas vraiment de façon matérielle à nous. Elle se montre à nous sous la forme de la Beauté, c'est aussi ce par quoi l'homme ou le sujet humain peut parvenir à la Beauté. La vérité de l'Être est donc pour le sujet une forme de voie dans laquelle, il ne peut qu'empreinter pour parvenir à la réalité, à la connaissance. Au total, la problématique de la vérité et de l'Être est, en réalité celle de l'Identité de l'Un à l'Autre. L'Être et la vérité forment une identité de telle enseigne que celles-ci arborent les mêmes caractéristiques et parviennent aux

³³² M. Heidegger, *Op.cit.*, p.178.

³³³ *Idem.*

³³⁴ *Idem.*

³³⁵ *Ibidem.*

mêmes concluantes. De même l'Être n'est pas l'étant sous la main, de même, la vérité n'est pas l'étant sous la main, mais, les deux se posent en nous comme des voies à suivre car, elles sont le chemin de la certitude et de la connaissance.

CHAPITRE VI : IDENTITÉ, ÊTRE ET SOUCI

Si nous pouvons de prime abord, définir l'Identité comme notre corporéité, ou encore, l'Identité, c'est ce que nous sommes nous-mêmes, c'est ce que nous percevons de nous-mêmes et, par extension, des autres choses muent par le même ; et l'Être comme la voie de la vérité, comme l'horizon et le souci comme l'inquiétude ou la quiétude que l'homme a envers lui-même et au monde qui l'entoure. A partir de ces essais de définitions, nous tenterons de montrer en quoi l'Identité se retrouve être au cœur de la recherche phénoménologique de l'existence.

I- L'IDENTITE COMME EXISTENCE CONCRETE

1- L'Existence comme mode d'être spécifique de l'humain

Si le *Dasein* se trouve être l'étant, c'est parce que l'étant est la manifestation de l'Être. Cependant, l'étant n'étant n'est pas proprement l'homme. C'est tout ce qui est sous-la-main-intramondain. Dès lors, cette petite opuscule de notre travail consistera pour nous à regarder voire, à observer ce qui fait spécifiquement la différence ontologique des étants et, comment l'Existence humaine parvient à son tour à être différente des autres êtres-dans-le-monde. Notons tout d'abord que l'étant que nous sommes nous-mêmes, c'est l'être pour qui nous sommes l'Identité. Cependant, cet être que nous sommes, ou encore, notre Identité ne peut être autre chose que ce que nous sommes nous-mêmes. L'existence se caractérise le plus souvent par l'affection, c'est-à-dire la tonalité que l'homme a face au monde. C'est d'ailleurs ce qui réjouit le philosophe allemand lorsqu'il déclare que « L'étant qui a son le caractère du *Dasein* est son Là selon une guise telle que, expressément ou non, il se trouve dans son être-jeté.

Dans l'affection, le *Dasein* est toujours déjà transporté devant lui-même, il s'est toujours déjà trouvé »³³⁶. Autrement dit, en tant qu'être-jeté, l'existence humaine se retrouve dans l'expression de sa liberté, l'existence humaine se solde par le fait que l'homme a le plus souvent exprimé ses affects vis-à-vis de la vie qui s'offre à lui. Pour Heidegger par exemple, « ce serait totalement méconnaître en son contenu phénoménal ce que la tonalité ouvre, et comment, que de vouloir rapprocher de ce qui est ainsi ouvert ce que le *Dasein* in-toné »³³⁷. En d'autres mots, l'être intonné se présente singulièrement à nous comme une ouverture au monde. L'être intonné ouvre la voie vers la mise en exergue de la volonté personnelle à transformer le monde à sa guise, sinon, il sombrerait dans l'aigreur car, « Dans l'aigreur, le *Dasein* devient aveugle à lui-même, le monde ambiant de la préoccupation se voile, la circon-spection de la préoccupation

³³⁶ M. Heidegger, *Op.cit.*, p.121.

³³⁷ *Ibidem*, p.122.

se fourvoie »³³⁸. L'être intonné permet donc à l'existence humaine de naturaliser son Là sinon, ce dernier se retrouve être dans le retournement de soi. C'est d'ailleurs, sans passion, ce qui fait souligner à Heidegger que

*C'est ce qui suffit déjà à montrer combien l'affection est éloignée de quelque chose tournant la trouvaille d'un état psychique. Elle présente si peu le caractère d'une saisie se retournant rétrospectivement (sur soi) que toute réflexion immanente ne peut au contraire « trouver » des « vécus » que parce que le Dasein est déjà ouvert en son affection*³³⁹.

Notons aussi avec le philosophe allemand que la singularité de l'existence en tant qu'être du Là se manifeste à travers le bavardage par exemple, la curiosité, le comprendre et l'explication. Le bavardage par exemple est une Identité de l'Être en son Là du fait que ce dernier, à partir de l'intonation, exprime à travers ses divers ressentis, à travers sa volonté à percevoir le monde. Heidegger dira par exemple que, « Le parler s'ex-primant est communication. La tendance d'être de celle-ci est de faire participer ceux qui écoutent à l'être ouvert pour ce dont le parler parle »³⁴⁰.

2- L'Être-jeté-dans-le sens de la liberté

Cette autre petite partie de notre travail consistera pour nous d'envisager, voir dans quelle mesure l'homme, dans le monde se constitue comme sujet libre et abandonné à soi au prisme de sa liberté. Déjà, observons avec Heidegger que

*Le dasein a par suite une primauté multiple sur tout autre étant. Son premier privilège est ontique : cet étant est déterminé en son être par l'existence. Le second privilège est ontologique : le dasein, sur la base de sa détermination d'existence, est en lui-même « ontologique ». Mais il lui appartient cooriginellement--- en tant que constituant de la compréhension de l'existence---une compréhension de l'être de tout qui n'est pas à la mesure du dasein. Le dasein a donc un troisième privilège en tant que condition ontico-ontologique de la possibilité de toutes les ontologies. Ainsi, le dasein s'est dévoilé comme l'étant qui doit, avant tout autre étant, être premier lieu interrogé ontologiquement*³⁴¹.

Nous voulons par-là dire avec le philosophe allemand que, le dasein, en tant qu'il est un existant, manifeste sa liberté de moult manières. Tout d'abord, il se détermine par son être. A cet effet, le dasein à partir de la liberté qu'à la conscience de choisir, de se choisir, de ne pas choisir ou de ne pas se choisir lui permet de déterminer son être propre ou encore l'être propre du là. Ce choix nous permet de savoir que l'homme prend conscience de son être et se détermine dans le monde. Par la suite, la liberté de l'homme peut prendre un autre sens ; celui de la capacité qu'il a à se connaître, à s'identifier et à identifier les autres étants dans-le-même-monde. Bien que

³³⁸ M. Heidegger, *Op.cit.*, p.122.

³³⁹ *Idem.*

³⁴⁰ *Ibidem*, p.143.

³⁴¹ *Ibidem*, p.32.

l'univers étant un ensemble constitué de plusieurs étants, l'homme seul, a la capacité de discernement de soi, de discernement des animaux, des végétaux et des objets qui nous entourent. Et, cette auto-connaissance ou cette reconnaissance de soi émane de la raison. De la faculté qu'à l'homme de s'auto déterminer, de connaître son environnement et surtout, d'organiser son existence.

Pour finir, la liberté qu'a l'homme de questionner sa nature afin de parvenir à des conclusions singulières ou diverses nous permet d'établir l'homme comme le *Dasein* des *Daseins*, c'est-à-dire, celui devant être pour qui l'Être n'a pas de sens sans son être. Cet être n'est pas l'Être dont parle Heidegger au sens propre, devons –nous le signaler, c'est être, c'est le *Dasein* lui-même. C'est l'homme lui-même ; et en tant que tel, il a le mérite d'être différencié des autres étants qui, eux, n'ont pas la conscience d'être. Nous pouvons percevoir au bout de cette pensée heideggérienne que la liberté de l'homme se pose dans la mesure où l'homme est conscience de sa conscience tandis que les autres êtres ne sont que conscience dont l'homme pourrait même construire pour en rendre rationnel.

3- L'existence comme déploiement de la présence au monde

En première analyse, l'existence humaine est un déploiement de l'Être-dans-le-monde. En effet, le monde, c'est le cosmos, l'univers. Par univers, nous entendons un ensemble constitué de divers objets parmi lesquels, les hommes, les animaux et les choses. Penser le monde, c'est percevoir la diversité des étants. Dans la même perspective, le *Dasein*, une fois dans le monde, se trouve être-jeté. Le jet de l'homme le plonge dans l'angoisse existentielle, le retentissement et surtout la peur qu'il éprouve face aux réalités du monde. Ainsi, l'être humain, au prisme de la liberté, se définit et façonne son environnement. Par-là, nous pouvons, au bout de cette liberté voir que l'homme use de son intonation pour saisir le monde. Le déploiement au monde nécessite tout d'abord le langage. Le langage permet de connaître le monde, de le disséquer et enfin, de se déployer tels ses désirs. Par le langage, Heidegger conçoit la conception du monde ainsi que sa compréhension. Pour ce faire, il pense que « L'expression « bavardage » ne doit pas être prise ici dans le sens dépréciatif. Elle signifie terminologiquement un phénomène positif qui constitue le mode d'être du comprendre

II- L'ÊTRE COMME ESSENCE DE L'HOMME

1- L'Ek-sistence

La problématique de l'Ek-sistence dans notre ordre d'idée fait référence à la liberté qu'a le sujet d'exister de façon libre. En effet, le sujet connaissant se retrouve comme existant, comme étant dans un monde où il est appelé à s'investir, où il est appelé à s'autodéterminer et surtout à s'auto-diriger. L'homme ou le sujet humain, encore dit comme le *Dasein*, est ce qui se retrouve être étant ou outil dans le monde et, en tant que tel, a le besoin de se réaliser. L'existentialisme par exemple place l'homme au cœur de l'activité humaine et de l'existence. Par-là, la problématique de l'Ek-sistence donne le primat à l'homme de découvrir à nouveau le qui de son *Dasein*. Ce questionnement du qui du *Dasein* rend l'homme libre et conscient de sa propre mort.

L'existentialisme maquillé sur le plan de la liberté du sujet est ce qui place le *Dasein* au cœur du choix. Par-là, l'homme choisit de donner le nom aux objets en les référents. Par sa capacité à concevoir le monde, il le réalise culturellement et en fait le soi-même, sa propriété. Le monde appartient à l'homme par le prisme de la liberté ; c'est pourquoi, l'homme exploite le monde à sa convenance. Il le permet d'avoir le sens qu'il aura lui-même choisi. Au regard, nous pouvons observer l'université bâtie sur le modèle de la volonté humaine. Seul, il n'y aura pas d'université parce que la nature ne l'aura pas prévue. En plus du fait que la liberté lui permet d'ouvrir la voie au sens que nous donnons à notre environnement, nous pouvons également dire que l'Ek-sistence, donne et prend conscience de la présence des objets autour de lui. Ces objets, sont les choses³⁴² et pour d'autres, des étants³⁴³ animés. L'outil est donc ce par quoi la nature humaine dispose et à la fois, se dispose.

³⁴² Dans qu'est-ce qu'une chose ? *Op.cit.*, le philosophe allemand, Martin Heidegger donne une signification sur la question de la chose. Affirme-t-il, « Il est donc clair que nous entendons le mot « chose » tantôt en un sens étroit, tantôt en un sens large. Au sens étroit, chose signifie ce qui est saisissable, ce qui est visible, etc., ce qui est donné à portée de main (das Vorhandene). En un sens plus large, « chose » signifie toute affaire, tout ce dont il en va de telle ou telle manière, les choses qui adviennent dans le « monde », les faits, les événements. Enfin il y a encore un usage du mot au sens le plus large possible : ce sens a été préparé de longue date, mais c'est surtout au XVIII^e siècle qu'il est devenu usuel en philosophie. Ainsi par exemple, Kant parle de la « chose en soi » qu'il distingue de la « chose pour nous », c'est-à-dire en tant que « phénomène » (Erscheinung). Une chose en soi est ce qui n'est pas accessible à nous autres hommes, par l'expérience, comme nous sont accessibles les pierres, les plantes et les animaux. Toute « chose pour nous » est aussi, en tant que chose, « chose en soi », c'est-à-dire qu'elle est connue absolument dans la connaissance absolue de Dieu ; mais toute chose en soi n'est pas chose pour nous. Une Chose en soi, c'est par exemple Dieu, le mot étant pris ici, comme l'entend Kant, au sens de la théologie chrétienne. Lorsque Kant nomme Dieu une chose, il ne veut pas dire que Dieu soit quelque gigantesque formation gazeiforme qui mènerait son existence quelque part dans l'occulte. Selon un usage rigoureux de la langue, « chose » ne signifie ici que « quelque chose » (etwas) c'est-à-dire cela qui n'est pas rien. Par le mot et le concept « Dieu », nous pouvons

Enfin, nous objectivons l'Ek-sistence à la conscience qu'a l'homme face au néant. La mort, pour mieux dire, l'idée de la mort apparaît à l'homme comme la fin totale, l'arrêt du cours de vie or, par-là, l'homme perçoit la mort non pas comme cette fin mais comme le néant. L'homme ne meurt donc pas mais, il périt dans le néant. Cette décrépitude nous pousse à notre tour de questionner l'essence de la vie face à la mort. La vie n'a de ce fait de sens parce que la mort apparaît comme le néant³⁴⁴. Jean-Paul Sartre conçoit le néant comme le rien, c'est le vide permanent. Le néant se définit aussi comme l'absence totale, l'absence de la pensée, l'absence des étants, bref, l'absence de quelque chose. C'est donc de cette absence que l'homme gît l'idée ou la conception de la liberté. La liberté est la seule chose que nous avons quand nous sommes présents en nous-mêmes. La liberté, c'est l'absence de la contrainte essentialiste ou l'homme a déjà tout acquis de Dieu ou de la nature. Pour conclure, l'Ek-sistence est le renoncement à la liberté, c'est aussi la prise de conscience qu'a l'homme de lui-même et du monde qui l'entoure. C'est également la liberté qu'a le sujet de concevoir la finitude comme une réalité existante mais abstraite d'où l'idée du néant.

2- Etre et existence

Par rapport à la notion d'être et de celle de l'existence, nous allons essentiellement nous projeter à la compréhension de l'existence au monde, car l'être pour qui nous faisons référence et l'essence même de l'existence. L'existence préexiste à partir de la notion d'Etre qui, à son tour, rend possible ce qui est impossible. Par l'Être, nous pouvons percevoir quelque chose³⁴⁵, et, ce quelque chose, pour Heidegger, il n'est pas possible d'atteindre l'existence sans préalablement

penser « quelque chose », mais nous ne pouvons pas faire l'expérience de Dieu même, à la manière dont nous faisons l'expérience de ce bâton de craie au sujet duquel nous énonçons et vérifions en commun telle ou telle proposition, comme par exemple : « une fois lâché, il tombe à une vitesse déterminée » p.09.

³⁴³ « Si donc nous voulons poursuivre la question « Pourquoi donc y a-t-il l'étant et non pas plutôt rien ? » jusqu'au bout et comme il faut suivant sa signification questionnante, nous devons nous abstenir de mettre en évidence tel étant particulier déterminé, et aussi de nous référer à l'homme. Car qu'est-ce que cet étant ? Représentons-nous la terre dans l'univers à l'intérieur de l'immensité obscure de l'espace ». En plus, il ajoute que, « A l'intérieur de l'étant dans son ensemble, on ne peut trouver aucune raison de mettre en évidence précisément cette région de l'étant qu'on appelle l'homme, et à laquelle nous appartenons nous-mêmes par hasard ». Introduction à la métaphysique, *Op.cit.*, p.12.

³⁴⁴ Pour Jean Paul Sartre, « L'existentialisme n'est pas tellement un athéisme au sens où il s'épuiserait à démontrer que Dieu n'existe pas. Il déclare plutôt : même si Dieu existait, ça ne changerait rien ; voilà notre point de vue. Non pas que nous croyions que Dieu existe, mais nous pensons que le problème n'est pas celui de son existence ; il faut que l'homme se retrouve lui-même et se persuade que rien ne peut le sauver de lui-même, fût-ce une preuve valable de l'existence de Dieu. En ce sens, l'existentialisme est un optimisme, une doctrine d'action, et c'est seulement par mauvaise foi que, confondant leur propre désespoir avec le nôtre, les chrétiens peuvent nous appeler désespéré », l'Existence est un humanisme, *Op.cit.*, p.26-27.

³⁴⁵ Nous voulons spécifiquement parler de l'étant ou de l'homme que nous sommes-mêmes.

atteindre l'Être car, l'être ne saurait être un non étant. Par L'existence aussi, nous pouvons la comprendre avec Heidegger, tout d'abord comme la liberté qu'à le *Dasein* de se déployer dans le monde. La liberté qu'a le sujet d'organiser son existence. Cependant, la notion d'existence ne saurait cependant ne pas être liée à celle du On car pour Heidegger, « Si l'être de l'être-l'un-avec l'autre quotidien, qui apparemment se rapproche ontologiquement du pur être-sous-la-main, s'en distingue en réalité fondamentalement, il sera encore plus impossible de comprendre l'être du soi-même authentique comme être-sous-la-main »³⁴⁶. Car « L'être soi-même authentique ne repose pas sur un état d'exception du sujet dégagé du On, mais il est une modification existentielle du On comme essentiel »³⁴⁷. La lecture de ce passage nous amène à comprendre avec le philosophe allemand que la question de l'existence notamment celle du On ne peut ne pas être en dehors de celle de l'existence car, le On est ce que nous sommes lorsque nous sommes effacés. Face à la mort, l'existence du sujet humain devient factice et pleine d'enthousiasme car alors, la liberté d'exister devient pour l'homme la volonté de penser le monde à sa manière. En outre, par rapport à l'existence et au mode d'être du On, Heidegger pense que

D'ailleurs, le On est tout aussi peu sous-la-main que le dasein en général. Plus manifestement se comporte le On, et plus il est insaisissable et caché-mais moins il n'est rien. A une « vue » ontologique non prévenue, il se dévoile comme le « sujet le plus réel » de la quotidienneté. Et qu'il ne soit pas accessible comme une pierre sous-la-main, cela ne décide pas le moins du monde sur son mode d'être. Il n'est permis ni de décréter précipitamment que ce. On » n'est « à proprement parlé » rien, ni de céder à l'opinion selon laquelle le phénomène ne demanderait, pour être ontologiquement interprété, que d'être par exemple « expliqué » comme le résultat obtenu après coup de l'être-ensemble-sous-la-main de divers sujets³⁴⁸

Nous pouvons ainsi le constater, par existence, que le sujet gagnerait à affirmer sa liberté, à faire ses choix et à décider par soi-même le sens à donner dans le cours de l'existence. Penser la vivacité du sujet à partir du On, ne l'exclura pas d'exister dans son essence la plus propre, mais en même temps, il s'agira pour ce On d'être toujours disparate car, le On ne s'affirme pas, il se cache dans le commun. La question de l'existence nous rappelle à suffisance la capacité qu'a le sujet de se déterminer, d'être au cœur même de l'être en tant qu'être ou encore, de l'étreité.

3- L'Essence et la mort

La réflexion sur l'essence et la mort nous renvoie à deux choses : la première est la nature et le sens que prend la liberté qu'à l'homme d'avoir conscience de la vie et de se connaître

³⁴⁶ M. Heidegger, *Etre et Temps*, p.117.

³⁴⁷ *Idem*.

³⁴⁸ *Idem*.

comme être-fini. En tant que tel, il devient non seulement libre de jouir de sa nature appelé à finir, mais également il projette une existence ou il sait dorénavant qu'il se dirige à travers le temps vers l'impasse. En plus, la seconde chose qui relève de notre sous-titre est celui de la mort³⁴⁹. « Tel ou tel, proche ou « éloigné, « meurt ». Des inconnus « meurent » chaque jour, à chaque heure. « La mort » fait encontre comme un événement bien connu, survenant à l'intérieur du monde »³⁵⁰. La mort, n'est donc pas une illusion ou quelque chose d'extérieur au monde. Elle fait partir de notre quotidien et en tant que tel, nous nous frottons à elle. A y voir, nous ne voulons pas exprimer ici que le sujet meurt en étant conscient de son état mort ou de sa mort, nous voulons dire que la mort qui est quotidienne n'apparaît à nous que sous la forme du constat. Autour de nous, nous constatons que des gens meurent mais pour autant, nous ne mourrons avec eux car, pour constater la mort en tant que mort, il faut au préalable être dans le quotidien en tant qu'existant. L'essence et la mort apparaissent pour le sujet humain comme quelque chose de mystique, d'effrayant qui ne doit pas être évoqué au cours des échanges. Face à la mort, le sujet entre dans l'angoisse, le doute, la peur et, c'est cette angoisse qui l'amène à se questionner au sujet de la mort. La mort est-elle la fin totale de notre existence ? La mort est-elle la continuité ? Qu'est-ce que la mort ? Que ressent-on lorsque nous sommes face à la mort ? Cette idée de mort plonge le sujet dans l'Angoisse ou pour Heidegger, la mort ne saurait s'expérimenter mais, nous ne pouvons constater qu'on est mort. La mort est donc ce qui, rapidement rejoint le « on » pour être exprimé. Pour lui, « la mort est la possibilité la plus propre du Dasein. L'être pour celle-ci ouvre au Dasein son pouvoir-être le plus propre, ou il y va purement et simplement de l'être du Dasein »³⁵¹. Pour le dire autrement, la mort est l'essence même de ce que nous sommes nous-mêmes. Nous nous définissons par la mort parce que la mort, est l'aboutissement de la vie.

Allant dans ce sens, nous pouvons déjà percevoir en filigrane le concept d'exister. Exister, basiquement, signifie avoir un corps, naître et appartenir dans un monde précis où nous allons mouvoir dans un espace et dans un temps donné. Dans les Fragments, Antique Héraclite d'Ephèse³⁵² posait déjà les jalons de la connaissance sur le temps et le mouvement qui, pour lui, sont toujours en permanent dépassement. Au bout de la lecture d'Héraclite, nous nous rendons

³⁴⁹ M. Heidegger, *Etre et Temps*, « La publicité de l'être-l'un-avec-l'autre quotidien « connaît » la mort comme un accident survenant constamment, comme décès annonce » p.202.

³⁵⁰ *Idem*.

³⁵¹ *Ibidem*.

³⁵² Héraclite, *Œuvres*, Arvensa Editions, Edition numérique, « Il se repose par le changement », Frag 83, p.102.

compte que, tout comme Heidegger, l'existence et un chemin tout passant pour la finitude³⁵³, pour la mort. La mort est alors l'autre rive de la vie où l'individu n'arrive pas totalement à exprimer au quotidien. Pour l'homme, la mort est une camisole du corps, une sorte de prison éternelle ou l'homme n'aura plus accès au choix, à la liberté. Heidegger, pour mieux faire parvenir le problème de la mort, affirme que, « En ce pouvoir-être, il peut devenir manifeste au Dasein que, dans la possibilité insigne de lui-même, il demeure arraché au On, autrement dit qu'il peut à chaque fois, en avançant, s'y arracher. Mais c'est le comprendre de ce « pouvoir » qui dévoile pour la première fois la perte factice dans la quotidienneté du On-même »³⁵⁴. Car « Le « On » meurt propage l'opinion que la mort frapperait pour ainsi dire le On »³⁵⁵. Pour être un peu plus clair, le *Dasein*, ou l'existant, se refuit dans la plupart du temps dans le On pour fuir la réalité de la mort. La mort, en tant qu'existential, peut mieux et se comprend mieux lorsque ce n'est pas nous qui mourons. La mort dans cet ordre d'idée est donc le résultat de notre constat à travers les autres. C'est pourquoi, Heidegger affirme que « L'explicitation publique du dasein dit : « On meurt », parce que tout autre, et d'abord le on même, peut alors se dire : à chaque fois, ce n'est justement pas moi-car ce On est la personne. Le « mourir » est nivelé en un événement survenant qui certes atteint le dasein, mais n'appartient pourtant proprement à personne »³⁵⁶.

III- LE SOUCI COMME PREOCCUPATION DU DASEIN

1- La préoccupation

L'Idée de préoccupation nous renvoie à l'idée du rapport qu'entretient non seulement avec lui-même, mais aussi avec les autres étants. Le monde ou encore l'univers est un tout ou l'on retrouve phénoménologiquement les étants. Le rapport à ces étants est, de ce fait, l'inter-action dans-le-monde. En prenant par exemple le cas de l'existence du *Dasein* intramondain, l'on se rendra aussitôt compte que celle-ci permet au dasein, en tant que l'Identité propre de soi-même, de se recouvrir dans un univers ou au même moment, il découvre l'existence de ses semblables, où il découvre encore la présence abyssale et colossal de tous les êtres (à la fois animés et inanimés) est obligé de subir la création de ce climat d'échange être lui et le monde extérieur.

³⁵³ « La possibilité la plus propre est absolue. Le devancement fait comprendre au Dasein qu'il a à assumer uniquement à partir de lui-même le pouvoir-être ou il y va purement et simplement de son être le plus propre. La mort « n'appartient » pas seulement indifféremment au dasein propre, mais elle interpelle celui-ci en tant que singulier » p.209.

³⁵⁴ M. Heidegger, *Op.cit.*, p.209.

³⁵⁵ *Ibidem*, p.202.

³⁵⁶ *Idem*.

Encore que les philosophes Antique, à l'instar de Aristote³⁵⁷, montrait déjà que l'Etat était cet ensemble d'individus qui, du point de vu macroscopique était constitué de la famille (Père, mère et enfant) avant d'aboutir au plan microscopique à la société (clan ou la tribu) ou sa fin est la 'polis'. De ce fait, le monde intramondain ou l'univers à-portée-de-la-main est donc cet ensemble-là de personnes et de biens vivant dans une même sphère ayant autour d'eux des animaux ou des choses. C'est dans le même ordre d'idée de montrer les rapports qui gisent que le célèbre philosophe de la moitié du XXe siècle déclare que « à-portée-de-la-main »³⁵⁸ « ne désigne pas seulement l'étant qu'à chaque fois fait encontre d'abord avant d'autres étants, mais aussi et en même temps l'étant qui est « à proximité »³⁵⁹.

De ce fait, la préoccupation est le concernement de l'étant mais pour lui, l'étant à-portée-de-la-main n'est pas spécifiquement l'homme, ce n'est pas intégralement le rapport entre lui et lui-même au niveau de la conscience, c'est aussi le sempiternel rapport entre lui et les autres, lui et les objets et enfin, lui et le reste du monde. L'homme peut en conséquence être, au rapport avec l'extérieur se frotter avec les autres et, qui, au tout, forme l'outil. Ainsi, « L'à-portée-de-la-main de l'usage quotidien a le caractère de la proximité »³⁶⁰ car, « La place et toujours le « là -bas » et le « là » déterminés de la destination d'un outil »³⁶¹ c'est pourquoi nous pensons que la proximité a le caractère de la préoccupation, c'est-à-dire, se mouvoir à travers la possibilité de tenir compte des rapports inter qui peuvent leur être commun. Par-là, la préoccupation a une destination ou une finalité ; « Laquelle destination correspond à chaque fois au caractère d'outil de l'à-portée-de-la-main, c'est -à-dire à l'appartenance à une totalité d'outils qui lui est assignée par sa tournure »³⁶². Pour signifier cela, il est judicieux pour nous de souligner que

*La proximité orientée de l'outil signifie qu'il n'a pas seulement quelque part sous-la-main, son emplacement dans l'espace, mais que, en tant qu'outils, il est essentiellement « amené », « remisé », « mais en place », « disposé », ou bien l'étant à sa place de cet outil pour-à partir de la totalité des places, orientées les unes vers les autres, sans le complexe d'outils à-portée-de-la-main sur le mode du monde ambiant*³⁶³.

³⁵⁷ Aristote, *La politique d'Aristote*, traduit en Français par J. Barthélemy-Saint-Hilaire, Librairie philosophique de Ladrangue, Numérisé par Abbé Stéphane Torqueau, Paris, 1874.

³⁵⁸ M. Heidegger, *Op.cit.*, p.97.

³⁵⁹ *Idem.*

³⁶⁰ *Idem.*

³⁶¹ *Ibidem*, p.98.

³⁶² *Ibidem.*

³⁶³ M. Heidegger, *Op.cit.*, p.98.

2- La présence

Martin Heidegger, nous amène à comprendre à partir de la phénoménologie de la présence que l'être-là en tant que *Dasein* est un existentielle. Par là nous pouvons ajouter à cet entendement le rapport existentiel entre Le-là et le monde. Pour le philosophe allemand, « immédiatement, nous ajoutons à cette expression son complément : être « au-monde », et nous inclinons à comprendre cet être -à ... comme un « être dans ... »³⁶⁴. En d'autres termes, exister, c'est manifester sa présence dans le monde. C'est également réaliser sa présence dans l'être-là et dans le *Dasein*. C'est dans ce même ordre d'idée que Heidegger souligne à nouveau que « ce dernier terme nomme le mode d'être d'un étant qui est « dans » un autre comme l'eau « dans » le ver, le vertement « dans » « l'armoire »³⁶⁵, car en nous disant, « ces divers étant donc on ne peut ainsi déterminer l'être-l'un -« dan » -l'autre ont tous le même et unique mode d'être de l'être -sous-la-main, en tant que choses survenant « à l'intérieur du monde »³⁶⁶ car,

*L'être-sous-la-main « dans » un étant sous-la-main, l'être-ensemble-sous-la-main-avec quelque chose ayant le même mode d'être au sens d'un rapport déterminer de lieu, ce sont là des caractéristiques que nous qualifions de catégoriaux, qui appartiennent à l'étant n'ayant pas le mode d'être du dasein*³⁶⁷

En d'autre terme la question de présence signifie d'ambler que l'être est « dans », c'est à dire ce qui est à l'intérieur du monde. Dans cet ordre d'idée, ce qui est au monde signifie objectivement qu'il s'agit de ce qui fait partir de l'ensemble des outils dans-le-monde. Dans philosophie dont l'essence est dite cosmologique-théologique-anthropologique et sociologique, le monde est cet univers où est inscrit l'ordre de l'existence humaine ainsi que la mixture des éléments mieux dit encore des étants entra-monde. C'est donc dans un lieu précis et dans un espace donné que l'on peut observer la dynamique des rapports, intervenantes, inter-survenantes et inter-agissantes des êtres à la fois animés et inanimés. Le monde est donc ce qui constitue l'essence et le sens même de la présence « dans » ; ceci nous amène donc à penser que la présence est le tout de l'être. C'est ce qui justifie notre étroitesse, mieux encore la présence de ce qui favorise non seulement la conscience humaine mais aussi sa capacité à comprendre l'univers. Pour Heidegger « l'être à ... au contraire, désigne une constitution d'être du dasein : c'est un

³⁶⁴ M. Heidegger, p.62.

³⁶⁵ *Ibidem*, p.62-63.

³⁶⁶ *Ibidem*, p.63.

³⁶⁷ *Idem*.

existentielle »³⁶⁸ car « cet étant auquel appartient l'être-à ... en ce sens, nous le caractérisions comme l'étant que je suis à chaque fois moi-même »³⁶⁹ . Pour mieux comprendre cette pensée, il convient de souligner avec Heidegger que le dasein, c'est à dire l'étant que je suis à chaque fois moi-même est ce qui justifie ma présence dans le monde, ou je me considère comme un existentiel car, alors

L'être-à ... au contraire désigne une constitution d'être du dasein, c'est un existentiel. Ce qui revient à dire que l'expression ne saurait évoquer l'être-sous-la-main d'une chose corporelle (corps humain) « dans » un étant sous-la-main. L'être-à... nome si peut une « inclusion » spaciale d'étant sous-la-main que le mot « in » provient de « Innau », habiter, avoir séjour ; « au » signifie : je suis habité a, familier de, j'ai coutume de ... ; le mot a le sens de colo, c'est-à-dire habito et diligo. Cet étant auquel appartient l'être-à... en ce sens, nous le caractérisons comme l'étant que je suis à chaque fois moi-même. L'expression « bin » (« suis ») est patente du mot « bei » (« auprès de ») « ich bin » (je suis) signifie derechef j'habite, je séjourne auprès de – du monde tel qu'il met familier. Sein (être) en tant qu'infinif du « ich bin » (je suis), c'est-à-dire compris comme un existentiel, veut dire habiter auprès de ... être familier de ... l'être – a ... est donc l'expression existentielle formel de l'être du dasein en tant qu'il a la constitution essentiel de l'être –au-monde³⁷⁰

Pour Heidegger la présence n'est de la sorte plus singulièrement notre toute et entière présence dans le monde, mais elle devient également l'étant que je suis dans le monde, que je suis à travers l'environnement qui m'entoure. La présence est enfin le lieu où nous habitons c'est-à-dire l'espace qui nous appartient c'est ce que nous procédons et en même temps ce qui nous procède. La présence dans le monde signifie subséquemment, la référence ou le lieu tout propre ou nous nous identifions facilement au quotidien. C'est même notre identité propre.

3- L'Essence du souci

Cette ultime perspective de notre réflexion nous amène à poser l'idée du souci au cœur de la compréhension de qu'est l'existence même. entendons par là , le souci ,est « la réalité , en tant que titre ontologique , est rapporter à l'étant intra mondain »³⁷¹ en d'autre terme , le souci est donc ce que , basiquement , nous entendons par la réalité propre , la présence ou même la vérité . C'est l'univers existant ou nous pouvons percevoir d'autres types d'existants c'est-à-dire les êtres inanimés le but ici est de montrer avec le philosophe allemand que le souci est le caractère même de l'identité propre des êtres ; mais généralement de tous les êtres c'est pourquoi le souci est la

³⁶⁸ M. Heidegger, *Op.cit.*, p.63.

³⁶⁹ *Idem.*

³⁷⁰ *Idem.*

³⁷¹ *Ibidem*, p.172.

« désignation pour ce mode d'être en générale »³⁷² pour lui, le souci c'est l'outil dans le monde ou ce qui est préoccupé et se pose comme étant. Le monde comporte en son sein des êtres parmi lesquelles les hommes les objets les animaux et les choses.

Parler du souci en tant que réalité n'est pas indubitablement la chose appartenant au monde car parmi les choses, il y a une différence ontologique des étant dans-le-monde. « Toute fois tout être sous –la-main n'est pas être –sous-la-main chosique »³⁷³ car « la « nature » qui nous « environne » et nous « embrasse » elle s'en doute de l'étant intra-mondain »³⁷⁴. En d'autre mot, nous voulons signifier que, la chose dans le signifie l'étant intra-mondain et signifie aussi l'homme dans le monde. L'homme mu par sa conscience est celui qui est au cœur de la connaissance de l'univers tant dis que les autres étant (les animaux et les choses) subissent plutôt la volonté de l'homme à ce faire nomme et à se faire connaître. L'homme a dont seul la capacité de capabilité et la possibilité de se poser comme objet de penser. Dans ce sens, la réalité devient l'accord de ce qui est dit et de ce qui est pensée car « si le dasein n'existe pas, alors l'« indépendance », alors l'« en-soi » n'« est » pas non plus : il n'est ni compréhensible ni incompréhensible. »³⁷⁵. Pour ainsi dire c'est par la liberté et l'autonomie de l'homme à penser ou à ne pas penser que l'on peut déterminer l'existence ou non du monde³⁷⁶.

³⁷² M. Heidegger, *Op.cit.*, p.172.

³⁷³ *Idem.*

³⁷⁴ *Idem.*

³⁷⁵ *Idem.*

³⁷⁶ Pour l'auteur, « Que l'étant qui a le mode d'être du Dasein ne puisse être conçu à partir de la réalité, de la substantialité, nous l'avons exprimé dans cette thèse : la substance de l'homme est l'existence. toutefois, l'interprétation de l'existentialité comme souci et la délimitation de celle-ci par rapport à la réalité ne signifie pas que l'analytique existentielle est finie, mais ne font ressortir qu'avec plus d'acuité les enchevêtrements problématiques contenu dans la question de l'être et de ces modes possible, et du sens de telle modification : c'est seulement la compréhension d'être est que de l'étant devient accessible comme étant ; c'est seulement si est un étant ayant le mode d'être du dasein que la compréhension d'être est possible en tant qu'étant ». M. Heidegger, *Op. Cit.*, p.172.

**TROISIÈME PARTIE : CRITIQUE DE LA CONCEPTION
HEIDEGGÉRIENNE DE L'ÊTRE ET DE L'IDENTITÉ**

Fort nécessaire, la question de l'Identité de l'Être, et même celle du sujet fera long feu tant dans ce siècle tout comme pour les siècles à venir, si tant est que l'Être de l'Être doit toujours et, en tout lieu, être recherchée. Nous sommes aujourd'hui confrontés à la question de la perte des valeurs, à la démocratisation des valeurs et surtout au retour du refus de mettre l'homme au centre de la préoccupation de nos recherches en tant que sujet nécessaire et éternelle. La conception heideggérienne de l'Être et de l'Identité nous conduit à mettre un temps d'arrêt pour saluer et rendre hommage à la personne humaine car, de tels sujets marquent la propriété de l'homme en particulier et du monde en général. L'Intérêt de vivre la pensée de Heidegger nous amène également à affirmer et confirmer que le développement de l'homme passera nécessairement qu'à partir de la saisie des questions qui relèvent de l'Être, de l'Identité et du temps. Toutefois, il n'est pas possible pour nous de nous questionner tout d'abord sur l'approche salutaire et unitaire que Heidegger envisage pour rendre claire le problème de l'Être et de l'Identité ? Nous voulons dire par là que, le dualisme ontologique est-il la seule voie par laquelle, nous pouvons parvenir à la question ontologique et à celle de l'Identité ? Pourrons-nous essentiellement souscrire la voie qui tend à la découverte du phénomène qu'à partir de la découverte ou de la connaissance de l'Être ? Ne pouvons-nous pas uniquement envisager les manifestations de cet Être comme prolégomènes de la connaissance ? Peut-on aujourd'hui valider l'hypothèse de la mort comme Identité de l'Être ?

Répondre à ces questions consistera pour nous tout d'abord à dénicher la question du pluralisme ontologique, ensuite, à percevoir les limites de l'ontologie heideggérienne et enfin, d'envisager la question de l'Identité de l'Être-pour-la-mort. Voilà ce que fera le contenu des idées que nous développerons dans cette dernière partie.

CHAPITRE VII : LES APORIES DE LA CONCEPTION HEIDEGGÉRIENNE DU DUALISME, ÊTRE ET IDENTITÉ

Ce premier chapitre de notre dernière partie fera principalement l'objet de trois questions dynamiques, qui nous amèneront à déployer le raisonnement sur les différentes thèses liées au pluralisme ontologique. Primo, il est important pour nous de souligner que le dualisme ontologique consiste à reconnaître la pertinence de l'existence duale de deux entités différentes : le corps et l'esprit. Tout à côté, le monisme ontologique consiste plutôt à reconnaître l'une des parties comme vérité apodictique. Soit, c'est le corps, soit alors, c'est l'esprit qui est l'élément substantiel qui fonde l'essence des choses. En dernier ressort, le monisme consiste à reconnaître le fait phénoménologique comme point de départ de la réalité. Secundo, notre analyse consistera à déterminer la question de l'Identité, celle de la mort et celle du temps ; et, tercet, nous arborerons une critique sur la question de l'Être et de l'Identité heideggérienne.

I- DU DASEIN ET DE L'IPSÉITÉ AU PLURALISME ONTOLOGIQUE

1- L'Idee du monde et ses diverses conceptions

Le monde, encore dit par l'acronyme univers ou le cosmos, est le lieu a priori de la connaissance, de l'habitation et du séjournement des Êtres, mieux des vivants. Par-là, le monde est le réceptacle de notre existence. L'idée ou la conception du monde est cependant, l'ensemble des outils –dans-le-monde. Le dictionnaire de philosophie d'André Lalande définit l'univers comme le « Monde sensible, ensemble des choses qui sont ou qui peuvent être objet de perception, telle que l'individu se les représente avant toute critique scientifique ou philosophique »³⁷⁷. En d'autres mots, c'est le lieu où se manifeste la vie, où se manifeste l'existence ; jusqu'ici démontré par, et, dans les recherches scientifiques du siècle passé. Le monde est premièrement perçu à partir du point de vue scientifique. Il s'agit dans cet ordre d'idée de montrer que, le monde, voire l'univers se pose sur un axe ontologique. En effet, au

³⁷⁷ A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Quadrige, P.U.F, volume I, A-M, p.647.

commencement, c'est-à-dire dans l'ordre premier des choses, l'univers ou le cosmos était vide, informe ou l'idée de chaos faisait le nid. L'univers dans cet ordre d'idée n'avait ni homme, ni demeure, ni route ou tout autre élément physique l'habitant. Il y'a quinze milliards d'années environ, une substance lumineuse vint tomber sur la surface de la terre et créa ainsi les premières espèces vivantes sous le nom d'humanoïdes. Nous pouvons donc, à la suite de ce qui vient d'être dit, dire que l'Être pour qui le *Dasein* est un existant est cette substance physique à la fois pleine d'énergie et qui donne la vie. Les thèses scientifiques placent cependant le Big-Bang au cœur de l'ontologie de l'Être. Le Big-Bang dans ce sens est ce par quoi l'existence est faite. Pour les biologistes, le Big-Bang est le fruit de la création et de l'existence humaine qui a émergé par l'évolution jusqu'à nous en tant qu'*Homo sapiens*. En d'autres termes, l'essence de l'existence réside dans l'évolution. L'évolution se trouve ainsi au cœur de l'ontologie de l'Être. Au total, la problématique de l'ontologie de l'Être à travers le pluralisme ontologique replace l'homme au centre des défis de la corporéité.

De l'autre côté, les philosophies Judéo-chrétiennes placent au cœur de l'ontologie, l'Être. Pour être claire, l'univers entier, inhabité, dont gît par le chaos total s'est vu créer par une unité séquentielle d'événements de la terre, ayant la forme grâce à l'homme. La formation de la terre est par essence liée à l'existence. Allant dans le même ordre d'idée, le philosophe allemand Leibniz affirme que : « Dieu est nécessaire en vertu de son essence ; donc s'il est possible, il existe »³⁷⁸ pour rendre claire cette pensée, Leibniz pense que la monadologie est la science qui étudie la monade. La monade, pour lui, est l'essence de l'essence de l'homme ou des autres êtres. L'homme, étant la monade, Dieu, la monade des monades. Pour conclure, la philosophie Judéo-chrétienne place la monade au cœur de l'existence dont on parlera.

2- La question du monisme ontologique

Lorsqu'Owono Zambo affirme que « La question de l'Être apparaît comme une préoccupation commune. Après études et analyses, on peut dire que la notion de l'Être se situe à deux niveaux : la reconnaissance d'un Être suprême et l'existence de l'Être fini »³⁷⁹, il tente de répondre à la question de la substantialité de l'Être ; alors, Le monisme est cette idéologie qui

³⁷⁸ Leibniz, *La Monadologie*, in Histoire de la philosophie, Emile Bréhier, Tome II, numérisé par Pierre Palpant, Paris, 2005, p.176.

³⁷⁹ N. N. O. Zambo, *Eclectisme et originalité de la pensée métaphysique de Leibniz. Essai de décryptage de la monadologie*, sous la direction de M. Hubert Mono Ndjana, Université de Yaoundé I, Juin 2009, p.29.

met en évidence l'Un comme la source même de l'existence. Comme le fondement du dualisme ontologique qui rend possible les manières d'Êtres des étants chez Heidegger ; par exemple, par monisme, il est question de voir en quoi et pourquoi il est nécessaire d'envisager phénoménologiquement l'être-là-dans-le-monde. Il s'agit donc de penser à la question de l'Un, à la question de la source ou de l'archè des choses. Le parcours de nos lecteurs nous ont conduits à la pensée Parménidienne, mettant au cœur de sa recherche, la question de l'Être, et celle de l'obscur ; du non connaissable, qu'il appelle le non-être. Ainsi, il peut affirmer que

Eh bien donc je vais parler-toi, écoute mes paroles et retiens-les-je vais te dire quelles sont les deux seules voies de recherche à concevoir : la première-comment il est et qu'il n'est pas possible qu'il ne soit pas- est le chemin auquel se fier-car il suit la vérité-. La seconde, à savoir qu'il n'est pas et que le non-être est nécessaire, cette voie, je te dis, n'est qu'un sentier ou ne se trouve absolument rien à quoi se fier. Car on ne peut ni connaître ce qui n'est pas-il n'y a pas là d'issue possible-, ni l'énoncer en une parole.³⁸⁰

Parménide commence tout comme Heidegger, à sectionner la voie de la vérité de celle de l'absurde. Pour lui, il n'existe que deux voies ou encore deux chemins nécessaires pour connaître ou pour savoir : l'une nécessaire, c'est-à-dire, que l'Être est la voie qui ne peut ne pas être autre chose que ce qu'elle est. C'est la voie de la lumière, celle de la vérité et surtout, c'est le chemin qui nous conduit à la connaissance des choses, des phénomènes. Tan dis que l'autre chemin, c'est celui qui ne nous intéresse pas, c'est la route vers l'erreur, elle est voilée, tâchée ; c'est aussi celle du non-être. Lorsque Parménide affirme de nouveau que « Le même, lui, est à la fois penser et Être »³⁸¹ ; c'est pour dire que l'Être est ce qui est ou qui doit être connaissable, définissable, envisageable, pensable et observable ; même si plus tard, Heidegger va dire que « La question est aujourd'hui tombée dans l'oubli »³⁸², car pour lui, l'Être se dévoile à partir des différents modes de l'étant ou des manifestations du *Dasein*. C'est à partir de la question de l'Être que nous pouvons observer l'émergence des sciences car, l'observation et l'intellection sont des éléments les plus nécessaires pour aboutir à la connaissance objectiviste-épistémologique-philosophique. Le monisme dans cet ordre d'idée rend possible la connaissance, car il dévoile de façon clair les étants dans le monde. La connaissance, c'est dans ce sillage, la connaissance de, et, ou, par la vérité. Le monisme est le point de départ de la connaissance, c'est aussi la source de la vérité.

³⁸⁰ T. Piras, Le poème de Parménide, Edition numérique, Fragment 2, p.08.

³⁸¹ *Idem*.

³⁸² M. Heidegger, *Être et Temps*, traduction française par Emmanuel Martineau, Edition numérique hors-commerce, 1985, parution originale, 1927, Annales de la phénoménologie et de la recherche phénoménologique d'Edmund Husserl, Tome VIII, p.25.

Grace à la philosophie de l'unicité, le monisme ontologique se trouve être la vérité de la vérité, la pensée ayant pour fondement la pensée. Mais, soulevons qu'ici, la pensée moniste est un point de départ ou la conclusion du dualisme, qui, à son tour reconnaît l'essence des choses duals, dualistes et différentes.

3- La question du réalisme ontologique

La problématique du réalisme ontologique se pose au moment où les philosophes dualistes, monistes et autres ont posé leurs fondements. En effet, le réalisme ontologique est une réflexion philosophique qui place le réel au cœur de l'activité philosophique, au centre de la connaissance. Le réalisme ontologique stipule que c'est du réel que parvient la connaissance. Par le réel, l'on entend l'univers visible, saisissable qui, seul peut contribuer à la découverte de la vérité. En observant de plus près la question du réalisme ontologique, il est évident pour nous de faire un parallélisme avec la question de la phénoménologie³⁸³. Tout comme le réalisme, la phénoménologie se base sur l'expression du réel pour parvenir à la connaissance. Le réalisme ontologique soutient existentiellement que, seule la substance ayant la matière existe. Il s'agit de la matière première. Chez Aristote, il y a une différence entre la substance première, c'est-à-dire l'individu, l'homme, l'Identité de ce que nous sommes nous-mêmes. Il s'agit de voir également qu'Aristote perçoit l'homme au sens de l'essence, c'est-à-dire ce qui rend possible l'existence. L'homme n'a donc pas pour guise ontologique la stature de sa matière, mais le sens de ce qu'elle est. Tout à côté de l'ontologie individuée, nous pouvons également avoir l'ontologie du genre. Ici, il est question de souligner que le genre d'un individu est par essence sa détermination à être existant ; l'existence, encore appelée l'Identité de ce que nous-sommes-nous-mêmes est existentiellement ce qui nous différencie des autres êtres. Le but de la connaissance du réalisme ontologique aujourd'hui nous amène à explorer et, à comprendre que l'Être pour qui le *Dasein* est constitué cooriginellement et préalablement en son Être.

Pour finir, le réalisme ontologique se conçoit, pour nous comme une réflexion qui rend possible l'existence de la réalité objective. Cette réalité, disons-le, est indépendante de notre esprit. Dans ce même ordre d'idée, le monde existe en dehors de notre conception des objets. Ce n'est donc pas l'imaginaire, mais le réel tel qu'il se présente à nous. Cette pensée nous conduit à

³⁸³ E. Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, traduit de l'Allemand par Gérard Granel, Gallimard, 1976.

dire que les objets tel que nous les percevons dans la réalité ne dépendent ni de nos croyances, ni de nos pensées.

II- LA MORT, LE TEMPS ET LA QUESTION DE L'IDENTITÉ

1- L'homme et le mouvement dans le temps

La question de la mort se conçoit comme la finitude et par conséquent, la fin. L'existence est alors le nid dans lequel l'on observe le mouvement, le *Dasein* factice, dans le monde ambiant a la possibilité de se mouvoir à travers le temps et l'espace à cause de leur nature passante. Le mouvement, pour Lalande est, « Au sens, propre, changement continu de position dans l'espace, considéré en fonction du temps, et par suite de position dans l'espace, considéré en fonction du temps, et par suite ayant une vitesse définie. Le simple changement de position, dans l'espace, sans considération de durée est appelé déplacement »³⁸⁴. Par-là, à partir de la lecture de Lalande, nous pensons, ou encore, il y a lieu d'attirer notre attention sur le fait que la liberté qu'a le *Dasein* Heideggérien de se mouvoir au-monde ne saurait se faire sans le mouvement. Le mouvement, est crucial pour déterminer onto-phénoménologiquement le *Dasein* au-monde ne saurait se faire sans le mouvement. L'oubli du mouvement comme échéance du *Dasein* pourrait le situer dans la classification des Etres non-pensants. Certes, le sujet humain en tant que nous le sommes au-monde se réalise dans l'angoisse, le souci, le bavardage, le comprendre etc... sans vraiment être le tout guidé. La conscience qu'à le *Dasein* à travers le temps et l'espace doit l'interpeller sur le sens du mouvement.

Doit-on se déplacer pour se déplacer ? Les choses ou le temps qui passe et qui nous conduit vers la vieillesse est-il illusion ? L'existence dans le monde ambiant est-il possible en dehors de la prise en compte du mouvement du temps ? Le temps impacte-t-il le *Dasein* au cours de l'existence ? Les questions que nous venons d'énumérer à dessein nous permettent de voir que le *Dasein* est factice, mais Heidegger semble oublier que le mouvement est au cœur de l'existence. Phénoménologiquement, nous observons dans notre société d'une part, une couche infantile d'enfants, qui, plus tard seront des hommes, et, encore plus loin des vieillards. Cette observation nous ramène chez Héraclite lorsqu'il pense que : « Tu ne peux pas descendre deux fois dans les

³⁸⁴ A. Lalande, *Op.cit.*, p.342.

mêmes fleuves ; car de nouvelles eaux coulent toujours sur toi »³⁸⁵. Pour lui, la question de l'existence est toujours liée à celle du mouvement, à celle du temps. Les étants dans le monde sont constitués de telles sortes que l'existence ou la vie est l'histoire. L'histoire, c'est l'inscription des événements dans le temps et, en tant que tel, il serait louable pour Heidegger de tenir compte de la notion du temps-mouvement. Dans le monde-intramondain, le temps se constitue comme une chose étant la lamelle, le jalon, la base de l'existence. L'existence n'est pas statique, voulons-nous dire, car, elle est toujours en mouvement dans l'histoire et même, est d'ailleurs ce qui fait l'histoire. Pour conclure, la prise en considération du mouvement dans le monde ambiant nous permettra de mieux saisir la notion du *Dasein* dans le temps.

2- Identité et continuité temporelle

A travers la lecture de Heidegger, l'on découvre que le *Dasein* dans-le-monde, est réellement le sujet humain conscient de sa conscience, d'une part, est, à travers la possibilité, d'organiser lui-même son existence. Cependant, comment dès lors, est-il possible d'organiser son existence dans le temps sans se référer ni au mouvement, ni à l'Identité des étants dans le monde à être toujours en mouvement ? Pour tenter de répondre à cette question, nous dirons que le mouvement, en tant que mouvement a une identité propre : la continuité. Le mouvement a ceci de particulier, qu'il s'inscrit dans le temps discontinu. Le mouvement s'opère à l'homme sans lui, et malgré lui car, à travers le temps, nous pouvons le déterminer comme un existentiel. Le temps quant à lui, et qui, d'ailleurs, nous préoccupe est une donnée de l'histoire. À travers le temps, il est possible d'établir le rapport sur la continuité. L'avions-nous dit, le mouvement dans le temps est la permanence, c'est aussi le non-arrêt et dans cet ordre, se pense comme une horloge, toujours en mouvement. C'est ce que peut Penser à la suite de Heidegger, le philosophe Camerounais Jean Bertrand Amougou dans sa préface d'*Existence et Sens* :

En fait, la pluridimensionnalité (perdue) de l'homme requiert que l'on s'interdise de penser l'Être de l'homme mais sensément comme Dasein (être-là, mieux, être-Le-là oui ci), mais sensément et nécessairement aussi comme Dortsein (être-là-bas). Dans la mesure où Là-bas implique à la fois l'Indéfini et l'Infini, il convient de prendre enfin conscience de l'érosion tant de l'être que du sens induire par cette traduction heideggérienne de l'Être et des interprétations

³⁸⁵ Héraclite, Œuvres complètes, Sous la direction de Magalie Schwartzerg, Editions Arvensa, Payat, Fragment, 1919, p.64.

*consécutives qui obturent les possibilités d'une compréhension profonde et d'un management efficient de notre-être-dans-le-monde : Existence et coexistence*³⁸⁶

L'Identité que nous percevons dans le temps est la continuité. C'est la lecture sans arrêt, c'est la continuité. L'Identité et la continuité doivent donc être un étant intra-mondain ou le *Dasein* peut s'identifier lui-même à travers le temps. C'est aussi la présence perpétuelle et continue. À travers et, au cours de l'existence humaine, la première identité ainsi que la première remarque doivent être celle de l'Identité de la continuité du temps. Le temps, contrairement à l'espace, et le mouvement permanent. C'est la continuité incessante, totale et, par cette continuité, les autres étants dans le monde s'affaissent à travers le mouvement pour êtres. C'est d'ailleurs pourquoi l'on peut observer cette non staticité qui engendre l'agrandissement, le mouvement et la fin. La fin, ici, c'est la mort. Et pour Heidegger³⁸⁷, il y a lieu de concevoir comme possibilité la mort à travers le temps, le cours du temps où la triste réalité devant-être au cours de l'histoire. En filigrane, nous constatons avec le philosophe allemand que l'existence humaine est continue et s'achève à la mort. Le *Dasein*, ou l'Être que nous sommes nous-mêmes n'est subséquent pas stable, dans et avec le temps, il découvre et se découvre comme être ou *Dasein* subissant le temps.

La temporalité, en tant qu'Identité et continuité trouve son Là factice à travers le mouvement. Le *Dasein* ne peut souscrire à la non continuité par ce que celle-ci s'impose à lui, il la vit et la matérialise au cours de son existence. La lecture de Être et Temps nous permet à cet effet de déterminer le *Dasein* comme au cœur de l'expérience de la notion de continuité. Par ailleurs, le mouvement, déjà perçu par Galilée³⁸⁸ par exemple qu'il est ce qui, de manière irréversible tourne toujours et permet de donner un sens à l'existence. L'Identité de la continuité avec le mouvement

³⁸⁶ J.B. Amougou, *Existence et Sens : Peut-on exclure Dieu ?* L'Harmattan, p.8-9.

³⁸⁷ Heidegger, *Op.cit.*, « La délimitation de la structure existentielle de l'être pour la fin se tient au service de l'élaboration d'un mode d'être du *Dasein* où celui-ci peut être total en tant que *Dasein*. Que même le *Dasein* quotidien soit à chaque fois déjà pour sa fin, autrement dit se confronte constamment, quoique. Fugacement », avec sa mort, cela montre que cette fin qui conclut et détermine l'être-tout n'est nullement quelque chose où le *Dasein* ne ferait qu'arriver finalement lors de son décès. Dans le *Dasein*, en tant qu'étant pour sa mort, l'extrême ne-pas encore de lui-même, par rapport auquel tous les autres sont en retrait, est toujours déjà engagé. C'est pourquoi l'inférence formelle qui conclurait du ne-pas-encore du *Dasein* - qui plus est, interprété de manière ontologiquement inadéquate comme excédent - à sa non totalité est illégitime. Le phénomène du ne-pas-encore pensé à partir du en-avant-de-soi est si peu, comme la structure de souci en général, une instance contre un être-tout existant possible que c'est cet être-en-avant-de-soi qui rend tout d'abord possible un tel être pour la fin. Le problème de l'être-tout possible du *Dasein* que nous sommes à chaque fois nous-mêmes ne demeure donc légitime que si le souci comme constitution fondamentale du *Dasein* est pensé en « connexion » avec la mort comme possibilité extrême de cet étant » p.206.

³⁸⁸ Galilée est un mathématicien, géomètre, physicien et astronome italien à la période du XVIIe siècle. Mort en 1642, il a essentiellement œuvré pour l'avancée des grands progrès scientifiques notamment celles de l'espace et du temps.

ou le temps est sans équivoque ce qui nous permet d'établir plus de connaissances sur les concepts de vie ou de mort. La mort, telle que développée par Heidegger³⁸⁹ est l'aboutissement de la vie, c'est le bout de la naissance et le sens que prend la vie. Le mort ne saurait nous parvenir si nous ne vivons pas au préalable car, exister, c'est manifester sa présence à travers le temps et l'espace. C'est aussi de la mort que l'homme ou le *Dasein* factice prend conscience de la mouvance des choses à travers le temps et de l'Identité du mouvement en tant que continuité.

3- Dimension théologiques de l'après-vie

Au moment où Héraclite affirme que, « Les mortels sont immortels et les immortels mortels, l'un vivant la mort de l'autre et mourant la vie de l'autre »³⁹⁰. Il voudrait tout d'abord nous montrer le caractère énigmatique que la mort a comme identité. Pour nous, la mort est la fin de l'existence or pour lui, ceux qui existent, et, ou encore, qui vivent ne peuvent qu'expérimenter la vie et voir la mort mourir en eux. Pour eux comme pour nous, la mort est la fin. C'est l'aboutissement de l'existence caractérisée par la stabilité, la non-réflexion ou, pour dire mieux, l'absence de la conscience. De l'autre côté, les immortels, c'est-à-dire, ceux qui ont franchi le seuil de la mort le trouvent comme une sorte de vie ou notre vie terrestre devient comme la prison du corps, donc la mort. La mort est aussi le passage d'une vie (terrestre) à une autre (extraterrestre). En plus, la philosophie Antique Héraclitéenne avait déjà perçu en la mort ou en la vie les éléments faisant parties de l'histoire. Cette histoire nous renseigne aujourd'hui autant sur notre vie terrestre notamment avec la sagacité des valeurs, avec l'Espérance et l'espoir que nous fonde la foi au cœur des religions, et la phénoménologie de la vie-mort, de la vie-vivante. C'est dans cet ordre d'idées que les philosophies notamment théologiques nous renseignent sur la nature de l'existence après la vie ou dans le déjà-mort. Tout d'abord, il est nécessaire de souligner que la question relative à la mort dérive de celle issue de la vie. En effet, la vie, ou encore le cours de l'existence est construit de telle enseigne que les existants, se doivent de vivre non pas pour la liberté qu'a le sujet de se définir, de choisir ou de ne pas choisir ; mais comme le moment de vivre en respectant les instructions célestes. Lesdites instructions célestes sont pour

³⁸⁹ Par rapport à la mort, le philosophe pense que « On dit : il est certain que. La « mort vient. On le dit, et le On ne voit pas que, pour pouvoir être certain de la mort, il faut à chaque fois que le *Dasein* propre soit lui-même certain de son pouvoir-être le plus propre et absolu. On dit que la mort est certaine, et l'on transplante alors dans le *Dasein* l'apparence qu'il serait lui-même certain de sa mort. Mais où se trouve le fondement de l'être-certain quotidien ? Manifestement pas dans une simple persuasion mutuelle. Et pourtant, l'on expérimente chaque jour le « mourir » d'autrui. La mort est un indéniable « fait d'expérience ». Ibidem, p.205.

³⁹⁰ Héraclite, *Op.cit.*, Fragment 67, p.87.

eux un ensemble de commandements à respecter pour mériter la vie paisible de l'au-delà. Lorsque Heidegger conçoit la mort comme le mourir,

Il convient tout d'abord de caractériser l'être pour la mort comme un être pour une possibilité, à savoir pour une possibilité insigne du Dasein lui-même. Être pour une possibilité, c'est-à-dire pour un possible, peut signifier : être ouvert à un possible sous la forme d'une préoccupation pour sa réalisation. Dans le champ de l'a-portée-de-la-main et du sous-la-main, de telles possibilités font constamment rencontre : l'accessible, le maîtrisable, le viable, etc. L'être-ouvert préoccupé à un possible à la tendance à anéantir la possibilité du possible en le rendant disponible. Cependant, la réalisation préoccupée d'un outil sous-la-main (en tant que produire, apprêter, remplacer, etc.) n'est jamais que relative, dans la mesure où même le réalisé, ou justement lui, a encore le caractère d'être de la tournure. Bien que réalisé, il reste en tant qu'effectif un possible pour..., caractérisé par un pour... La présente analyse doit simplement montrer comment l'être-ouvert préoccupé se rapporte au possible : non pas dans une considération thématique-théorique du possible comme possible, selon sa possibilité envisagée comme telle, mais de manière telle qu'elle s'écarte circon-spectivement du possible pour se tourner vers le possible-pour-quoi³⁹¹.*

Il entend dire que le mourir est un état ou, seul, les étants intramondains peuvent constater. Par-là, le mourir devient principalement cette rupture d'avec le monde ambiant.

La mort, du point de vue théologique est l'espérance, la félicité que chaque être-étant vie au-delà de la vie. Il s'agit de souligner ici que la mort se perçoit comme ce monde où vivent d'autres êtres-existant et qui, dans l'espérance de l'éternité sont dans la félicité. C'est donc ce qui fait dire à Jean Bertrand Amougou que

Primo, que l'existence est cyclique et par conséquent il n'est pas toujours évident, pour les humains et les sociétés, de prendre conscience de l'entrelacement entre ce qui a été, ce qui est et ce qui est à venir secundo, c'est dans les méandres interstitiels entre le latent, et le patent, le non patent, le mystique, l'invisible et l'Illumination véritable par et dans le Divin qu'il convient de rechercher et de trouver les réponses aux questions relatives au seuil d'intrication entre le culturel, le rituel, le mystique, et la mystique surtout dans la volonté/désir de trouver des solutions(y comprises opérationnelles) aux questions qui hantent ou harcèlent notre conscience/existence³⁹².

III- ETRE ET IDENTITÉ : CRITIQUE ET DÉPASSEMENT

1- L'Identité numérique

Tout au long de notre travail d'analyse, nous avons parcouru de fond en comble la problématique émergente de l'Identité. En effet, l'Identité paraîtrait à nous comme, ce que nous sommes nous-mêmes ou encore ce que la chose est en soi or, ce que nous sommes nous-mêmes n'est pas indubitablement la seule référence à l'Identité. Le concept d'Identité prend cependant le

³⁹¹ M. Heidegger, *Op.cit.*, p.207-208.

³⁹² JB. Amougou, *Op.cit.*, p.12.

large et se trouve être pourtant, l'Identité telle que développe Ricœur³⁹³, nous conduisant à l'Identité narrative ou numérique.

L'Identité numérique, ici, est ce qui forme une chose, c'est encore l'Idem, la mêmeté, c'est un concept de relation qui lie l'individu à soi-même. De manière simple et simpliste, nous pouvons dire que l'Identité numérique c'est la relation qu'un individu entretient avec lui-même et non avec une autre personne au cours de son existence. Il s'agit pour nous ici, de rendre clair en disant que l'Identité numérique, c'est la connaissance qu'un individu découvre en soi sans en faire référence au monde extérieur. C'est le rapport qu'un individu a avec lui-même. Ce rapport nous conduit au solipsisme cartésien qui, pour Descartes³⁹⁴, le sujet connaissant s'ignore à la base, ignore les objets du monde, ignore les autres étants et ignore son statut social et le rapport qu'il entretient avec l'absolu. Soulignons dans cette mesure qu'avec Descartes, le sujet est dans l'optique de se faire une connaissance plus objective et moins douteuse. La découverte du *cogito* cartésien le plonge dans l'Identité numérique de Ricœur. Et par monde extérieur, nous entendons les autres êtres, les animaux, les végétaux et les choses. L'Identité numérique exclut qu'un individu soit le même qu'un autre, c'est-à-dire, que nous ayons si nous pouvons le dire ainsi, un clonage entre deux individus. Mais davantage, l'Identité numérique favorise qu'au cours du temps ou de son existence, que l'individu puisse changer. Paul Ricœur pense que la question de l'Identité numérique répond à la problématique du qui du sujet. En effet, il distingue l'Identité numérique, d'une part à l'Identification et d'autres part, à l'Identité qualificative ; celle liée au genre. Alors, Ricœur pense que l'Identification du sujet répond à des exigences sociales dans lesquelles le sujet peut se singulariser aux autres et se trouver comme quelque chose d'unique, de particulier. Cette particularité concerne essentiellement le nom, le prénom, l'âge, la taille etc... l'Identification, du point de vue social est ce qui individualise l'homme. C'est le propre de chaque individu ; cette identification, rappelons-le, est propre à chaque individu/personne ; et, à côté de l'Identification, l'Identité numérique a également pour socle, le genre, la particularité, la distinction d'avec les autres. En plus, l'Identité numérique est socialement ce qui permet à l'Identité de subir des changements sociaux, permanents et qui nous conduise en tout temps à la ré-découverte du sujet.

³⁹³ P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Sous la Direction de François Wahl, Paris, Editions du Seuil, 1990.

³⁹⁴ Descartes, *Discours de la méthode*, Sorbonne, Nouveau Classique Larousse, p.66.

2- L'Identité Ipsé

Par rapport à la question de l'Ipséité, encore dit par Identité, Martin Heidegger élabore une réflexion dans laquelle, il montre que l'Ipséité est le fond même du sujet, affirme-t-il « L'être du monde est le corrélat obligé de l'être de soi »³⁹⁵, De ce fait, il va d'une question à savoir, « Comment le *Dasein* peut-il exister unitairement selon les guises et les possibilités citées de son Être ? »³⁹⁶. Autrement dit, dans quelle mesure pouvons-nous dire que le *Dasein*, ou encore, l'Être que nous sommes nous-mêmes à chaque fois unicement selon les possibilités de son Être ? Ne pouvons-nous pas voir en le *Dasein* d'autres manières d'exister ? C'est-à-dire à partir du soi-même en tant que soi-même ? Alors, Heidegger pense que l'unicité du *Dasein* est possible pour autant que le *Dasein* est lui-même cet être en ces possibilités essentielles, du fait que « Je » sois à chaque fois cet étant. Être à chaque fois son étant représenté pour nous cette Identité à soi-même ; cette auto-représentation et cette singularité face aux autres. « C'est le « Moi » qui paraît tenir ensemble la totalité du tout structurel »³⁹⁷, car, pense-t-il encore, « Le « Moi » et le « Soi »³⁹⁸ ont été conçu par l'ontologie de cet étant comme le fond »³⁹⁹. En d'autres termes, l'Identité chez Heidegger, sous l'acronyme d'Ipséité, « Le statut ontologique de l'Ipséité est ainsi solidement fondé sur la distinction entre les deux modes d'êtres que sont le *Dasein* et la *Verhandenheit* »⁴⁰⁰ qui signifie Être-sous-la-main réside dans l'êtréité de l'Être dans l'ontologie de l'Être. La question, mieux encore, ce qu'il faut viser ici, c'est le fond de l'Être, l'Essence de l'essence de l'Être. C'est cette essence de l'essence qui donne sens à l'ontologie de l'Être même d'où l'agrégation du « Moi » et du « Soi »⁴⁰¹ pour parvenir à l'Être-même.

Heidegger justifie également la question de l'Ipséité par celle du qui du *Dasein* comme l'Identité numérique chez Ricœur à travers l'idée selon laquelle, « L'être du soi-même suppose la totalité d'un monde qui est à l'horizon de son penser, de son faire, de son sentir-bref de son

³⁹⁵ P. Ricœur, *Op. Cit.*, p.179.

³⁹⁶ M. Heidegger, *Op.cit.*, p.246.

³⁹⁷ *Idem.*

³⁹⁸ *Idem.*

³⁹⁹ *Idem.*

⁴⁰⁰ *Ibidem*, p.358.

⁴⁰¹ P. Ricoeur, p.246.

souci »⁴⁰²; Heidegger questionne ainsi l'Être-même du *Dasein* afin de le rendre authentique. Le plus souvent, le *Dasein* apparaît à nous sous la forme du « On même »⁴⁰³, or, pour Heidegger, « Celui-ci est une modification du soi-même authentique »⁴⁰⁴. Dans cette mesure, l'authenticité de l'Identité Ipsé réside dans le nous, le nous-même, en tant qu'il est soit, le soi-même ou le nous-mêmes. Pour lui, « Partir du « Moi » et du « Soi » mais jusque-là, le terme d'Ipséité n'apparaît pas encore totalement »⁴⁰⁵ car, « Si le soi-même appartient aux déterminations essentielles du *Dasein*, et si cependant l'« essence » de celui-ci réside dans l'existence, alors, égoïté et Ipséité doivent être connues existentiellement »⁴⁰⁶. Ici, nous comprenons avec le philosophe allemand que l'égoïté qui est l'Identité du Moi propre et l'Ipséité soient à la base, des existentielles, c'est-à-dire, ce qui existe de manière primaire dans le monde ambiant. Le « Moi »⁴⁰⁷ même appartient aux déterminations essentielles du *Dasein*, et ne peut fusionner pour être le même. Or, le dit clairement Heidegger, le « On » n'est pas et ne peut pas être un mode d'être du *Dasein* parce que le « On » n'est pas un étant clair, c'est ce qui lui fait dire que « Mais par ailleurs, il est apparu progressivement que la caractérisation ontologique du On interdisait tout emploi de catégories de l'être-sous-la-main (substance) »⁴⁰⁸. Parce que, « La question de la constitution ontologique de l'Ipséité est demeurée sans réponse »⁴⁰⁹. Sinon, il faudrait que l'Ipséité, en tant qu'il est le *Dasein* s'exprime quotidiennement par le « Je » qui est un étant qui se vise lui-même. Je pense à est donc substantiel au penser, peut-il affirmer⁴¹⁰.

3- L'Identité Idem

La nature de l'Identité Idem se traduit sur le fait de la mêmeté, du même et singularise la même chose. Dans son livre intitulé, *Essai et Conférence*, Heidegger pense que « La technique

⁴⁰² *Ibidem.*, p.178.

⁴⁰³ M. Heidegger, *Etre et Temps*, traduction française par Emmanuel Martineau, Edition numérique hors-commerce, 1985, parution originale, 1927, Annales de la phénoménologie et de la recherche phénoménologique d'Edmund Husserl, Tome VIII, p.246.

⁴⁰⁴ *Idem.*

⁴⁰⁵ *Idem.*

⁴⁰⁶ *Idem.*

⁴⁰⁷ *Idem.*

⁴⁰⁸ *Idem.*

⁴⁰⁹ *Idem.*

⁴¹⁰ Heidegger, *Ibidem*, « Le « Moi » est une simple conscience, qui accompagne tous les concepts. En lui, « rien de plus n'est représenté qu'un sujet transcendantal des pensées ». La « conscience en soi n'(est) pas tant une représentation (...) qu'une forme de celle-ci en général »2, Le « Je pense » est « la forme de l'aperception qui s'attache à toute expérience et la précède »3. A bon droit, Kant saisit la teneur phénoménale du « Moi » dans l'expression « Je pense », ou, lorsqu'est également prise en considération l'inclusion de la « personne morale » dans l'« intelligence », dans l'expression « J'agis ». Le dire-Je doit, selon Kant, être saisi comme dire-Je-pense » P.247.

n'est pas la même chose que l'essence de la technique. Quand nous cherchons l'essence de l'arbre, nous devons comprendre que ce qui régit tout l'arbre en tant qu'arbre n'est pas lui-même un arbre qu'on puisse rencontrer parmi les autres arbres »⁴¹¹. Ici, l'Identité Idem ou du même consiste à avoir une même chose, une même substance pour un élément perceptible. Bien que dans une forêt, nous puissions rencontrer plusieurs arbres, chaque arbre est régi par l'Identité Idem de telle sorte qu'on ne puisse plus trouver le même arbre unique dans son être. S'agissant ou, en faisant un rapport à l'Être et à l'essence de l'Être, nous pouvons souligner avec le philosophe allemand qu'il y a lieu de penser que la recherche du "Wasein" n'est pas celle du *Dasein* car l'essence ou le "wasein" est ce qui donne la possibilité, ce qui rend possible ou qui donne accès au sens ou à la chose, au monde ou à la chose elle-même, est un étant. Pour Heidegger, l'étant, c'est ce que nous observons, tout comme l'Être mais à la différence que l'Être n'est ni saisissable, ni expérimentale, ni définissable. A la question de savoir ce qu'est l'Être, Martin Heidegger pense que, « L'Être n'est jamais interrogé et, comme on pense qu'il va de soi, il n'est jamais pris en considération. Il se tient dans une vérité sans fond, oubliée depuis longtemps »⁴¹² car ajoute-t-il, « L'objet au sens de l'ob-jet ne se rencontre que là seulement où le cogitare est compris dans son être comme « unité originellement synthétique de l'apperception transcendante »⁴¹³. Dans ce sillage, l'Être n'est donc pas l'essence de l'être. Aussi, il est important pour nous de souligner que, au monde, Heidegger prend l'exemple en disant que l'arbre qui est tout diffère de l'essence de l'arbre. Tout comme l'arbre, l'être est, et se perçoit comme ce qui est ; tandis que l'essence de l'être, lui, n'est pas l'être. C'est ce qui contribue à l'essence de l'Être. Pour Heidegger, dans Essai et conférence, la compréhension de la question de l'Être est un dépassement de la métaphysique. Pour lui,

La pensée tournée vers l'histoire de l'Être n'utilise ce titre que comme un expédient, pour se rendre quelque chose peu intelligible. Ce titre en vérité donne lieu à beaucoup de malentendus. Car il interdit à notre expérience l'accès du fond à partir duquel seulement l'histoire de l'être fait apparaître son essence. Celle-ci est l'éclosion-et-révélation-de-l'Être-propre, dans laquelle l'Être lui-même est accepté et-approfondi. Le dépassement dont nous parlons ne doit surtout pas faire supposer qu'une discipline soit refoulée hors de l'horizon de la « Culture »⁴¹⁴.

⁴¹¹ M. Heidegger, *Essais et Conférences*, traduit de l'Allemand par André Préau, Pfullingen, Gallimard, 1958, P.21.

⁴¹² *Ibidem*, P.109.

⁴¹³ *Idem*.

⁴¹⁴ *Ibidem*, P.92.

Nous pouvons dire que c'est l'Être de l'homme, ou encore, c'est l'ombre de l'Être car « On a longtemps enseigné que l'essence d'une chose est ce que cette chose est »⁴¹⁵.

⁴¹⁵M. Heidegger, *Etre et Temps*, traduction française par Emmanuel Martineau, Edition numérique hors-commerce, 1985, parution originale, 1927, Annales de la phénoménologie et de la recherche phénoménologique d'Edmund Husserl, Tome VIII, p.22.

CHAPITRE VIII : JUSQU'OU LA SPÉCIFICITÉ DE L'ONTOLOGIE HEIDEGGÉRIENNE ?

Dans ce deuxième chapitre de la troisième partie de notre travail, nous voulons humblement présenter les limites de l'ontologie heideggérienne. En effet, nous voulons montrer que l'ontologie heideggérienne se trouve être au cœur de la métaphysique aujourd'hui, mais jusqu'ou pouvons-nous compter sur elle pour parvenir à la connaissance claire ? Pour y parvenir, nous montrerons d'abord le bien fondé des questions liées au *Dasein* et à l'idée de la conscience traditionnelle, nous examinerons par la suite la question même de la phénoménologie en prenant en compte les conceptions diverses notamment celle de Husserl ; et, enfin, nous analyserons la problématique de l'Identité du *Dasein* en tant que prolégomènes de l'ontologie heideggérienne. Telles seront les trois grandes parties de notre travail de recherche.

I- LE DASEIN ET L'IDÉE DE L'ONTOLOGIE TRADITIONNELLE

1- Heidegger et la question de l'Être fini et l'ouverture au possible

La question de savoir si en général un monde est et si son être peut être prouvé est, en tant que question que le Dasein comme être-au-monde pose lui-même-et qui d'autre pourrait-il la poser ? –dépourvue de sens. De surcroit, elle demeure entachée d'une équivoque : car le monde en tant que « où » de l'être-à et le « monde » en tant qu'étant intramondain, en tant qu'auprès-de-quoi de l'identification préoccupé y sont confondus, plus exactement ils n'y sont pas⁴¹⁶.

En général, l'Être pour qui le *Dasein* est au monde est toujours ouvert vers les guises possibles de l'Être. Il s'agit de montrer avec Heidegger que l'Être pour qui le *Dasein* est un étant est toujours ouvert dans la liberté d'être du sujet. Ici le sujet libre fait mention à ce qui est voué à l'Être-jeté, à la liberté. La finitude du sujet signifie que le sujet est dans la phase de l'aboutissement de son être en tant qu'outils-dans-le-monde. Il convient également d'être d'accord avec le philosophe allemand lorsqu'il déclare que « La preuve de l' « Existence des choses hors de moi » s'appuie sur le fait que le changement est la permanence cooriginellement à

⁴¹⁶ M. Heidegger, *Etre et Temps*, p.166.

l'essence du temps »⁴¹⁷. Pour lui, le *Dasein*, en tant qu'être-jeté se retrouve être outil-dans-le-monde de la même manière que les autres outils dans le monde.

2- Le sens du néant dans la question de l'existence et la mort

Tout d'un coup, c'est le silence ! La mort vient de frapper. Face au silence, nul ne reste indifférent. La mort est donc ce grand silence que personne n'ose regarder. C'est l'angoisse existentielle. Contrairement à elle, le jeu, la joie, la liberté sont entre autre ce qui manifeste la vie, l'existence. Le néant c'est le rien, l'absence de quelque chose, nous voulons par-là même dire que c'est l'absence de la vie et de la mort. Si, d'un point de vue théologique, la mort a pour sens, et en conséquence, le sens est la continuité, et que la vie quant à elle, du point de vue théologique, est la jouissance de la liberté, le néant apparaît comme la négation ontothéologique de la mort car, chez Sartre⁴¹⁸ par exemple, le néant est par exemple le rien, ce qui n'existe pas, donc le vide absolu. L'existence trouve ainsi plutôt le sens dans la mesure où l'être-existant, sachant sa nature à mourir, use de la vie en tant que liberté, en tant qu'affection ou être intonné. Par-là, la vie devient cette manifestation de la conscience à connaître jusqu'où la liberté. Le néant ; pouvons-nous le dire ainsi, est, chez Sartre, ce que le paradis représente pour Gabriel Marcel. C'est la fin, la fin de l'existence, la fin de la liberté. Cette fin serait bien prise par le mourir parce que la mort est un étant bien que non expérimenté par le *Dasein*, mais la mort, pour nous est dépourvue de sens et d'orientation. La mort est vouée au néant, à la fin totale. Le néant est cette habitation non existante où, ni la mort, ni l'existence n'est en son Là. Tout de même, Heidegger pense que le néant n'est ni la vie, ni la mort mais que le sens que peut et doit avoir le néant est qu'il n'existe pas dans-le-monde intramondain, c'est-à-dire, dans l'existence. Si l'existence est liée par la mort à partir de la vie, le néant apparaît comme l'aboutissement de la mort. On meurt pour ne plus exister, on meurt pour ne plus paraître, on meurt enfin pour rentrer dans le vide, dans l'oubli, dans le rien. Par-là, le néant justifie l'existence en ce sens que pour Sartre, bien avant de parvenir à l'existence, il n'y a rien, on ne parle même pas de l'homme puisqu'il n'est pas ! On ne parle de la possibilité à être sans connaître la réelle forme. Le néant est ce qui est, puis vient l'existence, après survient la mort pour aboutir à nouveau au néant faisant ainsi un tour cyclique.

⁴¹⁷ M. Heidegger, p.166.

⁴¹⁸ J.P. Sartre, *Op. Cit.*, P.4.

3- L'homme : De l'essentialisme à l'existentialisme

L'histoire des sciences en général et celle de la philosophie en particulier nous montre que les conceptions ou les théories philosophiques ont fait de l'homme une dérivée de l'essentialisme qui, selon Sartre, «c'est que nous entendons par existentialisme une doctrine qui rend la vie humaine possible et qui, par ailleurs, déclare que toute vérité et toute action impliquent un milieu et une subjectivité humaine »⁴¹⁹. Par essentialisme, l'on voudrait mieux comprendre le fait matriciel par lequel, l'homme est fait par la substance. La substance individuée est alors l'essence même, c'est l'archè immatériel, c'est le principe formel. La substance, c'est-à-dire, l'essence des choses a été le maître mot dans les écoles immatérialistes et l'ère présocratique. Pour Anaximène⁴²⁰ par exemple qui fait du principe matriciel l'air, qui pour lui, est un élément immatériel qui est au fondement des choses. Le Nous chez Anaxagore de Clazomènes fait le substantiel. Quelques philosophes ont également pensé à la substance de l'Être. Leibniz⁴²¹, entreprend à son tour de poser comme principe directeur, comme sommier de l'existence, la monade⁴²². Une fois nous posons la monade comme, ce par quoi l'existence est possible, nous nous rendons à l'évidence que l'essentialisme, bien qu'elle soit fondée sur une essence dont l'on ne saurait par aucun moyen savoir comment et pourquoi son existence.

Contrairement à cette pensée qui nous envoie à la connaissance qui nous viendrait de l'imagination, il serait important, voire nécessaire de fonder un point de vue archétypal sur quelque chose de saisissable, d'observable et surtout, d'expérimentale d'où l'idée même de la phénoménologie. La phénoménologie conduit l'existence humaine à quelque chose où l'homme peut en même temps percevoir et fonder en la connaissance objective. L'existentialisme est par là, ce mode de connaissance par lequel, l'homme se définit par lui-même, il exprime son être et tend à trouver un discours sur l'ontologie de son être car, expérimentale et observable. Dans l'existentialisme, l'homme a pour socle épistémologique sa personne proprement dite. Cette personne est ce qu'il est en soi. Dans cette perspective, l'en-soi de l'Être n'est pas ce que l'être pense être sans totalement être, c'est exactement ce qu'il est de manière factice et existentielle. La conscience d'être n'est pas alors le point par lequel l'être prend conscience d'être en dehors de soi-même. C'est dans l'existence humaine, dans la conscience d'être que l'homme se définit. Se

⁴¹⁹ J.P. Sartre, *Op. Cit.*, p.4-5.

⁴²⁰ Nous connaissons d'Anaximène, un philosophe présocratique qui n'a que laissé des papyrus

⁴²¹ Leibniz, *Op.cit.*

⁴²² Leibniz définit la monade comme la substance par laquelle la matière prend forme.

définir, c'est tout d'abord, se donner un sens, c'est aussi s'engager ou s'orienter et s'auto-orienter. Le devenir de l'essence humaine qui réside dans l'existence est donc de se prendre en charge, de se prendre comme conscience ou de s'affirmer comme volonté et liberté. C'est la volonté et la liberté qui amène l'homme à être dans l'angoisse et à avoir l'idée de finitude. Aujourd'hui, la définition qui pourrait mieux nous permettre de s'auto orienter est la prise en charge de notre condition de vie actuelle, bien évidemment en considérant la réalité d'ordre politique, sociale, culturelle et économique. L'humanité, au travers de l'existentialisme, gagnerait à s'auto orienter dans le sens du développement des consciences bien évidemment en prenant en compte la question du sens de la question de l'Être.

II- HEIDEGGER ET LA CRITIQUE DE LA PHÉNOMÉNOLOGIE

1- Critique de la question de l'Être : des classiques à Heidegger

La question de l'ontologie a toujours été au cœur des préoccupations philosophiques comme le point d'ancrage des résolutions des problématiques dues à l'angoisse existentielle. Si nous savons de la philosophie sa nature à se questionner et à questionner de façon permanente, il y a lieu aujourd'hui de relever que l'histoire de l'humanité ou celle de la philosophie a toujours été construit avec les questions autour de l'intention de questionner. Les questions ont pour téléologies de comprendre à nouveau ce qui, jadis n'a pas été compris ou, a été mal compris. Cependant, le philosophe allemand Martin Heidegger amorce une critique dans laquelle, il établit le non-dévoilement c'est-à-dire le voilement de l'Être et bien plutôt le dévoilement de l'étant depuis les classiques. Toutes fois, comment, et, dans quel sens les philosophes classiques ont-ils entrepris de fonder le discours sur l'Être ? Quelles ont été les concluantes et comment se sont-ils pris ? Tout d'abord, sans aucune prétention, il importe pour nous de reconstituer autant que faire se peut l'originalité de l'époque classique. Dès lors, les philosophes dits classiques sont ceux considérés comme le point de départ de la philosophie occidentale. Ils sont entre autre père et fondateurs des écoles de philosophies et militent pour une philosophie authentique. L'histoire de la philosophie les classe parmi les post socratiques⁴²³. Entre autre, nous avons Platon et Aristote. Pour Platon, la question du meilleur monde, de la Vertu, du Bien, du Beau, est celle qui doit être en toutes urgences être établies. Cependant, à travers le mythe de la caverne⁴²⁴, Platon nous montre les archétypes de ce que doit être le meilleur monde. Cela passe par l'Idée. C'est de

⁴²³ Ici, nous voulons principalement faire allusion à Platon et Aristote.

⁴²⁴ Platon, *La République*, Livre VII, p.326.

l'ascèse que nous-nous rendons compte avec Platon que l'Être où la question de l'Être est l'abîme. Pour parvenir à l'être chez Platon, il faut indubitablement se démarquer du monde sensible à travers l'expérience sensible pour parvenir au monde intelligible afin de percevoir le Réel, le Réel, c'est le Vrai devant être, le Beau devant être, la Vertu devant être. Contrairement à ces idées Idéalistes, le philosophe Réaliste, fondateur du Lycée, Aristote va plutôt fonder la question de l'Être sur la matière substantielle. L'Être est donc la substance. Pour Aristote, l'Être ne saurait être quelque chose d'intelligible, de superficiel qui n'a pas ou n'entretient pas de rapport avec la matière. L'Être réside dans la substantialité qui donne les formes à la matière. Aristote pense que la matière et la forme sont possibles par la substance. Or, pour Heidegger, la question mérite d'être posée à partir de celle du sens de l'Être.

2- L'intuition catégoriale chez Husserl

La notion de l'intuition catégoriale chez Husserl consiste à percevoir et dire les choses telles qu'on les perçoit et, en même temps, à tenir compte de l'Être des choses qui n'est pas perceptible. Dans son article, Dieter Lohman souligne que l'intuition catégoriale chez Husserl met en avant « Le remplacement de telles intentions dirigées sur des états-de-choses »⁴²⁵. Pour lui, l'intuition que révèle l'individu, dérive seul uniquement sur le fait perceptible car, « Le livre se trouve sur la table » ou encore : « La table est verte »⁴²⁶. dit-il, nous renseigne que « Dans ces expressions il y a manifestement des éléments qui peuvent être remplis par la sensibilité : le livre, la table »⁴²⁷. Ici, c'est le fait perceptible qui nous permet d'accéder à la connaissance sans faire abstraction aux choses. L'Être des choses peut être perçu à partir des formes catégoriales, car, nous affirme Lohman, « Je peux certes voir le vert, mais je ne peux de la même manière voir l'Être-vert »⁴²⁸. De ce fait, pour justifier l'intuition catégoriale chez Husserl, Lohman affirme :

*L'intuition catégoriale ne se rapporte pas à son objet dans un acte simple, d'un seul rayon, mais dans un faisceau d'actes fondés. Dans les actes fondateurs, les objets qui seront ensuite reliés les uns les autres dans un acte catégorial, de nouvelles objectivés catégoriales sont visées qui peuvent seulement être données dans de telles actes fondes. La fonction remplissant des actes catégoriaux peut seulement être accomplie dans une complexité d'actes dans laquelle, plusieurs actes de différents degrés sont construits les uns sur les autres*⁴²⁹.

⁴²⁵ D. Lohman, *Le Concept husserlien d'intuition catégoriale*, Revue philosophique de Louvain, 2001, pp.652-682, P.652.

⁴²⁶ *Idem.*

⁴²⁷ *Idem.*

⁴²⁸ *Idem.*

⁴²⁹ *Ibidem*, p.658.

En d'autres mots, l'acte catégoriel se distingue de l'acte simple chez Husserl. Il s'agit ici de déterminer les perceptions lorsqu'elles remplissent de plusieurs petites perceptions. Percevoir la voiture par exemple est un acte catégoriel dans lequel nous avons plusieurs ensembles d'autres perceptions allant dans le même sens que le grand ensemble et ne pouvant point être modifié. Dans notre exemple, nous allons percevoir que la voiture ne peut ni devenir la bicyclette, ni la moto ou encore autre chose que ce qu'elle est ; mais, les éléments qui constituent la voiture, bien qu'étant tous perceptibles, sont ce que Husserl appelle l'Intuition simple. En plus,

Les objectivés catégoriaux ont encore par conséquent une « relation objective » aux objets qui se présentent au paravent dans les actes fondateurs. L'intuition catégoriale « A est plus gros que B » est fondée sur la perception simple de A et B. ces objets d'actes intuitifs simple deviennent des objets de connaissance dans l'acte fondé c'est-à-dire dans le « viser ensemble » catégorial synthèse). Dans ces cas les plus simples, l'intuition catégoriale ne serait pas possible dans l'accomplissement des actes perceptifs. L'intuition catégoriale ne se résout cependant pas dans la somme des perceptions fondatrices. Elle se dirige sur les objets visés dans les perceptions ou un acte synthétiquement englobant et affirme une connexion⁴³⁰.

L'intuition catégoriale chez Husserl s'objective à ne comprendre que le perceptible, que ce qui est au fondement de l'intuition simple ou ce qui constitue une intuition simple dans la vue, le touché ou le sensible. Dans cet ordre d'idée, elle s'y engage moins pour comprendre l'intuition catégoriale. L'intuition catégoriale vise ce qui est une connexion et prend moins en charge les éléments constitutifs, mineurs des intuitions simples. Pour finir, Husserl distingue trois étapes de l'intuition catégoriale à savoir, l'acte simple qui vise un tout dans laquelle il y met les informations nécessaires constitutives qui forment un objet à l'exemple du stylo. Ensuite, il y a l'intuition catégoriale selon laquelle l'objet est pris de façon explicite et enfin, il distingue le vivre-ensemble catégorial dans lequel il y met un ensemble d'intuition simple, par exemple de la maison constitue un ensemble d'intuition simple nous conduisant au vivre-ensemble catégorial.

3- La phénoménologie husserlienne

La critique phénoménologique est prise chez le philosophe allemand comme une expérience, comme le fait observationnel par lequel, nous pouvons tirer des conséquences cognitivistes nous permettant de rompre d'avec l'ignorance et l'Angoisse existentiel. Husserl pense que le fait psychologique passe par la connaissance que nous aurons de l'expérience. L'expérience, c'est ce

⁴³⁰ D. Lohman, p.559.

que nous pouvons toucher, sentir, juger ou jauger pour tirer des concluantes. Sans l'expérience, la connaissance que nous aurons des choses sera fort erronée à cause du manque de leur objectivité. Au moment où Husserl affirme que « Par exemple voici les choses singulières de l'expérience ; je considère l'une quelconque d'entre elles. La percevoir, même si elle est perçue sans aucune altération, est quelque chose de très divers, c'est la voir, la toucher, la sentir, l'entendre...etc. et dans chaque cas j'ai là quelque chose de différent »⁴³¹. Le fait sensible est le fait perceptible ; la phénoménologie est la démarche scientifique dans cette mesure qui étudie le fait observable, le fait expérimental. Aujourd'hui, le fait phénoménologique est ce que Heidegger appelle l'étant. L'étant, chez Heidegger, c'est le *Dasein*, l'Identité de l'Être-Le-là, c'est ce que nous observons et qui est différent de l'Être Heideggérien, par ailleurs, non définissable. Il nous serait important de souligner avec Husserl que la phénoménologie doit être au cœur de la connaissance aujourd'hui, tout en cherchant le sens. L'Identité phénoménologique apparaît même déjà chez Heidegger comme le même, la même chose, car, « Ce qui est vu dans le voir est en, et pour soi un autre que ce qui est touché dans le touché »- sont seulement différents les modes de son exposition sensible »⁴³². La même, le même, l'Idem, sont alors l'Identité propre du fait phénoménologique. Edmund Husserl accorde du crédit à la connaissance de l'étant compris en tant que *Dasein* factice car, seul le fait observable peut facilement être mieux pris en compte. Pour Heidegger⁴³³, l'être pour qui l'étant est encore dans le monde intramondain est perçu phénoménologiquement. En d'autres termes, le *Dasein* se conçoit à partir des modes d'être de l'Être qui, seuls peuvent voir se frotter au monde en tant qu'objet. La phénoménologie permet à Heidegger, ainsi qu'à Husserl, de définir l'Identité des Êtres en tant qu'Être. Pour le philosophe allemand Husserl, le fait phénoménologique réside dans l'Identité du perçu car, « J'exprime cela à peu près ainsi : la pure chose de la vue, le pur visible, le visible « de » la chose, c'est d'abord sa surface et je vois celle-ci dans le changement du voir, tantôt de ce « côté » et tantôt d'un autre, percevant continuellement la chose selon des cotés toujours autres »⁴³⁴. Tout comme dans l'éloignement de Heidegger l'Identité⁴³⁵ phénoménologique chez Husserl réside dans la surface ; c'est-à-dire, la partie que l'on voit. En outre, la phénoménologie n'est possible que sous la différence ontologique de ce que nous percevons.

⁴³¹ M. Heidegger, *Etre et Temps*, p.179.

⁴³² *Idem*.

⁴³³ *Idem*.

⁴³⁴ *Idem*.

⁴³⁵ Il s'agit ici de la même, de ce qui, de manière visible porte les mêmes traits.

Pour conclure, la réduction phénoménologique que le philosophe allemand appelle encore en grec « époque »⁴³⁶. Est la mise en évidence du fait expérimental pour parvenir à la connaissance car, il faut avec Husserl éloigner l'approche naturaliste du monde qui consiste à poser les objets et à en faire des abstractions pour parvenir à la vérité. Ici, il n'est pas question d'avoir un objet réel et d'en faire des présuppositions sur sa connaissance. Nous comprenons par-là que la théologie de la phénoménologie husserlienne, voire heideggérienne est d'accéder à la compréhension du phénomène, du fait perceptible, du *Dasein* ou de découvrir le sens aux choses perceptibles.

III- L'IDENTITÉ DU *DASEIN* : PROLÉGOMÈNES À L'ONTOLOGIE

1- La critique de la phénoménologie : Rupture entre Heidegger et Husserl

Heidegger et Husserl, tous des phénoménologues, considèrent à la base que le phénomène est à l'origine et au cœur de la connaissance. La phénoménologie est alors pour Heidegger, « L'expression grecque *φαινόμενον*, à laquelle remonte le terme « phénomène », dérive du verbe *φαίνεσθαι*, qui signifie : se montrer ; *φαινόμενον* signifie donc : ce qui se montre, le manifeste ; *φαίνεσθαι* est lui-même une formation moyenne de *φαίνω*, mettre au jour, à la lumière ; *φαίνω*, appartient au radical *φα-*, tout comme *φως*, la lumière, la clarté, c'est-à-dire ce où quelque chose peut devenir manifeste, en lui-même visible»⁴³⁷. Car,

*Comme signification de l'expression « phénomène », nous devons donc maintenir ceci : ce-qui-se-montre-en-lui-même, le manifeste. Les *φαινόμενα*, « phénomènes » sont alors l'ensemble de ce qui est au jour où peut être porté à la lumière — ce que les Grecs identifiaient parfois simplement avec *τα οντα* (l'étant). Or l'étant peut se montrer en lui-même selon des guises diverses, suivant le mode d'accès à lui. La possibilité existe même que l'étant se montre comme ce qu'en lui-même il n'est pas. En un tel se-montrer, l'étant « a l'air de... », « Est comme si... ». Nous appelons un tel se-montrer le paraître»⁴³⁸.*

Le phénomène est alors ce qui se présente à nous à nous comme manifestation. C'est le paraître en tant que le visible. Le phénomène prend la forme de ce que nous percevons parce que c'est ce qui nous permet de discerner une chose d'une autre. La phénoménologie, en tant que science qui étudie le phénomène nous rend compte de ce que l'avoir-à-être, toujours pressent dans notre monde se montre à nous sous la forme de la sensibilité. Le phénomène prend aussi

⁴³⁶ M. Heidegger, *Etre et Temps*, traduction française par Emmanuel Martineau, Edition numérique hors-commerce, 1985, parution originale, 1927, Annales de la phénoménologie et de la recherche phénoménologique d'Edmund Husserl, Tome VIII.

⁴³⁷ *Ibidem*, pp.42-43.

⁴³⁸ *Ibidem*, p.43.

selon la définition heideggérienne la forme de ce qui se montre à soi-même comme ouverture au monde extérieur. À y voir, le phénomène n'est pas alors l'Idée suspendu, reçu à partir de la subjectivité. C'est ce que nous voyons nous-même. Pour Heidegger, le fait phénoménologique a pour fondement ontologique l'Être, pour être précis, l'homme ; Heidegger montre que l'Être est ce sans quoi l'étant ne peut être ni se rendre possible ; or, l'Être n'est pas quelque chose de saisissable encore moins de perceptible. Nous pouvons vérifier la fiabilité de l'Être qu'à travers la manifestation de l'Être. Percevoir l'Être sous le prisme de l'Être, c'est reconnaître l'idée d'ontothéologie qui consiste à légitimer la question de l'existence de l'Être or, ce dernier ne peut que se présenter à nous sous la forme de l'horizon. Il distingue alors le phénomène pathologique qui est le paraître de l'homme lui-même, et la reconnaissance de l'homme en tant qu'homme dans la quotidienneté et le phénomène en tant que choséité.

Pour sa part, Husserl pense que le fait phénoménologique commence nécessairement par l'objet déjà saisi à travers la sensibilité. Chez lui, le phénomène prend sa source sur le fait perceptible, sur la matière et distingue à son tour le phénomène simple⁴³⁹ du phénomène catégorial⁴⁴⁰. Le phénomène simple chez Husserl est ce que nous avons sous la main facticement tandis que le phénomène catégorial est un ensemble regroupé de phénomènes sensibles regroupés en une unité.

Pour conclure, Heidegger et Husserl se concèdent sur le fait que le phénomène seul doit être au cœur de la raison or, chez Heidegger, le phénomène a pour base épistémique, métaphysique l'Être pour qui, rien ne peut être saisi si ce n'est l'étant. Husserl quant à lui, fonde la phénoménologie sur l'élément à percevoir seul.

2- Le *Dasein* : Temps et histoire

L'idée du temps nous fait savoir que dans le quotidien, nous sommes confrontés à des phénomènes qui décrivent notre histoire et l'histoire de notre environnement. Dès lors, l'histoire quant à elle est l'ensemble des phénomènes posés par l'homme et qui le pousse à s'immortaliser et se construire une légende. Cependant, comment comprendre qu'au quotidien, nous avons perdu le temps, que nous sommes dans le temps ou que nous manquons de temps ? Pouvons-nous, à partir, ou, hors de l'histoire, saisir le temps en tant que donnée objective ? La réponse à cette

⁴³⁹ Un phénomène simple chez Husserl, c'est l'expérience d'un objet singulier

⁴⁴⁰ Le phénomène catégorial chez Husserl, c'est l'expérience d'un ensemble d'objets formant une unité.

question nous amène à questionner l'Identité et la nature du temps qui se trouve être ici hors de la quotidienneté du *Dasein* car, le temps, pour Lalande est la «Période qui va d'un événement antérieur à un événement postérieur»⁴⁴¹. Le dictionnaire de Heidegger pense par rapport au temps qu'«Il s'agit du temps tel qu'il est divulgué et dérivé du temps originaire»⁴⁴², par rapport à l'Être, nous observons à travers les définitions données par le temps que ce que le *Dasein* est pour l'Être est ce que la période où l'histoire est pour le Temps. Le temps, selon nous est une conception subjectiviste qui est, mais qui ne se dévoile pas à nous de manière factuelle. Le temps peut alors se manifester à nous sous la forme de la période qui, elle-même, désigne une partie de ce que nous pouvons nommer temps dans l'histoire. La période ici, est un constructivisme social qui permet à l'homme de se situer dans l'histoire. Par exemple, pendant qu'il fera jour au Cameroun, il fera certainement et évidemment nuit dans un pays qui s'oppose à nous sur le plan géographico-cartographique. Ce que nous pouvons en faire par rapport au temps, c'est vivre le temps comme un existential. Toutefois, face à l'histoire, le *Dasein* perçoit toujours le temps comme un horizon donc, comme ce qui n'atteint ou ne parvient jamais à nous le *Dasein* se retrouve être dans un monde où il est jeté, où il est appelé à construire son histoire hors du temps car ce dernier est toujours à l'horizon. À la suite de ce qui vient d'être dit, Heidegger le réaffirme lorsqu'il démontre que, « Le *Dasein* existe comme un étant pour lequel, en son être, il y va de cet être même. Essentiellement en-avant-de-soi » il s'est projeté, avant toute simple considération après coup de soi-même, vers son pouvoir-être »⁴⁴³. Car, « Dans le projet, il est dévoilé comme jeté »⁴⁴⁴. Le *Dasein* se trouve être jeté dans le temps, c'est-à-dire abandonné à lui-même vu que, ne possédant pas le temps. Le temps vient à lui comme l'Être et, subitement se pointe à lui à l'horizon. Soit déjà passé à cause de son caractère passant. Le temps est ce que nous avons par l'idée mais jamais par l'avoir-à-être. Le *Dasein*, au quotidien, tant à le saisir mais demeure incapable car le temps est insaisissable.

Par ailleurs, le *Dasein*, peut alors construire l'histoire à travers les manifestations du temps et non le temps lui-même car celui-ci est sans définition, il ne peut être saisi, ne peut non plus être perceptible objectivement, c'est ce qui fait dire à Delamour Foumane que « En pensant l'Être à l'horizon du temps, Heidegger veut surtout mettre en évidence l'Idée selon laquelle les forces

⁴⁴¹ A. Lalande, (N-Z), p.225.

⁴⁴² J.M. Vaysse, p.171.

⁴⁴³ M. Heidegger, p.304.

⁴⁴⁴ *Idem*.

contraires se repoussent dans l'unité. Françoise Dastur le reconnaît quand il affirme que le temps et l'Être sont la même chose »⁴⁴⁵ car, « L'ôtre, à l'horizon du temps, rend la vérité inconnaissable »⁴⁴⁶. Nous pouvons par-là objectiver que l'Identité du temps réside dans l'Être-même. Par contre, l'histoire n'est possible qu'à partir de la prise en compte des manifestations du temps notamment la période.

3- L'Identité de l'Être-pour-la-mort comme essence du *Dasein*

« Le discours caractéristique parle alors de la mort comme d'un « cas » survenant constamment »⁴⁴⁷. L'Identité de la mort ou de l'Être-pour-la-mort est toujours ce qui apparaît au *Dasein* comme l'Identité en soi. Le *Dasein* se rapporte au monde en ce sens que l'existence se considère comme une chose finie et que la finitude tend vers l'Être-pour-la-mort. Heidegger trouve en l'homme le réceptacle d'un commencement ; le commencement, en terme logique ne peut être sans fin, sans arrêt. Le sens du commencement est de s'arrêter une fois l'existence prend le cours de l'histoire et du temps. Tout comme l'essence du *Dasein* réside dans le mourir. L'homme est donc né un jour pour mourir un jour. L'existence, en tant que le *Dasein* est un être-dans-le-monde est de ce fait, appelé à la finitude. Pouvons-nous temporaliser l'existence si tant est que nous savons que l'existence est mue par l'Être-pour-la-mort ? En d'autres mots, la mort de l'homme est-elle déjà programmée en avance pour rendre possible l'Être-pour-la-mort ? Heidegger à partir de son existentialisme pense que la mort, quand elle survient, a pour visé de survenir toujours déjà. La mort, ne choisit personne encore moins le temps. L'existence a pour essence la mort, car elle est le surgissement du déjà-Là.

Définir l'existence humaine ou d'une chose, c'est fonder en elle l'Identité de la mort car la mort est également l'une des caractéristiques de l'existence. L'on ne meurt pas du fait qu'on n'existe pas, seule les existant-vivants éprouvent le phénomène de l'être-pour-la-mort, c'est pourquoi Heidegger pense que « L'Être quotidien pour la mort, en tant qu'échéant, est une constante *fuite devant elle* »⁴⁴⁸. En effet, l'Identité de la mort est, et réside dans la constante. Tout comme le *Dasein*, l'Être-pour-la-mort est dans la constante, il est toujours-là avec nous. Il est

⁴⁴⁵ D.J.F. Foumane, *L'Etre et l'Exteriorité : la subjectivité morale en question à la lumière de l'Etre et Temps de Martin Heidegger*, Thèse de Doctorat/phd, dirigée par Robert Ndebi Biya et Nkolo Foé, Université de Yaoundé I, Centre de Recherche et de Formation Doctorale en Sciences Humaines Sociales et Educatives, Juin 2014, p.150.

⁴⁴⁶ *Ibidem*, p.152.

⁴⁴⁷ Heidegger, *Op.cit.*, p.203.

⁴⁴⁸ M. Heidegger, p.203.

dans notre quotidien comme un étant-dans-le-monde sauf que son étant n'est pas factice parce qu'il n'occupe pas et n'est pas déterminé comme le *Dasein*. Toutefois, le précise Heidegger, « Mais en même temps, ce dépassement de l'Être quotidien pour la mort nous délivre une consigne : celle de tenter, grâce à une interprétation plus pénétrante de l'Être échéant pour la mort esquivant devant elle, d'assurer le concept existentiel plein de l'Être pour la fin »⁴⁴⁹. Ici, nous pouvons percevoir en l'Être-pour-la-mort que la mort et l'homme existent déjà dans le quotidien et forme une Identité. L'Identité de l'être-pour-la-mort réside dans l'existence à travers la quotidienneté mais cette Identité, en tout et pour tout, à seule pour intention de toujours s'esquiver à partir du caractère inconnu et irréversible de la mort. L'Être quotidien esquivant donc l'Être-la-pour-la-mort mais cet esquivant, n'est pas une fuite, c'est en même temps la prise de conscience de savoir que l'Être pour la mort réside dans l'existence même quotidien car, « A partir d'une manifestation phénoménale satisfaisante du devant-quoi de la fuite, il doit être possible de projeter phénoménologiquement la manière dont le *Dasein* esquivant la mort comprend lui-même sa mort »⁴⁵⁰.

⁴⁴⁹*Ibidem*,204.

⁴⁵⁰ *Idem*.

CHAPITRE IX : L'IDENTITÉ DE L'ÊTRE POUR-LA-MORT

Ce dernier chapitre de notre travail de recherche sera le pilier de la question même de la mort. De l'effroyable ! bien que la mort soit pour certains quelque chose de redoutable au parler, nous tenterons néanmoins de montrer à travers de lecture de *Etre et Temps* comment en premier lieu, le *Dasein* se comporte en sa possibilité, en second lieu, nous questionnerons la temporalité et la spacialité de la mort et en dernier lieu, nous aborderons le problème de l'Atemporalité de la mort. Voilà ce qui constituera le contenu de notre travail de recherche.

I- DASEIN ET POSSIBILITÉ

1- La liberté

Dans son acception la plus large, la liberté est l'expression de ce qui est sans contrainte. C'est l'absence de la contrainte, pour le philosophe français André Lalande, la liberté désigne « En tant qu'être-au-monde et projet le *Dasein* se caractérise par son ouverture et son être-possible. Remis à une possibilité factice, il est la possibilité de l'être libre pour son pouvoir-être propre ». ⁴⁵¹ Autrement dit, c'est la capacité de choisir, et quelques fois, d'assumer ce qui s'impose à soi comme réalité. La liberté ici, est, ou encore, se définit comme l'acceptation des événements de notre existence. Par-là, Heidegger voit au *Dasein* la possibilité et la capacité de construire, de faire ou de choisir le sens de l'existence dans-le-monde. Il s'agit de souligner avec lui que le *Dasein* dans-le-monde, est la possibilité de la possibilité. L'étant-intramondain se pose comme sujet libre. Lorsque Heidegger affirme :

Tous les efforts de l'analyse existentielle sont tournés vers cet unique : trouver une possibilité de la réponse à la question du sens de l'Être en général. L'élaboration de cette question requiert une délimitation du phénomène ou devient accessible quelque chose comme l'Être-là compréhension de l'Être. Or celle-ci appartient à la constitution du *Dasein*. C'est seulement si cet étant que tout d'abord été interprété de manière suffisamment originaire que la compréhension d'Être incluse dans sa constitution d'Être peut elle-même être conçue, et, sur cette base, être posée la question de l'être compris en elle et des présupposés » de se comprendre ⁴⁵².

⁴⁵¹ J.M. Vaysse, *Op.cit.*, p.87.

⁴⁵² M. Heidegger, *Etre et Temps*, traduction française par Emmanuel Martineau, Edition numérique hors-commerce, 1985, parution originale, 1927, Annales de la phénoménologie et de la recherche phénoménologique d'Edmund Husserl, Tome VIII, p.282.

Pour le philosophe allemand, la liberté qu'a le *Dasein* dans le monde consiste à trouver un sens à notre existence.

La question du sens de l'existence est aujourd'hui une préoccupation majeure qui, de plus en plus, perd son sens dans la recherche scientifique. La question du sens est une réflexion qui amène l'homme à s'auto rencontrer, à s'autodéterminer de telle sorte que la marche vers l'avenir soit une marche vers l'histoire à travers le temps. L'univers, ou le monde ambiant dans lequel le *Dasein* fait rencontre avec lui-même a besoin d'un repère social, politique, éthique...etc. pour se maintenir dans la temporalité au risque de la décrépitude. Le sens de l'existence ou sa recherche donne à cet effet une substance dans la compréhension du *Dasein* et possibilité. En outre, au moment où Heidegger pense que,

Si la question de l'historialité reconduit à ces « origines », il est par là du même coup décide du lien du problème de l'histoire. Ce lien ne saurait être recherché dans l'histoire au sens de la science de l'histoire. Même lorsque le mode scientifique-technique du problème de l'« histoire » ne vise pas simplement la clarification « gnoséologique » (Simmel) de la saisie historique ou la logique de la conceptualité dans une telle problématique, l'histoire, au fond, n'est jamais accessible que même dans une telle problématique, l'histoire, au fond, n'est jamais accessible que comme objet d'une science. Le phénomène fondamentale de l'histoire, tel qu'il est préalable et radical a une thématisations possible par la science historique, se trouve alors irrémédiablement évacué⁴⁵³.

2- *Dasein* et conscience

Le rapport existentiel entre le *Dasein* et la conscience est que le *Dasein* ou l'Être pour qui nous sommes nous-mêmes doit, quotidiennement participer à la vie ou à l'existence. Si tant est que « Le *Dasein* est un existant son Là, cela veut dire : le monde est « là », son *Da-sein* est l'Être-Là, et, de même : celui-ci est « là », à savoir commence en-vue de quoi le *Dasein* est là »⁴⁵⁴. Cela implique que par De-là, le *Dasein* accomplit ses actes au quotidien. , ou la présence du Là est synonyme de conscience claire et distincte, de responsabilité. Le Là à travers le *Da-sein* doit donc manifester la responsabilité qu'à le sujet de prendre acte du monde qui l'entoure et de son existence. Le *Dasein* même, nous plonge et nous place dans une société où l'individu est dans l'obligation de se construire, ou de construire le monde dans lequel il vit.

La conscience trouve son sens ici dans la mesure où le monde a besoin d'une certaine logique pour évoluer, nous avons besoin de l'éthique par exemple qui favorise les meilleurs rapports entre

⁴⁵³ M. Heidegger, *Op.cit.*, p.284.

⁴⁵⁴ *Ibidem*, p.126.

les individus car alors, la société au détriment de l'éthique retrouve le chaos. En plus de l'éthique, la conscience qu'à le *Dasein* de construire son historicité se trouve également dans la question ontologique du sens de l'être⁴⁵⁵. Le sens, c'est ce qui donne lieu à la direction, à l'orientation à travers l'histoire. Le sens n'est pas totalement commun à ce qui va vers l'avec, bien plutôt à la nature de ce qui commence. Jean-Paul Sartre, par exemple place l'homme au cœur de l'existence, au centre de la prise des décisions, et, c'est ce que nous appelons l'existentialisme. En effet, chez Sartre, le sujet se dessine soi-même son cadre a priori de ses actions, il se dessine lui-même son avenir à travers le choix. À travers l'histoire, l'homme s'engage, se construit, se décide et adopte une existence qui aura le sens qu'il lui aura lui-même donné. Allant dans le même sens, Heidegger Martin voit au *Dasein* l'Être pour qui l'Être se manifeste. La manifestation de l'Être nous renvoie à la prise de conscience du *Dasein* du monde ambiant. Cette prise de conscience est l'expression même de la liberté du *Dasein* à donner un sens à son existence. C'est donc pourquoi Heidegger affirme que

Dans un langage ontique, nous prenons parfois l'expression « comprendre quelque chose » au sens de : « s'entendre à quelque chose », c'est-à-dire « pouvoir y faire face », « savoir se tirer d'affaire ». Or ce qui est ainsi « pu » ou « su » dans le comprendre en tant qu'existential, ce n'est pas un « quelque chose », c'est l'être comme exister. Le comprendre inclut existentiellement le mode d'être du Dasein comme pouvoir-être. Le Dasein n'est pas un sous-la-main qui posséderait de surcroît le don de pouvoir quelque chose, mais il est primairement possibilité. Le Dasein est à chaque fois ce qu'il peut être et la manière même dont il est sa possibilité. L'être-possible essentiel du Dasein concerne les guises- plus haut caractérisées - de la préoccupation pour le « monde », de la sollicitude envers les autres, et, toujours déjà impliqué dans tout cela, le pouvoir-être pour lui-même, vers lui-même, en-vue de lui-même. L'être-possible que le Dasein est à chaque fois existentiellement se distingue aussi bien de la possibilité vide, logique que de la contingence d'un sous-la-main considéré selon que ceci ou cela peut lui « arriver ». En tant que catégorie modale de l'être-sous-la-main, la possibilité signifie ce qui n'est pas encore effectif et pas toujours nécessaire. Une telle possibilité caractérise le seulement possible. Ontologiquement, elle est inférieure à l'effectivité et à la nécessité. La possibilité comme existential, au contraire, est la détermination ontologique positive la plus originaire et ultime du Dasein. De prime abord, comme l'existentialité en général, elle ne peut qu'être préparée en tant que problème. Or justement, ce qui offre le sol phénoménal sur lequel il est en général possible de l'apercevoir, c'est le comprendre comme pouvoir-être ouvrant⁴⁵⁶.

En fin de compte, la question du *Dasein* et de la conscience trouve leurs places dans le monde ambiant comme des existentials. En effet, il est question pour le *Dasein* d'être un tout possible⁴⁵⁷.

⁴⁵⁵ *Ibidem*, p.21.

⁴⁵⁶ *Op.cit.*, p.127.

⁴⁵⁷ Dans la logique d'être capable de trouver un sens à l'existence, et de s'affranchir la question de la mort, Heidegger affirme, « La possibilité comme existential ne signifie pas le pouvoir-être flottant au sens de l'indifférence de l'arbitre » (*libertas indifferentiae*). En tant qu'essentiellement affecté, le *Dasein* s'est à chaque fois déjà engagé dans des possibilités déterminées, en tant que le pouvoir-être qu'il est, il en a laissé passer, constamment

3- L'Identité de l'existence

A partir de la lecture du philosophe allemand Heidegger, la question de l'Identité se pose non seulement sur la capacité à se connaître soi-même, mais également à concevoir la question de l'unité de l'Être dans le sens du *Dasein* ou de l'étant que nous sommes à chaque fois nous-mêmes. En effet, l'Identité de l'existence est un moment crucial aujourd'hui car, grâce à elle, l'étant que nous sommes ou l'individu que nous sommes à chaque fois trouve le sens à l'existence en se déterminant non seulement comme sujet pensant, mais également comme le sujet qui pense. S'identifier, c'est se connaître, se connaître, c'est se découvrir à travers le comprendre et le bavardage. À cela, nous pouvons donc constater avec Heidegger que l'Identité de l'existence réside dans l'Être-là intramondain car, « Le *Dasein* est un étant qui, comprenant en son être, se rapporte à cet être. Ainsi est indiqué le concept formel d'existence. Le *Dasein* existe. Le *Dasein*, en outre, est l'étant que je suis à chaque fois moi-même »⁴⁵⁸. En d'autres termes, son être, se rapporte à soi-même. En d'autres mots, l'Identité de l'existence se trouve sur la singularité du Là, en ce que le *Dasein* réside dans sa corporéité. Ainsi, l'existence du *Dasein* ne saurait se justifier ni moins encore trouver son sens hors de ce *Dasein*.

En plus de ce que le *Dasein* est en son Là le plus propre, notons également que l'existence du *Dasein*, c'est également « l'Être dont il y va pour cet étant est à chaque fois mien »⁴⁵⁹. L'Identité de l'existence réside dans la mienneté. Si nous prenons l'exemple d'une famille issue d'une même mère, nous-nous rendrons compte que chaque individu/enfant de cette famille aura son Identité propre. C'est donc le nominalisme ontologique. L'Idée du nominalisme ontologique représente pour nous la singularité que dispose tout étant dans-le-monde intramondain. L'humain est une chose, l'individu en est une autre ; et dans le cadre de la parlure de l'Identité de l'existence, nous pouvons dire que l'humain, c'est le *Dasein* propre, l'étant, l'homme. Tandis que l'individu est notre corporéité, c'est notre mienneté, c'est aussi notre Identité. Nous-nous différencions aux autres par la singularité de notre Identité. Pour Heidegger, « L'Ad vocation du *Dasein*, conformément au caractère de mienneté de cet étant, il doit donc toujours inclure le

il se déprend de possibilités de son être, il les prend et s'y méprend. Or cela signifie : le *Dasein* est un être-possible remis à lui-même, une possibilité de part en part jetée. Le *Dasein* est la possibilité de l'être-libre pour le pouvoir-être le plus propre. L'être-possible lui est à lui-même transparent selon diverses guises et divers degrés possibles ». *Idem*.

⁴⁵⁸ M. Heidegger, *Op.cit.*, p.62.

⁴⁵⁹ *Ibidem*, p.54.

pronom personnel : « Je suis », « tu es »⁴⁶⁰. Nous évoquons à nouveau ce passage dans notre travail de recherche à cause de la pertinence épistémologique qu'il regorge. Le *Dasein* bien qu'il soit l'étant en son Là, ne se limite pas là, il va jusqu'à l'individu, l'Identité de l'Être, la mienneté. C'est ce qui nous fait conclure que l'Identité en tant qu'existence se retrouve être l'Être pour qui l'existence se différencie des autres. L'Identité de l'existence fait donc prendre conscience à l'homme aujourd'hui sur le fait qu'il existe une particularité substantielle à chaque Etre.

II- JUSQU'OUÙ LA MORT ?

1- Du point de vue de la religion

*La mort, elle, est une possibilité d'être que le Dasein a lui-même à chaque fois à assumer. Avec la mort, le Dasein se précède lui-même en son pouvoir-Etre le plus propre. Dans cette possibilité, il y va pour le Dasein purement et simplement de son être-au-monde. Sa mort est la possibilité du pouvoir—ne-plus-être-là. Tandis qu'il se précède comme cette possibilité lui-même. Le Dasein est complètement assigné à son pouvoir-être le plus propre*⁴⁶¹.

La mort est le moment où l'humain ou l'Être-jeté prend conscience de la réalité et s'oblige soi-même à accepter cette posture d'être un être-pour-la-mort. La mort, dans ce contexte, disons-cela avec le philosophe allemand n'est pas l'extrême fin. Ce n'est non plus la fin, la fin du *Dasein*. Elle se présente comme ce par quoi le *Dasein*, ou, l'Être-jeté perpétue. L'Idée la rend accessible à l'Idée de perpétuité.

La conception religieuse de la mort nous fait grâce d'un regard croisé à cause des perceptions qui, d'ici à là, se divisent. Allant des religions traditionnelles aux religions révélées en passant par la conception religieuse de Heidegger, la mort est tout d'abord l'arrêt de la vie. En effet, le mourir n'est pas la mort de l'Être-jeté car le mourir est une action phénoménologique qui permet à ceux qui sont encore vivant d'observer le phénomène de la mort. Pour ce mourir, Heidegger⁴⁶² pense que le rapport entre le *Dasein* et le mort réside dans l'assistance, car le mort n'est pas encore totalement le non-être, il est cadavre, il est corps et de ce pas, entretient un rapport inauthentique avec les vivants. Dans cette mesure, le mort n'exprime pas lui-même sa propre mort. La tradition-culturelle Bantou conçoit la mort comme un repos et un retournement auprès des siens, bien évidemment avec l'abandon du corps. En effet, le monde, pouvant être encore compris comme l'univers est entendu comme intra/extra monde. Nous-nous percevons

⁴⁶⁰ M. Heidegger, Op.cit, p.54.

⁴⁶¹ Op.cit., p.201.

⁴⁶² *Idem*.

comme des vivants, comme des existants, c'est le monde de la perception, de la réalité. Dans ce monde, les êtres vivants ne peuvent qu'expérimenter la vie, le souffle or, à côté de cela, nous avons l'extra-monde. Ce monde constitue les âmes des défunts et parmi elles celles des ancêtres. La mort, dans cette mesure, n'est que le passage à l'au-delà.

Quant aux philosophies judéo-chrétiennes, la mort est la perpétuité de ceux, ayant vécu des expériences non appropriées dans-le-monde intramondain. Pour ces derniers, il existe également deux mondes distincts voire trois mondes ; celui terrestre où se passe la vie intramondaine, où les individus sont appelés à vivre l'expérience et l'espérance de Dieu, à côté de cela, le purgatoire-paradis ; le lieu de la félicité des âmes où celles-ci existent en attente du jugement dernier et de la prochaine vie (humaine et peut être terrestre), éternelle dans un monde où Dieu lui-même aura choisi. Le troisième monde est celui du tartare, de l'enfer éternel où les âmes s'amuseront à décimer sans se décimer dans un grand et long feu, toujours chaud, dionysiaque et chaotique. Le tartare est décrit comme la région où ceux, n'ayant reçu la miséricorde divine résideront.

D'un pant à l'autre, la mort est d'abord la fin de l'existence humaine, c'est la finitude de l'être-dans-le-monde. L'après-mort est une nouvelle expérience où l'Être-dans-le-monde-nouveau se constitue. Mais le point de divergence que nous pouvons observer ici est que pour les traditionnalistes, la mort est un passage vers le repos. C'est aussi une nouvelle habitation en fonction du vécu terrestre pour les philosophies Judéo-chrétiennes. Toutefois, la mort peut-elle se concevoir comme une tragédie ? Autrement dit, l'Idée de la mort n'est-elle pas liée à l'Idée du Néant ?

2- Du point de vue de la tragédie

Les philosophes existentialistes pensent que la mort est un néant ; autrement dit, que la conception de la mort est ce qui ne mène à rien parce que vide de sens. Le néant, selon André Lalande est « Ce qui n'existe pas, soit absolument (mais la légitimité du concept de néant absolu est discutée), soit relativement déterminé »⁴⁶³. Dans le Dictionnaire de Heidegger, le néant prend la même forme car, c'est « En tant que fondement nul et jeté »⁴⁶⁴. Cela voudrait signifier avec ces définitions que la perception du néant justifie à suffisance l'existence seule maîtrisable et

⁴⁶³ J.M. Vaysse, *Op.cit.*, (N-Z), p.07.

⁴⁶⁴ *Ibidem*, p.108.

pensable. La mort est donc une illusion illégitime et authentique en ce sens, qu'elle ne produit pas d'effets connaissables sur la mort. Bien plutôt, nous observons la non-présence, ou encore, l'absence de l'Être-dans-le-monde. La mort, voire le mort se considère ici comme un Être-jeté dans le sens de celui qui n'a pas conscience de son jet.

C'est en ces termes que l'auteur de l'Être et Temps affirme « Le *Dasein* est déjà tombé de lui-même en tant qu'être-au-monde factice »⁴⁶⁵. Dans cette cadence, la mort n'est qu'une invention de la conscience. Ce que nous savons, c'est que le *Dasein* ou notre être-dans-le-monde en tant que jet est liberté. C'est cette liberté, qui pousse l'homme à penser que l'existence n'a besoin de rien pour être justifiée, l'existence s'offre à nous, où, nous-nous retrouvons dans l'existence sans y être soit convoqué, soit encore sans notre avis. L'existence humaine retrouve là son caractère jouissant que l'homme n'aurait demandé. Dans sa thèse, soutenue à l'Université de Yaoundé I, Faustin Fogue pense que, « Quoique le « principe de la contingence » n'ait rien de rationnel, -il se trouve aux antipodes même de la philosophie comme démonstration rigoureuse. C'est à lui que Sartre recourt pour fonder tout son système. Ce principe signifie que l'existence est gratuite, injustifiable, sans fondement »⁴⁶⁶. La liberté que l'homme a de vivre serait cette capacité à savoir que la mort n'est pas une fatalité, mais ce qui doit arriver de façon la plus naturelle. Dans cette mesure, ce qui compte, c'est la jouissance de vivre sa liberté. Cette liberté, conduit l'homme dans l'angoisse et le dépérissement psychique : il sait qu'il va mourir un jour, et que cette mort va le conduire tout droit vers le néant. La tragédie survient lorsque l'homme va se faire un dessein de sa propre finitude, quoique toujours libre. La fin de la liberté, c'est-à-dire, la mort, est alors le début de l'expérience de la tragédie. Chez Sartre, « Il y a des gens, je crois, qui ont compris ça. Seulement, ils ont essayé de surmonter cette contingence en inventant un Être nécessaire et cause de soi »⁴⁶⁷. Pour lui, la tragédie repose sur la prise de conscience de la nature et de l'essence de la vie. La vie, où l'existence tend l'homme vers la mort. Le savoir, est une occasion pour vivre la liberté en prenant des décisions dans son existence et autour de soi ; la peur de la tragédie pousse également l'homme à créer une divinité dans laquelle, il va souvent se

⁴⁶⁵ M. Heidegger, *Être et Temps*, traduction française par Emmanuel Martineau, Edition numérique hors-commerce, 1985, parution originale, 1927, Annales de la phénoménologie et de la recherche phénoménologique d'Edmund Husserl, Tome VIII, p.149.

⁴⁶⁶ F. Fogue, Sartre, *L'Athéisme et le Devenir moral de l'humanité pour une refondation de l'histoire*, sous la direction de Robert Ndebi Biya, Université de Yaoundé I, Unité de recherche et de formation Doctorale Sciences Humaines Sociales, Février 2014, p.47.

⁴⁶⁷ J.P. Sartre, *La Nausée*, Paris, Gallimard, Editions.1938, p.187.

consoler surtout au moment où il sait qu'il est fait pour la mort. Toutefois, l'Idée de tragédie nous paraît moins lancinante par le fait que la mort n'est pas quelque chose ou un étant que l'homme peut réellement expérimenter, la mort reste pour nous une illusion qui certes nous conduit à l'Angoisse à l'épreuve de la pensée, mais ne nous dit pas ce qu'est la nature ni de la mort, ni du néant. C'est en dernier lieu ce qui pousse Fogue à affirmer que, « Le monde, tel qu'il se dévoile avant toute construction théorique, toute spéculation, est marqué du sceau de la « facticité », en tant qu'il n'offre nulle part les raisons de son inexistence »⁴⁶⁸.

3- La mort comme réalité humaine

« L'Analyse du « On » dévoile sans équivoque le mode d'Etre de l'Être quotidien pour la mort. Celle –ci, en un tel parler, est comprise comme un quelque chose indéterminé, qui doit tout d'abord survenir depuis on ne sait où, mais qui, pour nous-mêmes, n'est pas encore sous-la-main, donc n'est pas menaçant »⁴⁶⁹. La réalité humaine est par ailleurs la vérité que nous subissons et que nous vivons en tant qu'Etre-dans-le-monde. Heidegger Martin y voit en cette existence l'authenticité de l'Être-là en tant qu'il embrasse et qu'il assume l'idée de la mort. Le mort, dans son sens le plus absolu, signifie alors, ce qui est à notre quotidien. Au quotidien, nous voyons avec l'idée de la mort, la mort est en-là dans notre quotidien de telle sorte qu'à chaque fois, on constate que les gens sont morts. Toutes fois, Heidegger, à travers la phénoménologie de la mort, nous constatons qu'autour de vous, les gens meurent, nos connaissances meurent, les membres de notre famille meurent, les inconnus meurent également. Mais vu tout cela ; nous constatons pareillement que ceux qui meurent, meurent de la manière la plus inauthentique. Autrement dit, la mort arrive a-chronologiquement, il n'y a pas à proprement parlé de l'ordre de la mort. La mort est alors une chose indéterminée car, au quotidien, nous savons l'existence de la mort, mais nous ne savons pas quand la mort viendra ; où viendra la mort, comment viendra-t-elle et surtout, pourquoi la mort viendra.

Ce que nous savons, c'est que la mort est là. Eu égard du phénomène de la mort qui est toujours présent, dans notre quotidien, nous nous rendons à l'évidence que le « On meurt »⁴⁷⁰ ne sert à rien parce que le « On » finit toujours par se transformer au « je ». Le On indéfini ne peut vraiment pas avoir de place parce que l'observation du fait que le « On » meurt nous rappelle au

⁴⁶⁸ F. Fogue, *Ibidem*, p.47.

⁴⁶⁹ M. Heidegger, p.203.

⁴⁷⁰ *Idem*.

quotidien que nous mourrons certainement. De ce fait, Heidegger⁴⁷¹ pense que la question de l'existence appelle celle de la mort. La fin de l'existence réside dans le ne plus exister, dans le mourir. La condition d'existence de l'Être-jeté nous rappelle à suffisance la capacité à avoir l'Idée de la mort. Si nous devons le rappeler ici, sans avoir la moindre prétention à connaître, Exister signifie vivre dans un monde ayant un début et une fin. Pour Lalande, exister, c'est vivre l'« Existence dans l'expérience, c'est-à-dire le fait d'être, soit actuellement présenté dans la perception ou dans la conscience du moi, soit conçu comme objet d'expérience nécessaire, bien que non actuelle »⁴⁷². Reprenant Lesenne lorsqu'il affirme dans son livre intitulé, « Introduction à la philosophie à la page 228 que l'idée d'existence nous fait penser au

Retour à l'existence comme elle nous est donnée, sentiment croissant de la vanité qui peut s'insinuer dans la distance entre les abstractions théoriques et l'expérience concrète ; bref, besoin de considérer l'existence en face, telle qu'elle est vécue, et de penser sur elle avec efficacité, voilà justement quelques-uns des traits qui se ressemblent dans l'existentialisme ou la philosophie existentielle.

L'existence est d'abord une expérience que l'on voit, vit et manifeste. C'est ensuite ce qui fait notre quotidien. En plus, l'expérience se conçoit comme le sentiment d'être dans l'angoisse car vivant avec la connaissance et l'idée de la mort. C'est donc, au-delà de toutes théories, la concrétisation de notre vécu quotidien. Par-là, l'existence sous-entend l'achèvement ou la voie vers la mort. C'est donc ce qui amène Delamour Josué Foumane à penser que « Le *Dasein* est souci ; car il avance vers la mort en se projetant-vivant. Il ne peut pas décharger sa mort sur Autrui comme il s'amuse à le faire quand il est dans la duplicité du On ; il lui est impossible de tenir éloigné de lui en la renvoyant à un futur lointain »⁴⁷³. Pour lui, L'Être que nous sommes nous-mêmes se pose comme souci, car, il sait qu'il avance vers la mort. Il sait qu'il finira certainement par mourir. Bien que cela, il se définit, vit sa liberté, mais, face à la réalité de la mort, il ne peut ni la réfuter, ni la renvoyer, le On même qui s'amuse ou qui se régale à être devient impuissant. Il est appelé à mourir. La mort est en même temps cet être qui nous pousse à l'angoisse et qui nous motive à vivre notre liberté. La mort nous pousse à l'Angoisse parce que l'homme a un goût démesuré à la vie, à la liberté. C'est dans la vie, ou, au cours de l'existence et, ou, de la vie que l'homme réalise la liberté. Cependant, la mort est telle que seuls ceux qui meurent l'expérimentent. Or, ceux qui sont morts n'en reviennent pas à la vie pour définir les

⁴⁷¹ *Idem.*

⁴⁷² A. Lalande, *Op.cit.*, p.172.

⁴⁷³ D.J.F. Foumane, *Op.cit.*, p.162.

conditions à aprioriques de la mort. Au total, la mort est une réalité dans laquelle le *Dasein* vit au quotidien car,

L'Esquive recouvrant de la mort gouverne si tenacement la quotidienneté que, dans l'Être-l'un-avec-l'autre, les « proches » suggèrent encore souvent justement au « mourant » qu'il échappera à la mort, et, par suite, qu'il retournera vers la quotidienneté rassurée du monde de la préoccupation. Une telle « sollicitude » s' imagine même « consoler » ainsi le mourant ». Elle veut le ramener au Dasein en l'aidant à voiler encore totalement sa possibilité la plus propre, absolue, d'être. Le On se préoccupe ainsi d'un constant rassurement sur la mort- d'un rassurement qui, au fond, s'adresse non seulement au « mourant », mais tout aussi bien aux « consolateurs ». plus encore : même en cas de décès, il convient que la publicité ne soit bien perturbée et inquiète en son incurie préoccupée par l'évènement : dans le mourir des autres, il n'est pas rare que l'on voie un désagrément social, quand ce n'est un manque de tact dont la publicité doit être préservée⁴⁷⁴.

III- L'ATEMPORALITÉ DE LA MORT

1- La mort comme temporalité subjective

La problématique de la mort se pose aujourd'hui comme ce qui arrive à nous sans nous. La temporalité de la mort en tant que fait subjectif signifie pour nous que la mort nous apparaît comme quelque chose qu'on ne voit pas ; mais, comment pouvons-nous voir ce qui paraît en nous ? Nous ne pouvons que sentir la présence de la mort sans la voir à notre tour. ; Quand elle vient à nous, nous n'y sommes plus. La mort est en conséquence, un phénomène latent où l'Être-là ne peut voir qu'à travers l'Autre, ou quand il est enfui dans le On. Pour Simeu Djoko, « L'Idée qu'on se fait de ce qui suivra notre passage sur la terre, a nécessairement un lien avec la conception qu'on a de ce que nous étions avant notre naissance »⁴⁷⁵. Reprenant Sylvaine Perols, dans L'histoire de la vie avant la naissance, Mes premières découvertes, 1977, à la page 39. Pour Sylvaine Perols, la subjectivité de la mort se pose en ce que nous devons en tout temps nous questionner tout d'abord sur ce qu'est l'homme avant la vie, avant de savoir ce qu'est la mort.

Les philosophies passées et récentes s'interrogeaient moins sur la question de l'avant-hier ou du statut de l'homme avant la naissance or, c'est delà que nous devons nous projeter pour objectiver la question de la mort. L'existence, qualifiée comme le *Dasein* qui prend conscience d'être jeté et qui organise lui-même sa vie est le seul moment constitutif ou l'Être-dans-le-monde. « Ce que Schopenhauer appelle mort subjective au contraire, c'est celle qui se déroule au

⁴⁷⁴ M. Heidegger, *Op.cit.*, p.203.

⁴⁷⁵ S. Djoko, *Le Statut Métaphysique de la mort dans le monde comme volonté et comme représentation d'Arthur Schopenhauer*, Sous la Direction du Professeur Pierre-Paul Okah-Atenga, Université de Yaoundé I, Unité de recherche et de formation Doctorale Sciences Humaines et Sociales, Mai 2018, p.42.

moment précis où la conscience du sujet disparaît, à l'instant exact où l'activité cérébrale s'engourdit »⁴⁷⁶.

2- La mort : entre instant et durée

« En emboitant le pas à cette dynamique réflexive, nous constatons qu'il y a là une proximité analytique entre ce qui précède et ce que pense Heidegger »⁴⁷⁷. C'est en ces termes que le professeur, Enseignant de philosophie à l'université de Yaoundé I justifie le rapprochement que fait Heidegger sur l'Être et le Temps. En effet, la mort est une manière d'être inauthentique du *Dasein* en ce sens qu'elle meurt entre l'espace et le temps. La mort abandonne l'Être-du-là, il sombre dans le Néant, s'efface en tant que conscience. La vie humaine, ou l'existence se comprend à travers l'espace et le temps, bien évidemment déterminée par une durée. Dans ce sens, la durée de l'existence ne se passe pas en un seul moment ; or, le phénomène du mourir se pose à nous de manière expérimentale. Lorsque l'autre meurt, nous observons tout d'abord qu'il vit, c'est-à-dire qu'il respire, ensuite, nous constatons l'inertie, la fin du bavardage, de la conscience, du voir, du sentir, de l'angoisse, de la peur, bref de la conscience en un laps de temps. C'est-à-dire dans une très fine durée. Le problème qui peut se dégager ici est celui de savoir, que se passe-t-il lorsqu'on meurt ?

Évidemment, la mort ne peut être expérimentée que par le mort lui-même. Le « On »⁴⁷⁸ ne peut juste être témoins éloigné car le mort vit seul l'éloigné-ment. Le « On » dont nous parle Heidegger observe et constate que la mort a survécu. La question de la phénoménologie de la mort en tant que phénomène s'explique très vaguement, peu scientifiquement par les philosophies religieuses par le délaissement de l'âme dans le corps. Sans réellement expliquer de façon scientifique ledit procédé, quoique nous pensons, il est important pour nous de relever que pendant la mort, le mort passe autant de temps que possible, c'est-à-dire qu'il épuise autant de faire ce peut tout le temps qui lui est possible.

⁴⁷⁶ M. Heidegger, *Etre et Temps*, p.35.

⁴⁷⁷ E. Menyomo, « Vers une compréhension de l'Être-dans-le monde : Perspectives de Jean-Yves Lacoste », in Jean Bertrand Amougou (dir.), *Existence et sens. Peut-on exclure Dieu ?* Paris, L'Harmattan, 2021, p.199.

⁴⁷⁸ M. Heidegger, *Etre et Temps*, traduction française par Emmanuel Martineau, Edition numérique hors-commerce, 1985, parution originale, 1927, *Annales de la phénoménologie et de la recherche phénoménologique* d'Edmund Husserl, Tome VIII, p.144.

3- L'au-delà de la mort : entre croyance et mythe

Face à ses interlocuteurs, Socrate affirme, « Mais voilà déjà de partir, moi pour mourir et vous pour vivre. De vous et de moi, qui s'en va vers le meilleur destin ? Cela reste un mystère pour tout le monde, sauf pour la divinité »⁴⁷⁹. Nous comprenons par-là que la question de la mort a longtemps été au cœur des préoccupations et perçue comme l'indéfinissable, l'inimaginable, le non connaissable. Dans ce sens, la problématique de la mort devient un dilemme de telle sorte que la destinée de la mort est un allé vers l'inconnu. Le croyant faire du mal en l'obligeant de boire de la ciguë, Socrate renverse la donne à travers la question de l'après-vie. Les morts vivent-ils heureux ? Socrate nous amène à notre tour à nous interroger sur la mort. Pour certains philosophes, la mort est une réalité que l'homme vit, que l'homme expérimente tandis que pour d'autres, la mort vient à nous lorsque nous n'y sommes plus. Plus les premiers, la mort est un retournement à la vie, car, qui meurt se convertit à la nouvelle vie céleste. Pourrait-on nous demander si l'existence est possible dans d'autres sphères ou encore dans quelle mesure pouvons-nous envisager l'existence extraterrestre ? Dans cette mesure, la mort est une réalité dans laquelle nous croyons que le mourir, en mourant empreinte un autre chemin. Pour Jean Paul Sartre⁴⁸⁰ par exemple, l'homme est au milieu de deux néants donc, incapable de résoudre le problème de la mort. Étant un mythe, la mort est le néant. Ici, face à l'expérience de la vie, l'homme est appelé à vivre sa liberté car, il devient abandonné à lui-même comme un être-jeté.

C'est dans l'angoisse⁴⁸¹ que l'existence humaine détermine ce qu'est la vie sans envisager l'Identité même de la mort. C'est ce qui fait dire à Fogue que : « Le monde, tel qu'il se dévoile avait toute construction théorique, toute spéculation, marquée du sceau de la « facticité », en tant qu'il n'offre nulle part les raisons de son existence »⁴⁸². Car, reprenant Sartre, lorsqu'il affirme que « Il y a des gens, je crois, qui ont compris ça. Seulement, il ont essayé de surmonter cette contingence en inventant un être nécessaire et cause de soi »⁴⁸³. Dans ce sens, la mort, l'après-mort n'existe que par ce qu'il y a un Dieu qui l'a conçue. C'est donc qu'une pure utopie. Elle pourrait même être la libération totale de l'angoisse existentielle. Socrate l'avait également pensé

⁴⁷⁹ Platon, *Apologie de Socrate*, 42a, p.47.

⁴⁸⁰ J.P. Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Op.cit.,

⁴⁸¹ Nous percevons l'Angoisse comme cet ensemble de phénomène de l'homme éprouve dominé par les affects ou les sensations soit d'oppression, soit de serrement.

⁴⁸² Fogue, p.48.

⁴⁸³ Jean Paul Sartre, *La nausée*, Paris, Gallimard, p.46.

lorsqu'il affirmait que « Or vous aussi, messieurs les juges, vous devez être pleins de confiance devant la mort et ne considérer d'autre vérité que celle-ci : pour un homme de bien, il ne peut y avoir aucun mal, ni pendant sa vie ni après sa mort, et les dieux ne sont pas indifférents à ce qui lui arrive. Aussi ce qui m'arrive à présent n'est pas l'effet du hasard ; au contraire, il est évident à mes yeux qu'il valait mieux pour moi mourir dès maintenant et être délivré des tracasseries »⁴⁸⁴.

Platon essaye de montrer avec Socrate que la mort, loin qu'elle soit vécue que par les Dieux qui, seuls, savent sa qualité, la mort serait une réelle libération face à l'angoisse que subit l'homme. Le fait mythique de la mort nous montre à suffisance que la mort n'est pas un problème à résoudre ; le seul problème, c'est l'existence humaine. La conscience nous parvient au moment où nous sommes conscients d'être nous-mêmes, de notre environnement et des actes que nous posons. Or, avant et après l'existence, il n'est pas possible de parler de la conscience active qui se détermine comme angoisse, comme liberté, comme bavardage bref, comme l'Être-Le-là. Il est de ce fait important de parler du néant et, à ce propos en suivant Heidegger, Fogue affirme :

Au cœur du carnage humain, le silence de l'Être fut interprété comme la preuve de son inexistence. Quant à notre présence au monde, elle semblait « Sans fondement » parce que marquée du sceau de la gratuité », du « délaissement ». Dès lors fut congédié toute « ontologie de la plénitude », et affirmé le « néant concernant l'être de toutes parts »⁴⁸⁵.

L'illusion de la mort amène l'homme aujourd'hui à affirmer une fois de plus l'Identité de l'existence humaine de telle enseigne que cette dernière est marquée par le saut de la méchanceté, de la discrimination, de la division que subit l'homme au cœur de sa propre société, le silence face à cela est considéré comme son inexistence, comme une Identité de la croyance de la mort. Tout à côté, le bavardage face au délaissement, l'action face à la liberté l'amène à réaliser le néant au bout de l'action humaine. « Pour la métaphysique Antique, le Néant est conçu comme une espèce de Non- Étant. Cependant, le non-Étant n'est pas absolument nul, le vide radical ou le rien, mais il est considéré comme de la « matière privée de formes », l'Idée fondamentale sur laquelle repose cette position manifestement matérialiste peut s'exprimer en ces termes : « Rien ne vient du Néant, et rien ne retourne au Néant »⁴⁸⁶.

⁴⁸⁴ Platon, *Apologie de Socrate*, 41d, p.46.

⁴⁸⁵ F. Fogue, *Op.cit.*, p.49.

⁴⁸⁶ M. Heidegger, p.49-50.

CONCLUSION GÉNÉRALE

Au terme de notre travail, il était question pour nous de répondre aux questions essentielles suivantes : Si l'Identité se définit comme une caractéristique de l'Être, comme notre spécificité, comment percevoir la différence ontologique entre nous et les autres étants ? L'Identité est-elle stable ou statique ? Si l'Identité est un caractère propre, ou, le propre de chaque chose, comment repenser l'Identité ou, l'Identité est-elle simple ou statique ? Dans cette mesure, quel est le sens de l'Être et de l'Identité ?

Pour mieux comprendre notre sujet, nous avons choisi de nous appuyer sur la méthode analytico-critique qui consiste à étayer tout d'abord la question de l'Être chez le philosophe allemand Martin Heidegger, ensuite de voir en quoi l'Identité est une caractéristique de l'Être et, enfin, comment et jusqu'où l'Identité se déploie dans-le-monde. Le cadre de départ, ainsi établi, notre travail s'est construit autour de trois parties à savoir Etre et Identité. Du dualisme au monisme, Mienneté et Ipséité chez Martin Heidegger et enfin la Critique de la conception heideggérienne de l'Être et de l'Identité dont nous établirons de manière succincte.

Dans le cadre de notre travail de recherche, nous avons posé le problème de la définition de l'Identité par rapport à l'Être, nous avons tenté de comprendre comment se déploie le sens de la question de l'Être et de l'Identité. Cette question, l'avions-nous souligné, nous amène aujourd'hui à saisir la quintessence de l'Identité en métaphysique et, la structuration de ce qu'est l'Être, de comment il se dévoile et, surtout de quelle façon il se clarifie. Aujourd'hui, la question de l'Identité gangrène tous les centres d'intérêts de diverses recherches parce que, l'Identité, non seulement, se trouve au cœur de notre connaissance de nous-mêmes, mais également, nous permet aujourd'hui de nous définir et définir notre être-dans-le-monde. Martin Heidegger pense de prime à bord que, la question de l'Être, au-delà d'Etre dans l'oubli, est ce par quoi, le chemin par lequel, nous devons suivre pour parvenir à la vérité. Pour lui, l'Être est le fondement sans fond, c'est la source de toute chose et même, l'abîme. Dans ce sens, l'Être n'a qu'à Etre car il n'est pas sensible, nous ne pouvons le définir ni le percevoir, toutes fois, il ne peut que se manifester à nous sous la forme des étants. L'étant, c'est le *Dasein*, c'est le phénomène, c'est la matière ou encore, l'étant c'est l'homme ; ce que nous sommes nous-mêmes et en tant que tel, des êtres-dans-le-monde. Heidegger pense que l'être-dans-le-monde que nous sommes à chaque fois, est le *Dasein*. Pour lui, le *Dasein* est l'Être-là ou l'Être-Le-là, c'est également ce que nous percevons autour de nous ou ce que nous sommes nous-mêmes.

S'agissant de la question qui unit Etre et Identité, nous avons tenté de montrer avec Heidegger que l'Identité est ce par quoi, nous allons ou nous pouvons percevoir l'Être. De ce fait, l'Identité, en tant qu'elle est la mienneté de l'Être, se pose comme un existentiel, c'est-à-dire, le mode de ce qui est dans l'existence, par l'Être, L'Identité s'affirme comme existence. Heidegger peut-il affirmer, « *Le Dasein* est un étant qui ne se borne pas à apparaître au sein des étants. Il possède bien le privilège ontique suivant : pour cet étant, il y va en son être de cet être. Par suite, il appartient à la constitution d'être du *Dasein* d'avoir en son être de cet être »⁴⁸⁷. Par-là, nous avons montré que l'Être ne peut que se manifester à travers les étants. Ces manifestations des étants sont alors dues au *Da-sein*, au monde à l'être-au-monde. L'Être, dans cet ordre d'idées, est l'existence humaine proprement dit parce que le *Dasein*, le monde sont des manifestations de l'existence humaine. Ensuite, Heidegger décrit l'existence comme ce qui est à chaque fois sa possibilité, c'est ce qui nous oblige à penser que la possibilité pour l'homme n'est envisageable qu'autour de l'existence humaine, c'est par là que nous pouvons, à partir du langage et de notre rapport au monde comprendre comment l'existence se pose au monde en tant qu'Etre-Le-là. Dans cette mesure, l'Être-Le-là se trouve être indissociable à l'Être, car elle se dévoile au monde comme une manifestation de l'Être, c'est pourquoi, l'avions-nous dit déjà,

*Le Dasein se comprend de prime abord et le plus souvent à partir de son monde, et de même c'est à partir de l'a-portée-de-la-main intramondain que fait diversement rencontre l'être-Là-avec d'autrui. Même lorsque les autres deviennent pour ainsi dire thématiques en leur Dasein, ils ne font pas rencontre en tant que choses-personnes sous-la-main, mais nous les rencontrons e au travail », c'est-à-dire, principalement, dans leur être-au-monde. Même si nous voyons l'autre x en train de ne rien faire », il n'est pas saisi comme chose-homme sous-la-main, mais ce « ne rien faire » est un mode existentiel d'être, celui qui consiste à côtoyer, sans préoccupation ni circon-spection, tout le monde et personne. L'autre fait rencontre en son être-là-avec dans le monde*⁴⁸⁸

L'existence humaine fait cependant diversement rencontre avec lui-même dans le monde ambiant non pas pour déterminer les autres en tant qu'Etre-aussi, mais, pour problématiser sa pertinence dans le monde. Une fois dans le monde, l'homme rentre dans une sorte de retentiment, lequel le pousse à sombrer dans l'angoisse. Par angoisse, nous avons vu la prise de conscience ou la découverte de l'abandon de l'homme dans le monde ambiant. Quel est le devenir de l'Homme dans un monde où il n'est pas avec son concepteur ? L'homme peut-il encore être sûr

⁴⁸⁷ M. Heidegger, *Etre et Temps*, traduction française par Emmanuel Martineau, Edition numérique hors-commerce, 1985, parution originale, 1927, Annales de la phénoménologie et de la recherche phénoménologique d'Edmund Husserl, Tome VIII, p.31.

⁴⁸⁸ *Ibidem*, p.110.

du devenir et de l'Avenir quand il sait que son existence dépend à nouveau frais de lui ? Cette question nous a conduites à comprendre avec Heidegger et Jean Paul Sartre que l'angoisse est une détermination de l'homme lorsqu'il est dans-le-monde. Par Angoisse, nous avons analysé la peur que nous ayons face à la réalité, le doute de se définir et de définir notre environnement et, surtout la perte du sens. Dans cette mesure, à partir de cette Identité de l'homme, comment comprendre la question de l'Identité de l'Être-au-monde ? Nous voulons savoir, comment l'homme définit son « nouveau milieu » qu'est le monde, comment décide-t-il de se projeter vers l'avenir et, enfin, en quoi l'homme se distingue comme authenticité ou inauthenticité de l'être-au-monde ?

L'existence humaine, s'est posée dans notre travail comme les différentes dispositions du « on » qui forment ou qui existent dans la quotidienneté. Pour Heidegger, l'Être-au-monde, ou l'existence humaine s'individualise à partir de la faculté qu'à l'homme de dire du monde, dire le monde, c'est le comprendre et l'expliquer chez Martin Heidegger c'est ce qui fait que la liberté qu'à la sujet de se définir soi-même, de définir les autres l'amène à se déterminer comme conscience, car, capable de déterminer et de fixer lui-même ces choix. Lorsque Heidegger déclare par exemple que, « La question qui ? Puis que sa réponse dans le « je » lui-même, dans le « sujet », le « soi-même »⁴⁸⁹. Il s'agit en effet de justifier la réponse dans la question du qui du *Dasein* dont l'Être-jeté se pose en premier lieu. Nous n'avons pas manqué de terminer cette première partie sans résoudre le problème de l'Être-Le-là et du *Dasein*. En effet, le dévoilement de l'Être en tant qu'Être signifie le fondement de l'Identité de l'Être ou de l'homme en tant qu'être. Déjà, lorsque Heidegger parle de l'Être, nous avons plus observé qu'il parlait de l'homme, c'est pourquoi la synthèse de notre analyse autour de notre sujet n'a que fait l'objet de l'homme parmi les étants qui ont la manifestation de l'Être. Dès lors, l'Être-là ne se borne pas à être, il est également important de souligner avec Heidegger que l'« essence » du *Dasein* réside dans son existence »⁴⁹⁰. Par-là, l'existence est le *Dasein*, c'est ce que nous sommes nous-mêmes, c'est aussi notre singularité. De ce fait, l'Être-là se dévoile comme une authenticité à soi car, l'Être, c'est l'étant même du sujet qui est au cœur de notre recherche. Martin Heidegger peut alors affirmer que, l'étant que nous cherchons à chaque fois est nous-même, c'est notre réalité. Au total, notre recherche nous a conduit à démystifier la question de l'Identité de l'Être car au

⁴⁸⁹ *Op.cit.*, p.106.

⁴⁹⁰ *Ibidem*, p.154

moment où Descartes affirme que, « L'Être n'est qu'une substance dont l'essence n'est que de penser »⁴⁹¹. Nous voulons montrer avec lui que la découverte du sujet et celle de l'Identité de soi à soi-même nous conduit inlassablement à comprendre la question de l'Être qui est la voie de la vérité et celle du non-être qui demeure celle des apparences. L'Être est vrai et nous permet à travers le *Dasein* d'accéder à nous-mêmes et au monde ambiant. Dès lors, si nous avons parlé de nous-mêmes, de notre singularité, comment de quelle manière avons-nous envisagé la question de la Mienneté et celle de l'Ipséité chez Heidegger ? En d'autres termes, comment avons-nous compris la phénoménologie de la Mienneté et de l'Ipséité chez Heidegger, la corporéité de l'Être et celle de l'Identité, Etre et souci chez le philosophe allemand ?

Nous avons souligné que l'Identité réside dans le soi-même parce que le *Dasein*, c'est ce que nous sommes à chaque fois. Ainsi, l'homme se trouve à chaque fois être lui-même, et, l'avons-nous dit, être soi-même, n'est pas l'Identité avec l'autre-soi, c'est la sienneté, ce qui se distingue de soi pour s'identifier comme soi-même. Descartes l'appréhendait avec le *Cogito* qui permettait à l'homme de se définir non pas comme une unité catégoriale, ou comme un ensemble avec les autres, mais, comme ce que nous sommes proprement. Plutôt, par la finitude, nous sommes liés aux autres par la possibilité ; comme le dit Heidegger, « Nous avons déterminé la résolution devant comme l'être authentique pour la possibilité - plus haut caractérisée - de la pure et simple impossibilité du *Dasein* »⁴⁹². Nous convenons avec Heidegger que l'Être tout possible est celui qui est voué à la mort, celui qui est lié au temps, mais, en tout temps, qui à la conscience d'Etre. Dans son être dans le monde, il expérimente la liberté, l'angoisse, le souci, le bavardage...etc. et, en même temps, nous devons dire que « c'est que ni le *Dasein* en son tout ni son pouvoir-être authentique n'avait encore été pris pour thème »⁴⁹³. À côté de ce qui vient d'être dit, nous avons également signifié la question de l'Être-là de la corporéité comme dévoilement de l'Être-au-monde. En effet,

*L'étant qui est essentiellement constitué par l'être-au-monde est lui-même à chaque fois son « Là ». Suivant la signification familière des mots, le « Là » fait référence à l'« ici » et au « là-bas ». Le « ici » d'un « Mois-ci » se comprend toujours à partir d'un « là-bas » à portée de-la-main, au sens de l'être é-loignant-orientant-préoccupé par ce là-bas. La spatialité existentielle du *Dasein*, qui lui détermine ainsi son « lieu », se fonde elle-même sur l'être au monde. Le là-bas est la détermination d'un étant faisant rencontre de manière intramondaine « Ici » et « là-bas » ne sont possibles qu'en un « Là », c'est-à-dire pour autant que soit un étant qui, en tant*

⁴⁹¹ M. Heidegger, Op.cit, p.66.

⁴⁹² *Ibidem*, p.254.

⁴⁹³ *Ibidem*, P.246

qu'être du « Là », a ouvert de la spatialité. Cet étant porte, en son être le plus propre, le caractère de l'absence de fermeture. L'expression « Là » désigne cette ouverture essentielle. Par celle-ci, cet étant (le Dasein) est « là » pour lui-même tout uniment avec l'être-là du monde⁴⁹⁴.*

Dans cette mesure, le but de l'Être-jeté est de se comprendre, de prendre conscience de sa présence dans le monde. Nous avons souligné en même temps que nous ne pouvons être là sans y être, l'Être-là suppose notre Etre-à, notre Etre-ici, notre présence dans le monde. Les résultats de notre analyse nous ont montré que la présence de l'Être-là est la conséquence du *Dasein* dans-le-monde. En temps d'Être-là, dans-le-monde, l'homme se conçoit comme un Etre-jeté, c'est-à-dire, un être abandonné à soi-même, c'est pourquoi, il est préoccupé. Toutes fois, nous avons à la dernière partie de notre travail relevé une critique conceptuelle à la question de l'Être et de l'Identité chez Martin Heidegger. En effet, nous avons posé le problème de la possibilité du pluralisme ontologique ou nous montrions que l'accès à la vérité par l'Être de l'Identité nous a semblé ne pas être la seule voie vers la vérité. Déjà, les diverses conceptions de la vérité que nous offrent les sciences à savoir la conception théologique ou chrétienne et celle athée nous amène à comprendre le *Dasein*. Face au-monde, le *Dasein* est voué à la finitude, laquelle finitude reconnaît la mort comme un être-étant-quotidien. En plus, nous avons montré que le réalisme ontologique qui consiste à reconnaître la réalité objective, tangible comme le fait vrai, et le monisme ontologique qui consiste à reconnaître soit, que le corps existe, soit l'âme existe et pas les deux en même temps est soit alors, l'un ou l'autre ce qui nous conduit à la vérité. Dans ce sens, il faut parvenir à l'Être tout possible pour signifier que la mort est une réalité et ne concerne que le *Dasein*, face à cette tragédie, il est nécessaire de prendre en main son existence et de se définir un sens.

⁴⁹⁴ M. Heidegger, *Op.cit.*, p.119.

BIBLIOGRAPHIE

I. Ouvrages de Heidegger Martin

- *Essais et Conférences*, traduit de l'Allemand par André Préau, Paris, Gallimard, 1958.
- *Introduction à la métaphysique*, traduit de l'Allemand par Gilbert Kahn, Paris, Gallimard, 1967.
- *Qu'est-ce qu'une chose ?*, traduit de l'Allemand par Jean Reboul et Jacques Taminiaux, Paris, Gallimard, 1971.
- *Etre et Temps*, traduction française par Emmanuel Martineau, version numérique, 1985.

II. Ouvrages sur Heidegger Martin

- **ANDRE**, Jean-Edouard, *Heidegger et la politique (l'épreuve de la liberté)*, Paris, L'Harmattan, 2006.
- **DASTUR**, Françoise, *Heidegger. La question du logos*, Paris, J. Vrin, 2007.

III. Articles sur Heidegger Martin

- **BRUNEAULT**, Frédérick, *L'art et l'œuvre d'art compris à la lumière de l'analytique existentielle de l'être-au-monde chez Heidegger*, in *Horizon philosophie*, vol. 14, n° 2, 2002, pp. 43-56.
- **MENYOMO**, Ernest, « Vers une compréhension de l'Être-dans-le monde : Perspectives de Jean-Yves Lacoste », in Amougou, Jean Bertrand (dir.), *Existence et sens. Peut-on exclure Dieu ?* Paris, L'Harmattan, 2021, PP.188-205.

IV. Ouvrages sur l'Être

- **ARISTOTE**, *La Métaphysique*, traduction en français par Jules Barthélemy-Saint-Hilaire, Paris, Ladrangé, 1838 et Livre 1 à 6, traduction Alexis Perron, 1840, Version numérique, 2008.

- **DESCARTES**, René, *Méditations métaphysiques*, Paris, Garnier-Flammarion, 1979.
- **HERACLITE** :
 - *Fragments*, traduction de Paul Tannery, Arche d'or, Genève, 2006.
 - *Œuvres complètes*, Arvensa, 1628.
- **LEIBNIZ**, *La Monadologie*, in *Histoire de la philologie*, Emile Bréhier, Tome II, Paris, 2005, pp.171-209.
- **PLATON**, *Parménide*, traduit par Emile Chambry, Artyuiop, 2017.
- **PIRAS**, Thierry, *Le Poème de Parménide*, Vélia, Les Belles-lettres, 2017.
- **KINGSLEY**, Peter, *Les antres de la sagesse*, Vélia, Les Belles-lettres, 2007.
- **SARTRE**, Jean-Paul, *l'Être et le néant, Essai d'ontologie phénoménologique* (1943), Paris, Gallimard, 1980.
- **SCHWARTZERG**, Magalie, *Héraclite*, Paris, Payat, 1919.

V. Ouvrages sur l'Identité

- **RICŒUR**, Paul, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.
- **TOWA**, Marcien, *Identité et Transcendance*, Paris, L'Harmattan, 2011.

VI. Ouvrages généraux

- **ARISTOTE**
 - *La politique d'Aristote*, traduit en Français par J. Barthélemy-Saint-Hilaire, Librairie philosophique de Ladrangue, Paris, 1874.
 - *La physique*, traduction Henry Carteron, Les belles lettres, Paris, 2006.
- **FOUCAULT**, Michel, *L'Archéologie du savoir*, Gallimard, 1969.
- **HUSSERL**, Edmund, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, traduit de l'Allemand par Gérard Granel, Gallimard, 1976.
- **KANT**, Emmanuel :
 - *Critique de la raison pure*, traduit par Jules Barni, Arvensa, 2020.
 - *Œuvres complètes*, Arvensa, traduit par Magalie Schwartzert, 2020.
- **KOLPAKTCHY**, Grégoire, *Le livre des morts des anciens Egyptiens*, traduction par Paul Pierret, Paris, Librairie de la société asiatique de Paris, 1882.

- **NIETZSCHE**, Friedrich, *Œuvres complètes*, Leipzig, version numérique, 1901.
- **PLATON**
 - *Le Sophiste*, traduit en Français par Emile Chambry, Québec, Garnier-Flammarion, 1870.
 - *Œuvres complètes*, traduites par M.V. Cousin, Paris, Flammarion, 2008.
- **DESCARTES**, René :
 - Discours de la méthode, traduit par André Robinet, Sorbonne, Nouveaux Classiques Larousse, Librairie Larousse, 1637.
 - Œuvres complètes, Arvensa, 1874.
 - Discours de la méthode, Nouveaux Classiques Larousse, traduit par Felix Guirand, et Alt., 1933.
- **PASCAL**, Blaise, *Œuvres complètes*, Arvensa, 2020.
- **SARTRE**, Jean-Paul :
 - *La Nausée*, Paris, Gallimard, 1938.
 - *L'existentialisme est un humanisme*, Nagel, Collection Pensées, 1945.
- **SCHOPENHAUER**, Arthur, *Le monde comme volonté et comme représentation*, traduction en français par Auguste Burdeau, Paris, Felix Alcan, 1912.
- **STACK**, Léon, *Les penseurs grecs avant Socrate, (de Thales de Milet à Prodicos)*, traduction en français par Jean Voilquin, Paris, Garnier-Flammarion, 1964.

VII. Articles généraux

- **LOHMAN**, Dieter, *Le Concept husserlien d'intuition catégoriale*, Revue philosophique de Louvain, 2001.
- **LOIRET**, Francois, *La question du monde*, Paris, Editions Kiné, 2016, P.153.
- **ROQUES**, Magali, *L'essentialisme de Guillaume d'Ockham*, Paris, Vrin, 2026.

VIII. Mémoires et Thèses

- **DJOKO**, Simeu, *Le Statut Métaphysique de la mort dans le monde comme volonté et comme représentation d'Arthur Schopenhauer*, Mémoire soutenue en mai 2028 à l'Université de Yaoundé I, en vue de l'obtention du diplôme de Master en Philosophie.
- **FOGUE**, Faustin, *Sartre, L'Athéisme et le Devenir moral de l'humanité pour une refondation de l'histoire*, Mémoire soutenue en février 2014 à l'Université de Yaoundé I, en vue de l'obtention du diplôme de Master en Philosophie.
- **FOUMANE FOUMANE**, Delamour Josué, *L'Être et l'Extériorité: la subjectivité morale en question à la lumière de l'Être et Temps de Martin Heidegger*, Thèse soutenue en Juin 2014 à l'Université de Yaoundé I, en vue de l'obtention du diplôme de Doctorat Ph.D en philosophie.
- **OWONO ZAMBO**, Noël Nathanaël, *Eclectisme et originalité de la pensée métaphysique de Leibniz. Essai de décryptage de la monadologie*, Thèse soutenue en Juin 2009 à l'Université de Yaoundé I, en vue de l'obtention du diplôme de Doctorat Ph.D en philosophie.
- **ROY-EMA**, Pascal Dieudonné, *Déréliction et facticité chez Martin Heidegger*, Paris, Atelier national de reproduction des thèses, 2009.

IX. Usuels

- **COMPTE-SPONVILLE**, André, *Dictionnaire Philosophique*, Paris, PUF, 2001.
- **LALANDE**, André, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Quadrige, PUF, 1997
- **VAYSSE**, Jean-Marie, *Dictionnaire Heidegger*, Paris, Ellipse, 2000.
- Dictionnaire Allemand-Français/Français-Allemand, Paris, Larousse, 2006.

X. Webographie

- Aristote, *Le traité de l'Ame (Péri psychè)*, <http://docteurangelique.free.fr>, 2004.
- www.arvensa.com

TABLE DES MATIÈRES

SOMMAIRE	i
DÉDICACE.....	ii
REMERCIEMENTS.....	iii
RÉSUMÉ.....	iv
ABSTRACT	v
INTRODUCTION GÉNÉRALE.....	1
 PREMIÈRE PARTIE : ETRE ET IDENTITÉ : DU DUALISME AU MONISME	 12
CHAPITRE I : L'IDENTITÉ COMME CARACTÉRISTIQUE DE L'ÊTRE.....	15
I- HEIDEGGER ET LA QUESTION DE L'ÊTRE-AU-MONDE	15
1- Le Da-sein, le monde et la mienneté dans Etre et Temps.....	15
2- L'existence humaine.....	18
3- Le <i>Da-sein</i> comme quotidienneté.....	20
II- LA COMPRÉHENSION DE L'ÊTRE LE--LÀ.....	23
1- L'Être-Le-là comme unité indissociable de l'Être	23
2- Le pouvoir-être et la question de l'existence.....	25
3- L'Être Le-là et le pouvoir-Etre comme approche superficielle de l'Être	26
III- L'ANGOISSE	29
1- La peur comme l'Identité de l'Angoisse	29
2- L'Angoisse comme perte d'Identité	30
3- L'Identité comme perte du sens	32
 CHAPITRE II : L'IDENTITÉ DE L'ÊTRE-AU-MONDE.....	 34
I- LA QUOTIDIENNETÉ	35

1- L'existence humaine.....	35
2- La quotidienneté comme choix des valeurs.....	37
3- La responsabilité du On.....	38
II- L'HOMME COMME PROJECTION.....	39
1- L'existence humaine comme temporalité.....	39
2- L'Existence comme liberté.....	41
3- L'existence humaine comme conscience	43
III- AUTHENTICITÉ ET INAUTHENTICITÉ.....	46
1- L'Être comme singularité.....	46
2- La perte du On.....	49
3- L'Authenticité comme quête de la vérité	50
 CHAPITRE III : L'ÊTRE-LE-LA COMME LE DASEIN	52
I- LE DASEIN	53
1- Le Dévoilement de l'Être en tant qu'Être.....	53
2- La nature comme identité du Dasein.....	55
3- Le Dasein et le monde	57
II- L'ÊTRE-LE-LA	58
1- L'Identité de l'existence humaine	58
2- La singularité de l'existence humaine	59
3- L'authenticité de l'Être-Le-là.....	61
III- LE SENS DE L'ÊTRE	62
1- Du non-être de l'Être.....	62
2- L'être comme dévoilement.....	64
3- L'essence de l'être.....	66

DEUXIÈME PARTIE : MIENNETÉ ET IPSÉITÉ CHEZ MARTIN HEIDEGGER 69

CHAPITRE IV : LA MIENNETÉ ET LA CORPOREITE CHEZ MARTIN HEIDEGGER..... 71

I- LA MIENNETÉ COMME SINGULARITÉ.....	71
1- L'Étantité du Dasein.....	71
2- La Mienneté comme Identité de l'existence humaine	73
3- La Mienneté comme conscience de soi	76
II- L'IPSÉITÉ COMME ÊTRE SOI-MÊME	78
1- L'Ipséité et le même	78
2- L'Ipséité et l'Être en mouvement	80
3- L'Ipséité : possibilité et finitude.....	82
III- RAPPORT ENTRE MIENNETÉ ET IPSÉITÉ	84
1- La Mienneté : entre existence et conscience	84
2- La Mienneté comme dévoilement	86
3- La mienneté. L'Ipséité et l'Être-propre-du-là.....	88

CHAPITRE V : LA CORPORÉITÉ DE L'ÊTRE : UN DÉVOILEMENT DE L'IDENTITÉ DU SUJET 91

I- L'ÊTRE-LÀ.....	91
1- L'être-là comme présence	91
2- L'être-là comme existence	93
3- L'Être-là comme Dasein	94
II- LA CORPOREITE COMME DEVOILEMENT DE L'ÊTRE-AU-MONDE	95
1- La corporéité comme l'Être-toujours-présent	95
2- La corporéité comme ouverture au monde	96

3-	La corporéité comme advenue de l'être-au-monde	98
III-	LA VOIE DE L'ÊTRE	99
1-	Le non-être	99
2-	L'être comme connaissance	101
3-	Etre et vérité	103
CHAPITRE VI : IDENTITÉ, ÊTRE ET SOUCI.....		106
I-	L'IDENTITE COMME EXISTENCE CONCRETE	106
1-	L'Existence comme mode d'être spécifique de l'humain	106
2-	L'Être-jeté-dans-le sens de la liberté	107
3-	L'existence comme déploiement de la présence au monde.....	108
II-	L'ÊTRE COMME ESSENCE DE L'HOMME	109
1-	L'Ek-sistence.....	109
2-	Etre et existence.....	110
3-	L'Essence et la mort.....	111
III-	LE SOUCI COMME PREOCCUPATION DU DASEIN.....	113
1-	La préoccupation	113
2-	La présence.....	115
3-	L'Essence du souci.....	116
TROISIÈME PARTIE : CRITIQUE DE LA CONCEPTION HEIDEGGÉRIENNE DE L'ÊTRE ET DE L'IDENTITÉ.....		118
CHAPITRE VII : LES APORIES DE LA CONCEPTION HEIDEGGÉRIENNE DU DUALISME, ETRE ET IDENTITÉ		120
I-	DU <i>DASEIN</i> ET DE L'IPSÉITÉ AU PLURALISME ONTOLOGIQUE.....	120
1-	L'Idée du monde et ses diverses conceptions.....	120
2-	La question du monisme ontologique.....	121
3-	La question du réalisme ontologique.....	123

II- LA MORT, LE TEMPS ET LA QUESTION DE L'IDENTITÉ	124
1- L'homme et le mouvement dans le temps	124
2- Identité et continuité temporelle	125
3- Dimension théologiques de l'après-vie	127
III- ETRE ET IDENTITÉ : CRITIQUE ET DÉPASSEMENT	128
1- L'Identité numérique	128
2- L'Identité Ipsé	130
3- L'Identité Idem	131
 CHAPITRE VIII : JUSQU'OU LA SPÉCIFICITÉ DE L'ONTOLOGIE HEIDEGGÉRIENNE ? 134	
I- LE DASEIN ET L'IDÉE DE L'ONTOLOGIE TRADITIONNELLE	134
1- Heidegger et la question de l'Être fini et l'ouverture au possible	134
2- Le sens du néant dans la question de l'existence et la mort	135
3- L'homme : De l'essentialisme à l'existentialisme.....	136
II- HEIDEGGER ET LA CRITIQUE DE LA PHÉNOMÉNOLOGIE	137
1- Critique de la question de l'Être : des classiques à Heidegger	137
2- L'intuition catégoriale chez Husserl.....	138
3- La phénoménologie husserlienne	139
III- L'IDENTITÉ DU <i>DASEIN</i> : PROLÉGOMÈNES À L'ONTOLOGIE	141
1- La critique de la phénoménologie : Rupture entre Heidegger et Husserl.....	141
2- Le <i>Dasein</i> : Temps et histoire.....	142
3- L'Identité de l'Être-pour-la-mort comme essence du Dasein	144
 CHAPITRE IX : L'IDENTITÉ DE L'ÊTRE POUR-LA-MORT	146
I- DASEIN ET POSSIBILITÉ	146
1- La liberté	146
2- Dasein et conscience	147

3-	L'Identité de l'existence	149
II-	JUSQU'OU LA MORT ?	150
1-	Du point de vue de la religion	150
2-	Du point de vue de la tragédie.....	151
3-	La mort comme réalité humaine.....	153
III-	L'ATEMPORALITÉ DE LA MORT	155
1-	La mort comme temporalité subjective	155
2-	La mort : entre instant et durée.....	156
3-	L'au-delà de la mort : entre croyance et mythe.....	157
	CONCLUSION GENERALE	159
	BIBLIOGRAPHIE	165