

REVUE ELECTRONIQUE LANGAGE & COMMUNICATION

ISSN : 2617-7560

DIRECTEUR DE PUBLICATION : PROFESSEUR N'GORAN-POAMÉ LÉA M. L.

DIRECTEUR DE RÉDACTION : DR JEAN-CLAUDE OULAI, MCU

COMITÉ SCIENTIFIQUE

PROF. ABLOU CAMILLE ROGER, UNIVERSITÉ ALASSANE OUATTARA

PROF. ALAIN KIYINDOU, UNIVERSITÉ BORDEAUX-MONTAIGNE

PROF. AZOUMANA OUATTARA, UNIVERSITÉ ALASSANE OUATTARA

PROF. BAH HENRI, UNIVERSITÉ ALASSANE OUATTARA

PROF. BLÉ RAOUL GERMAIN, UNIVERSITÉ FÉLIX HOUPHOUËT-BOIGNY

PROF. CLAUDE LISHOU, UNIVERSITÉ CHEIKH ANTA DIOP

PROF. EDOUARD NGAMOUNTSIKA, UNIVERSITÉ MARIEN NGOUABI

DR FRANCIS BARBEY, MCU, UNIVERSITÉ CATHOLIQUE LOMÉ

PROF. GORAN KOFFI MODESTE ARMAND, UNIVERSITÉ F. HOUPHOUËT-BOIGNY

DR JÉRÔME VALLUY, MCU, HDR, UNIVERSITÉ PANTHÉON-SORBONNE

PROF. JOSEPH P. ASSI-KAUDJHIS, UNIVERSITÉ ALASSANE OUATTARA

PROF. KOUAMÉ KOUAKOU, UNIVERSITÉ ALASSANE OUATTARA

PROF. MAKOSSO JEAN-FÉLIX, MCU, UNIVERSITÉ MARIEN NGOUABI

PROF. NANGA A. ANGÉLINE, UNIVERSITÉ FÉLIX HOUPHOUËT-BOIGNY

PROF. POAMÉ LAZARE MARCELIN, UNIVERSITÉ ALASSANE OUATTARA

PROF. TCHITCHI TOUSSAINT YAОВI, UNIVERSITÉ D'ABOMEY-CALAVI

PROF. TRO DÉHO ROGER, UNIVERSITÉ ALASSANE OUATTARA

COMITÉ DE RÉDACTION

PROF. ABLOU CAMILLE ROGER

DR N'GATTA KOUKOUA ÉTIENNE, MCU

DR JEAN-CLAUDE OULAI, MCU

PROF. KOUAMÉ KOUAKOU

DR NIAMKEY AKA, MCU

DR OUMAROU BOUKARI, MCU

COMITÉ DE LECTURE

PROF. IBO LYDIE

DR IRIÉ BI TIÉ BENJAMAIN

DR ADJUÉ ANONKPO JULIEN

DR COULIBALY DAOUA

PROF. KOFFI ÉHOUMAN RENÉ, MCU

DR KOUADIO GERVAIS-XAVIER

DR KOUAMÉ KHAN

DR N'GATTA KOUKOUA ÉTIENNE, MCU

DR OULAI CORINNE YÉLAKAN

MARKETING & PUBLICITÉ : DR KOUAMÉ KHAN

INFOGRAPHIE / WEB MASTER : TOURÉ K. D. ESPÉRANCE / SANGUEN KOUAKOU

ÉDITEUR : DSLC

TÉLÉPHONE : (+225 01 40 29 15 19 / 07 48 14 02 02)

COURRIEL : khankouame@gmail.com / jeanclaudeoulai@uao.edu.ci

INDEXATION : <https://journal-index.org/index.php/asi/article/view/12689>
<https://aurehal.archives-ouvertes.fr/journal/read/id/352725>

SITE INTERNET : <http://relacom-slc.org>

LIGNE EDITORIALE

Au creuset des Sciences du Langage, de l'Information et de la Communication, la Revue Electronique du Département des Sciences du Langage et de la Communication **REL@COM** s'inscrit dans la compréhension des champs du possible et de l'impossible dans les recherches en SIC. Elle s'ouvre à une interdisciplinarité factuelle et actuelle, en engageant des recherches pour comprendre et cerner les dynamiques évolutives des Sciences du Langage et de la Communication ainsi que des Sciences Humaines et Sociales en Côte d'Ivoire, en Afrique, et dans le monde.

Elle entend ainsi, au-delà des barrières physiques, des frontières instrumentales, hâtivement et activement contribuer à la fertilité scientifique observée dans les recherches au sein de l'Université Alassane Ouattara.

La qualité et le large panel des intervenants du Comité Scientifique (Professeurs internationaux et nationaux) démontrent le positionnement hors champ de la **REL@COM**.

Comme le suggère son logo, la **REL@COM** met en relief le géant baobab des savanes d'Afrique, situation géographique de son université d'attache, comme pour symboliser l'arbre à palabre avec ses branches représentant les divers domaines dans leurs pluralités et ses racines puisant la serve nourricière dans le livre ouvert, symbole du savoir. En prime, nous avons le soleil levant pour traduire l'espoir et l'illumination que les sciences peuvent apporter à l'univers de la cité représenté par le cercle.

La Revue Electronique du DSLC vise plusieurs objectifs :

- Offrir une nouvelle plateforme d'exposition des recherches théoriques, épistémologiques et/ou empiriques, en sciences du langage et de la communication,
- Promouvoir les résultats des recherches dans son champ d'activité,
- Encourager la posture interdisciplinaire dans les recherches en Sciences du Langage et de la Communication,
- Inciter les jeunes chercheurs à la production scientifiques.

Chaque numéro est la résultante d'une sélection exclusive d'articles issus d'auteurs ayant rigoureusement et selon les normes du CAMES répondu à un appel thématique ou libre.

Elle offre donc la possibilité d'une cohabitation singulière entre des chercheurs chevronnés et des jeunes chercheurs, afin de célébrer la bilatéralité et l'universalité du partage de la connaissance autour d'objets auxquels l'humanité n'est aucunement étrangère.

Le Comité de Rédaction

RECOMMANDATIONS AUX AUTEURS & DISPOSITIONS PRATIQUES

La Revue Langage et Communication est une revue semestrielle. Elle publie des articles originaux en Sciences du Langage, Sciences de l'Information et de la Communication, Langue, Littérature et Sciences Sociales.

I. RECOMMANDATIONS AUX AUTEURS

Les articles sont recevables en langue française, anglaise, espagnole ou allemande. Nombre de page : minimum 10 pages, maximum 15 pages en interlignes simples. Numérotation numérique en chiffres arabes, en haut et à droite de la page concernée. Police : Times New Roman. Taille : 11. Orientation : Portrait, recto.

II. NORMES EDITORIALES (NORCAMES)

Pour répondre aux Normes CAMES, la structure des articles doit se présenter comme suit :

- ✚ Pour un article qui est une contribution théorique et fondamentale : Titre, Prénom et Nom de l'auteur, Institution d'attache, adresse électronique, Résumé en Français, Mots clés, Abstract, Key words, Introduction (justification du thème, problématique, hypothèses/objectifs scientifiques, approche), Développement articulé, Conclusion, Bibliographie.
- ✚ Pour un article qui résulte d'une recherche de terrain : Titre, Prénom et Nom de l'auteur, Institution d'attache, adresse électronique, Résumé en Français, Mots clés, Abstract, Key words, Introduction, Méthodologie, Résultats, Analyse et Discussion, Conclusion, Bibliographie.
- ✚ Les articulations d'un article, à l'exception de l'introduction, de la conclusion, de la bibliographie, doivent être titrées, et numérotées par des chiffres (exemples : 1. ; 1.1. ; 1.2 ; 2. ; 2.2. ; 2.2.1 ; 2.2.2. ; 3. ; etc.).

Les références de citation sont intégrées au texte citant, selon les cas, de la façon suivante : (Initiale (s) du Prénom ou des Prénoms de l'auteur. Nom de l'Auteur, année de publication, pages citées). Les divers éléments d'une référence bibliographique sont présentés comme suit : Nom et Prénom (s) de l'auteur, Année de publication, Zone titre, Lieu de publication, Zone Editeur, pages (p.) occupées par l'article dans la revue ou l'ouvrage collectif. Dans la zone titre, le titre d'un article est présenté en romain et entre guillemets, celui d'un ouvrage, d'un mémoire ou d'une thèse, d'un rapport, d'une revue ou d'un journal est présenté en italique. Dans la zone Editeur, on indique la Maison d'édition (pour un ouvrage), le Nom et le numéro/volume de la revue (pour un article). Au cas où un ouvrage est une traduction et/ou une réédition, il faut préciser après le titre le nom du traducteur et/ou l'édition.

Ne sont présentées dans les références bibliographiques que les références des documents cités. Les références bibliographiques sont présentées par ordre alphabétique des noms d'auteur.

III. RÈGLES D'ÉTHIQUES ET DE DÉONTOLOGIE

Toute soumission d'article sera systématiquement passée au contrôle anti-plagiat et tout contrevenant se verra définitivement exclu par le comité de rédaction de la revue.

SOMMAIRE

1. ALOSSÉ Dotsé Charles-Grégoire, KOUDJOA Abala Dissirama (Université de Kara, Togo)
Politique du genre et libération sociale de la femme à partir du différentialisme émancipateur 09
2. CAMARA Stanislas Modibo / LATTE Jacques Symphor (Université Péléforo Gbon Coulibaly, Korhogo-Côte d'Ivoire)
Léopold Sédar Senghor, le poète de la civilisation de l'universel 23
3. DADI Mahi Esaïe (Université Alassane Ouattara, Bouaké-Côte d'Ivoire)
Technologies de l'information et de la communication pour l'enseignement (TICE) et résilience pédagogique de l'Université Alassane Ouattara (UAO) à l'ère de COVID-19 32
4. DARIF El Bouffy Hakima (Université Mohamed V, Rabat-Maroc)
Le social learning digital et le développement des compétences professionnelles des enseignants de français cycle secondaire au Maroc 43
5. Dimitri OVENANGA-KOUMOU (Université Marien Ngouabi, Brazzaville-Congo)
L'évènement de la mort : fatalité imagée chez Heidegger 60
6. DJAHA Koffi Henri (Université Félix Houphouët-Boigny, Abidjan-Côte d'Ivoire)
Représentation de la sexualité, estime de soi et conduites sexuelles à risque chez les adolescentes d'Abidjan 70
7. Jean-Claude OULAI (Université Alassane Ouattara, Bouaké-Côte d'Ivoire)
"Influenceurs" et éthique de la visibilité sur les réseaux sociaux en Côte d'Ivoire 81
8. Jean Sibadioumeg DIATTA (Université Cheikh Anta Diop, Dakar-Sénégal)/
Vieux Demba CISSOKO (Université Gaston Berger, St Louis-Sénégal)
Variations des pratiques plurilingues à Ziguinchor : contribution à une recherche contrastive sur centre et périphérie en sociolinguistique urbaine 94
9. Kouakou Guillaume YAO (Université Alassane Ouattara, Bouaké-Côte d'Ivoire)
Relations Publiques et E-réputation des organisations hôtelières ivoiriennes à l'ère du COVID-19 109

10. Marie Sylvana BROU (Université Alassane Ouattara, Bouaké-Côte d'Ivoire),
Lépri Bernadin Nicaise AKA, Clément Kouadio KOUAMÉ (Université Félix
Houphouët-Boigny, Abidjan-Côte d'Ivoire)
**Les défis de la communication dans la génération de la demande pour les
services de vaccination : cas des programmes élargis de vaccination en
Côte d'Ivoire en 2021** 121
11. Alexis Innocent Dit Marshall ACKAH (Institut National Supérieur des Arts et
de l'Action Culturelle, Abidjan-Côte d'Ivoire)
**Mobilisation communautaire : élément de lutte contre le dérèglement
climatique en milieu rural** 135
12. Mimboabe BAKPA (Université de Kara, Togo)
Éléments de la négation dans les langues Gurma : état des lieux 149
13. Nibé Dramane SILUÉ (Université Alassane Ouattara, Bouaké-Côte d'Ivoire)
**Communication et déterminants de la solidarité dans la pratique du poro
chez les Senoufo de Korhogo** 160
14. Thibaut DUBARRY (Université de Rouen, France)
**Quatre leçons sur le rôle positif du religieux à l'égard du Sida à la lumière
d'églises pentecôtistes et de mosquées de Townships de la nation arc en
ciel** 173
15. Vahama KAMAGATÉ (Université Péléforo Gbon Coulibaly, Korhogo-Côte
d'Ivoire)
**Mobilisation communautaire pour la préscolarisation dans les régions du
Béré et du Kabadougou en Côte d'Ivoire** 190
16. AGBENOKO Donyo Koffi (Université de Kara, Togo)
**L'Afrique entre altérité mondialiste et affirmation de souveraineté
étatique : enjeux socio-économiques et politiques de son rapport au
monde** 204
17. Oumar DIÈYE (Université Cheikh Anta Diop, Dakar-Sénégal)
**Dynamiques discursives et poétique intermédiaire dans *La première
journée de la bergerie* (1565) de Remy Belleau** 218
18. Emna GHANNOUCHI (Université de Manouba, Tunisie), Neila GHANNOUCHI
(Université de Jendouba, Tunisie), Jawhar JAMMOUSI (Université de
Manouba, Tunisie)
**L'impact de la dimension du divertissement sur le comportement du
consommateur : cas des Centres Commerciaux en Tunisie** 218

19. Youssouf DIAWARA (Université Alassane Ouattara, Bouaké-Côte d'Ivoire),
KOUADIO Akissi Françoise épouse. KONAN (Université Alassane Ouattara,
Bouaké-Côte d'Ivoire)

**Analyse discursive de l'œuvre dramatique *L'optimiste* (Saverio Naigiziki :
aspect sémantique et pragmatique** **249**

L'ÉVÈNEMENT DE LA MORT : FATALITÉ IMAGÉE CHEZ HEIDEGGER

Dimitri OVENANGA-KOUMOU
Université Marien Nguouabi
(Brazzaville-Congo)
dimitriovenanga@gmail.com

Résumé

La vie est un engagement à la mort qui est son terme ultime. La triste consolation que l'homme trouve devant cet événement dérangeant, c'est son caractère proprement imagé. Car il ne sait pas le moment réel de sa venue, au-delà du fait qu'elle arrive sans être empêchée. Elle n'est véritablement fatale que pour les consciences vivantes qui, elles, également, n'ont aucun pouvoir d'assister à la leur propre.

Mots-clés : Vie, Mort, Conscience, Homme, Mortel

Abstract

Life is a commitment to death which is its ultimate end. The sad consolation that man finds in the face of this devastating event is his properly imaged character. For man does not know the real moment of his coming, beyond the fact that it arrives unhindered. It is truly fatal only for living consciousnesses which also have no power to attend to their own.

Keywords : Life, Death, Consciousness, Man, Mortal

Introduction

Phénomène hautement scandaleux pour les consciences qui sont en situation d'attente et plus que dérangeant pour les esprits gagnés par l'inquiétude qu'elle cause, la mort se présente dès le premier regard exactement comme l'inconnu qu'on veut dévoiler, une expérience qu'on finira soi-même par vivre. C'est pour ainsi parler, un événement dont toute l'histoire de chacun n'est en réalité que la préparation. Faut-il dès ce début, se poser la question de savoir qui, du mortel c'est-à-dire de celui qui va un jour mourir et du mort lui-même, mérite de faire le travail exégétique de la mort ? Certains diront assurément que c'est la question la plus facile de toutes les questions faciles, d'autres affirmeront au contraire que c'est la question la plus énigmatique. Car s'il est autorisé et peut-être logique de dire qu'il s'agit des mortels, il faut encore relever cette inquiétude selon laquelle ceux-ci ne l'ont pourtant pas encore vécue et que par conséquent, ils interpréteront ce qui est extérieur à eux. Rien ne peut non plus nous engager à dire que seul le mort lui-même doit s'ériger en exégète de ce qui le concerne, la mort. Car ce dernier n'a pas de parole.

Après cette élimination du mort dans l'acte de dire la mort, la seule possibilité qui reste, c'est de laisser celui qu'on peut appeler le mort en puissance, c'est-à-dire précisément le mortel, qui lui a au moins la parole, d'en dire un mot, même si ce mot peut être vu comme une supposition, ou peut-être même comme une imagination pure et simple. On comprend alors que beaucoup d'interrogations, beaucoup d'inquiétudes puissent entourer la mort, ou plutôt rendre sa compréhension obscure.

Ces différentes inquiétudes, ces multiples questions relatives à la mort telle que nous venons de la présenter brièvement, sont-elles résolues par Heidegger, si tant est que ce dernier la fait voir comme une évidence, une certitude ou encore comme une expérience ?

Ainsi, traitant de la question de la mort chez ce philosophe, notre questionnement général est celui-ci : d'abord, pourquoi selon Heidegger, la mort est-elle ce que le Dasein n'est aucunement en mesure de refuser, un « déjà-là », une évidence, en un mot une

fatalité ? Ensuite, si elle est proprement fatale, sur quoi se fonde alors son caractère imagé ? Il y a quand-même un problème à résoudre dans le discours heideggérien sur la mort. Ce problème est lié précisément à la considération selon laquelle ce philosophe ne peut pas dire de la mort qu'elle est irréfutable, fatale et affirmer en même temps qu'elle est imagée. Ce caractère imagé se justifie d'ailleurs par l'adjonction du concept de « pas-encore » à celui de mort. Enfin, si tous, nous sommes convoqués par l'appel de la mort et si lorsqu'on est effectivement mort, on ne le sait pas, faut-il dire qu'on ne meurt pas en réalité ? Pour quelle raison peut-on alors dire qu'on ne meurt pas ? N'est-ce pas en raison de ce caractère imagé de la mort ?

Le choix de cet article se justifie par la richesse de la littérature qui s'élabore autour du concept de vie éternelle qui est une forme de vie qui a lieu après la mort. Pourtant, la mort est elle-même suppression de la vie. S'intéresser aux nombreux paradoxes de la mort est ce qui a motivé pour nous, ce choix. La résolution possible de ces paradoxes a pour intérêt de dissiper la peur que ressent le mortel de la mort et d'éloigner son image dérangeante.

Pour comprendre cette question chez Heidegger, nous avons préféré faire l'exégèse du texte de ce philosophe et découvrir tout ce qui est lié à la thématique de la mort et s'y cache. C'est donc à la méthode herméneutique que se trouve référée notre travail.

1. L'évidence de la mort

Dans la logique de Heidegger, la mort s'impose à l'homme. Sa présence évidente ne fait nullement question. Elle est déjà là et nous guette, notre vie et nous. Personne et absolument personne, ne peut en douter. La mort ne peut pas ne pas advenir. Elle ne peut, au contraire, qu'arriver : fatalité de la mort dit-t-on souvent. Rien et absolument rien n'a les moyens de s'ériger en obstacle qui empêcherait sa venue. C'est la raison pour laquelle Heidegger insiste sur le fait que, malgré l'amour qui peut nous lier à tel ou tel autre, nous sommes puissamment incapables de faire qu'il ne meurt pas et, nous-même non plus, ne sommes en mesure de faire en sorte que nous ne mourrions pas. On ne peut empêcher ni sa propre mort, ni celle de celui avec qui on se dit être un. Heidegger est clair à ce propos lorsqu'il dit :

Nul ne peut décharger l'autre de son trépas. Quelqu'un peut bien « aller à la mort pour un autre ». Toutefois, cela revient toujours à dire : se sacrifier pour l'autre « dans un cas déterminé ». Mais mourir ainsi pour... ne peut jamais entraîner que l'autre serait de la moindre façon déchargé de sa mort. (M. Heidegger, 1986, p. 293).

En réalité, le refus de la mort n'a pas droit d'être cité dans la mesure où et pour autant qu'il est entièrement dépendant du refus de la naissance, chose absolument impossible à faire. Ne dit-on pas que la naissance est une forme supérieure d'engagement à la mort ? Quand nous naissons, nous signons dans le même mouvement un contrat, qu'il nous soit permis de parler ainsi, avec la mort, ou plutôt, nous lui fixons par cet acte même rendez-vous. Car, un jour arrivera où elle sera là, qui que nous soyons, quoique nous fassions. G. Vattimo (1985, p. 56) explicite bien cette idée en disant de la mort qu'elle est vraiment indispensable. Il note précisément :

L'aspect de la mort qui s'impose en premier est son caractère insurmontable. Non seulement la mort, à la différence des autres possibilités de l'existence, est une possibilité à laquelle l'être-là ne peut échapper mais, par rapport à toute autre possibilité, elle est caractérisée par le fait qu'au-delà d'elle rien n'est plus possible pour l'être-là comme être-au-monde.

Avec l'impossibilité de refuser ou d'éviter la mort, nous sommes là au cœur du premier argument par lequel on justifie la mort comme une fatalité, un fait, une évidence, comme nous le disions précédemment.

Signalons que deux ans avant la publication d'*Être et temps*, précisément en 1925, Heidegger avait eu presque les mêmes mots (en ce qui concerne l'impossibilité de refuser la mort) dans *les Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*, ouvrage considéré par son éditeur Petra Jaeger comme la « première version » du traité de base de Heidegger. Il disait exactement :

Nul ne peut ôter à autrui son mourir. Quelqu'un peut bien mourir pour quelqu'un d'autre, mais mourir pour un autre signifie toujours mourir pour une cause déterminée, c'est-à-dire au sens où l'on se préoccupe de l'être-au-monde de l'autre. Mourir pour autrui ne veut pas dire qu'autrui se verrait par-là ôter et épargner sa mort ⁶ (M. Heidegger, 2006, p. 449).

On ne peut donc ni refuser la mort, ni pour soi ni pour un autre. C'est dans cette perspective que, pour Heidegger, elle est la possibilité que chaque Dasein assume de manière individuelle. Au rendez-vous de cet événement, on est seul. C'est la seule possibilité qui soit visiblement exclue du partage et de l'emprunt. À chacun, sa mort propre. M. Heidegger (1986, p. 293-294) est plus clair encore :

Le trépas c'est à chaque Dasein de le prendre chaque fois lui-même sur soi. La mort est pour autant qu'elle « est », dans son essence chaque fois à moi. Et cela en ce qu'elle revêt la signification d'une possibilité d'être particulière dans laquelle il y va par excellence de l'être du Dasein qui est chaque fois mien.

C'est parce qu'elle nous concerne en propre, que nous en sommes réellement préoccupés. Qu'il soit permis de dire qu'en réalité, la mort n'arrive pas un certain jour de notre existence, mais elle est en face de nous chaque jour qui passe. On meurt tout le temps. Voilà pourquoi M. Caron (2005, p. 901) qui cite ce mot d'Apollinaire : « Tu as vu la mort en face plus de cent fois », écrit, commentant Heidegger que « la mort est propre au Dasein, car seul il entretient un rapport pensif à la permanente possibilité de l'impossibilité ». Cette impossibilité de se substituer à l'autre dans la mort fait penser que dans l'univers, chaque Dasein est unique.

Le rapport de sang que chacun a avec ses géniteurs n'a absolument rien à avoir, c'est-à-dire ne peut aucunement aider. La mort est mienne, les autres n'y peuvent rien :

Le mourir, chaque Dasein doit le prendre sur soi en tant qu'il est lui-même, plus exactement : chaque Dasein, dans la mesure où il est, a déjà pris sur soi cette guise d'être. La mort est à chaque fois mienne, c'est-à-dire qu'elle m'appartient dès lors que je suis (M. Heidegger, 1986 p. 449).

Dans cette description, il sied de reconnaître que chez Heidegger, la mort doit être traduite en terme d'appel auquel on finira coûte que coûte par répondre, c'est-à-dire une fatalité imparable. C'est la raison pour laquelle le Dasein est comme en position d'attente, même si cette attente, le plus souvent, surprend. Elle est assimilée à un événement qui arrivera sûrement, mais qui n'est pas encore présent. C'est pour cette raison précisément que l'auteur fait d'elle un pas-encore qui sera un jour effectif. Dans

⁶ Le cours de Heidegger titré *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps* avait pour titre original : *Histoire du concept de temps*. Le traducteur Alain Boutot (2006, p. 7), dans sa préface du même livre, donne des éclaircissements : « Le cours publié sous le titre *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps* a été professé par Heidegger à l'Université de Marbourg durant le semestre d'été 1925 à raison de quatre heures par semaine. Il était intitulé à l'origine : *Histoire du concept de temps*, mais Heidegger n'ayant pas achevé ni même développé réellement cette « histoire du concept de temps » qu'il avait amorcée, l'éditrice Petra Jaeger a jugé bon de substituer au titre original un autre plus conforme au contenu effectivement présenté ».

sa pensée, le pas-encore est ce qui est relatif à quelque chose, à un étant mais qui n'est pas encore effectif. Heidegger (1986, p. 297) donne quelques indications :

Le pas-encore qui fait partie du Dasein ne demeure pas que provisoirement et pour le moment inaccessible à mon expérience comme à celle des autres, il n' « est » absolument pas encore « réel ». Le problème n'intéresse pas seulement la *façon de saisir* le pas-encore qui relève du Dasein mais au contraire son *être* possible ou aussi bien son *non-être*.

Faut-il comprendre la mort comme un accident qui survient constamment, si tant est que l'on meurt chaque jour de notre vie ? M. Caron a particulièrement bien compris cette thématique heideggérienne de la mort. Car selon lui, la mort qui de tout temps, nous angoisse est « un sous-la-main qui n'est pas encore sous-la-main » (M. Caron 2005, p. 920).

D'après cette pensée de la mort comme un pas-encore, on comprend qu'il s'agit d'un événement encore à venir⁷, mais qui adviendra obligatoirement car aucun obstacle n'est possible à l'encontre de la mort. Cet appel auquel on ne peut éviter de répondre, ne fait-il pas que le Dasein puisse avoir de soucis ? N'est-ce pas parce qu'il sait qu'un jour sa mort sera effective qu'il se soucie de son existence ?

Le souci réel qui habite le Dasein trouve sa justification dans le fait que ce dernier est un être-vers-la-mort. Nous sommes chaque jour qui passe concernés par elle, réellement préoccupés. C'est la raison pour laquelle Heidegger (1986, p. 314) affirme : « L'être vers la mort se fonde sur le souci. Comme être-au-monde le Dasein est chaque fois déjà livré à la mort. Etant vers sa mort, il meurt factivement et même constamment, tant qu'il n'est pas arrivé à son décès ». Ce souci s'arrête, ou encore s'oublie quand la mort devient effective. Cette effectivité est une forme de confirmation de la perte de l'être-au-monde. Signalant cette perte de la présence réelle au monde, perte qui se réalise lorsque l'on meurt, M. Heidegger (1986, p. 290) dit : « Tant que le Dasein comme étant *est*, il n'a jamais atteint son « entier ». Mais pour peu qu'il y arrive, il a alors, en y arrivant, purement et simplement perdu l'être-au monde ».

Insistons sur la considération suivant laquelle si le disparu perd son être-au-monde de manière unique, c'est parce que, encore une fois, sa mort lui est propre. M. Gelven (1987, p.154) a bien compris Heidegger, lorsqu'il dit :

Chaque homme a sa propre mort. Elle ne peut être ni partagée ni assumée par quelqu'un d'autre. Toutes les astuces que l'on met en œuvre pour se protéger et pour éviter de regarder en face le fait que l'on va mourir s'évanouissent lorsque la mort est vraiment proche.

Cette argumentation permet de comprendre à coup sûr que la mort est la fin de la vie précisément, fin qui, d'après Heidegger n'arrive qu'après un processus qui a commencé dès sa naissance. Cette fin qu'opère la mort est de nature merveilleuse. Elle est tout sauf celle qui a lieu lorsqu'on parle de fin de la pluie ou de celle du chemin. Car quand les deux cessent, il n'y a plus d'issue, plus de suite possible. Or, la fin que réalise la mort est, loin de ce qui vient d'être décrit, une ouverture, un nouvel univers dont on ignore réellement les méandres. M. Heidegger (1986, p. 298-299) ne peut s'expliquer autrement :

⁷ C'est ce fait qui rend raison du caractère imagé de la mort. Faut-il aussi dire à ce propos que Heidegger est en cela lecteur secret de Sigmund Freud qui pense qu'il est pratiquement impossible pour l'homme de faire une exégèse a priori du phénomène de la mort ? Assurément, oui. « Il nous est absolument impossible de nous représenter notre propre mort, et toutes les fois que nous l'essayons, nous nous apercevons que nous y assistons en spectateur ». (S. Freud, 1951, p. 236)

Finir signifie d'abord cesser et cela de nouveau en un sens ontologique diversifié. La pluie cesse. Elle n'est plus là-devant. Le chemin cesse. Ici, finir n'entraîne pas la disparition du chemin, mais cette cessation détermine au contraire le chemin comme le chemin là-devant que voici. Finir comme cesser peut en conséquence signifier : passer dans le non-être-là-devant ou encore n'être justement là-devant qu'avec la fin.

C'est dire que la fin que la mort fait vivre au Dasein n'est pas une fin réelle, c'est-à-dire un arrêt, un achèvement. Car, on ne sait ce qui en vérité, se passe après. Heidegger s'appuie sur cette ignorance générale de tout ce qui entoure la mort pour effectivement la considérer comme un être-vers-la-fin, concept qui fait croire à un labyrinthe véritable. À cet effet, il dit : « Le finir auquel on pense dans le cas de la mort ne signifie pas pour le Dasein être-à-la-fin, mais au contraire un être vers fin de cet étant » (M. Heidegger, 1986, p. 299).

Sur ce point précis, il peut nous être permis de dire qu'après la mort, quelque chose que l'homme n'est pas censé maîtriser est possible. Cette chose possible ayant son existence dans un monde autre que celui du Dasein ne peut qu'être pratiquement incroyable pour ce dernier. Heidegger (1986, p. 305) le traduit à juste titre d'ailleurs, en termes d'impossibilité : « En fait, de pouvoir-être, le Dasein n'est pas en mesure de dépasser la possibilité de la mort. La mort est la possibilité de la pure et la simple impossibilité du Dasein ».

Cette possibilité, le Dasein l'assume même dès l'abord de son existence. La mort est, pour ainsi dire, ce qui arrive parfois quand la vie n'a pas encore réellement commencé. Voilà pourquoi, sur son terrain, il n'y a ni enfant, ni adulte, ni vieillard. Elle nous choisit quand elle nous a choisis. Heidegger (1986, p. 305) est concis et précis : « La mort est une manière d'être que le Dasein assume sitôt qu'il est ».

Il s'agit, il faudrait l'ajouter, d'une possibilité dernière, ultime qui arrive au soir du temps de chacun. C'est pour autant dire, qu'en réalité, après la mort, il n'y a plus aucune ressource, tout est fait et consommé. De telle sorte que tout ce qui se passe après la mort soit taxé d'inconnu. Entre la mort et nous, on ne peut parler que d'abîme. Il faut peut-être, mourir d'abord soi-même afin d'espérer dévoiler en toute quiétude le sens absolument caché de la mort, ce qui logiquement ne peut se faire. D'où : « Poser la question de ce qu'il y a après la mort ne peut avoir de sens et ne peut se justifier » (M. Heidegger, 1986, p. 302).

Dans ce sens, ce qui touche au premier chef l'homme, ce n'est pas le décès en tant que tel, mais c'est l'appel qu'il vit au jour le jour. La mort n'est autre chose que la figure et l'expression de cet appel. Avant l'événement proprement dit, nous sommes constamment préoccupés par elle. J. F. Courtine (1990, p.324) écrit à ce propos : « Être mortel, ce n'est point devoir un jour cesser de vivre, mais être revendiqué, touché par l'injonction ».

Ce qui est donc plus important dans cette question de la mort comme une fatalité, c'est le rapport à la mort, non la mort elle-même en tant que réalité, c'est-à-dire en tant que décès. Car le décès n'instaure aucunement de différence entre l'homme et l'animal⁸. Seul l'homme sait qu'il mourra un jour, l'animal l'ignore, il ne se sent en danger que lorsqu'il y a effectivement danger. Le Dasein, lui, gère en permanence la conscience ou la pensée de la possibilité de l'impossibilité. M. Caron (2005, p. 900) éclaire cette

⁸ Chez Heidegger la différence principale qui existe entre l'homme et l'animal est que le monde du premier est riche et celui du deuxième lui, est pauvre. L'animal ne se représente rien du tout et l'homme ne s'exprime que par des représentations et des conceptions qu'il se fait de manière permanente de l'univers qui l'entoure. « Par une élucidation comparative des trois thèses : « la pierre est sans monde », « l'animal est pauvre en monde », « l'homme est configurateur de monde », nous voulons circonscrire de façon provisoire ce que nous avons à entendre sous le terme de *monde* ». (M. Heidegger, 1992, p. 277).

idée : « Dans la bouche de Heidegger, la mort n'a rien à voir avec le décès ou le seul fait de périr ; dans ce cas, en effet, on ne verrait pas en quoi le Dasein serait différent de l'animal qui, tout comme lui, périt ».

2. La mort comme une fin. De la fin du Dasein à celle de l'ustensile

L'impossibilité du refus de la mort est dictée par le fait que nous n'avons pas pris, de manière volontaire, l'engagement de venir à la vie non plus. Premier pas de l'existence, la vie, avec la mort, arrive à sa fin. Reste encore une question : le Dasein, concrètement arrivé à sa fin est-il dans le même registre que l'instrument ou l'ustensile quand ce dernier est aussi à sa fin ? À l'évidence, non. Car lorsque l'ustensile que Heidegger nomme encore l'outil, est à son terme, il devient ce qui sert à accomplir un certain nombre de tâches, autrement dit, il s'avère en ce moment-là utilisable. L'outil n'est utile qu'en rapport avec les différentes missions qu'il fait remplir dans la vie, les multiples services qu'il rend. Or, l'homme qui atteint sa fin n'est pas utilisable, il est seulement honoré par les cérémonies funéraires. Heidegger (1986, p. 292) confirme ces thèses en ces termes :

Le « disparu » qui, à la différence du défunt, a été arraché aux « survivants » est objet de « préoccupation » sous la forme des obsèques, de l'inhumation et du culte funéraire. Et cela pour cette raison supplémentaire qu'il est, en son genre d'être, « davantage » qu'un util utilisable du monde ambiant dont il n'y a qu'à se préoccuper. En restant lui tenir compagnie par le deuil et la commémoration, les survivants *sont avec* lui sur un mode du souci mutuel, celui qui rend honneur.

Une réflexion philosophique peut naître dès cet instant sur la validation ou non de l'incinération qui n'est qu'une autre façon de penser et soutenir que le mort est un objet sans valeur aucune. Faut-il penser que l'importance accrue que les hommes en général, les Noirs en particulier, accordent à leurs morts, suscite quand même étonnement ? S'il est entendu que le prédicat 'mort' greffé au concept homme mort est forcément modificateur, c'est-à-dire qu'il enlève à l'homme sa valeur d'avant, il est logique de prendre l'homme mort pour un non-homme. Les hommes ne servent à plus rien quand ils meurent. Voilà pourquoi Comte Sponville pense qu'ils manifesteraient plus d'amour à l'égard de leurs semblables s'ils choisissaient de les pleurer quand ils viennent à la vie et non quand ils meurent parce que s'ils sont déjà morts ils ne servent absolument plus à rien. C'est la raison pour laquelle lorsqu'on se rapporte au mort, on ne doit pas le voir comme ce qui sert.

À ce moment-là, doit-on parler d'*illustre disparu* comme on le fait dans les oraisons funéraires habituelles ? Nous pensons évidemment que l'homme, quel qu'il soit, s'éteint et disparaît de la même manière, sans grade, sans statut social. Ce concept nous paraît à cet effet fortement inapproprié. C'est parce qu'il ne sert plus à rien qu'on ne l'accompagne pas à sa dernière demeure, on ne le conduit pas au cimetière, contrairement aux lexiques auxquels nous sommes habitués.

Par ailleurs, cette possibilité, la mort, fait que le Dasein est inscrit dans un temps précis, se temporalise en un mot. Si la mort était inexistante, le Dasein serait carrément au-delà du temps, c'est-à-dire que ce dernier ne l'influencerait aucunement. Or, la mort qui limite le Dasein dans le temps, lui enlève toute possibilité de s'ériger en éternité. Ainsi, comme la mort ne sera peut-être jamais supprimée, sauf au moyen de la justification de l'incroyable, le Dasein lui aussi, ne pourra dépasser le temps, il ne s'occupera par conséquent que du tout petit espace de temps qui lui est réservé par la nature. Dans cette perspective, viser l'éternité, c'est tenter, voire même, vouloir l'impossible.

C'est tout le sens que Heidegger donne au titre de son traité : *Être et Temps*. Car, l'être n'est être que dans le temps. Le Dasein se temporalise grâce au temps. L'auteur ne peut

être plus clair : « L'être dans lequel le Dasein peut être proprement son entièreté en tant qu'être-en-avant de soi, c'est le temps ». (M. Heidegger 2006, p. 462)

Nous ajoutons que cette impossibilité de surmonter le temps par la mort fait que celle-ci s'avère pour le Dasein une certitude, certitude qui donne raison de croire la mort, encore une autre fois, comme un « déjà-là », une fatalité. Cette attitude, l'homme l'acquiert à partir du moment où, constatant que ce qui l'entoure, herbes, arbres, insectes, animaux, êtres vivants en général, finit par mourir, il est convaincu que lui aussi finira par cesser d'être⁹. Néanmoins, souligne Heidegger, un débat est certain sur cette certitude de la mort, car elle n'est pas sans restriction. On n'est pas vraiment trop sûr, puisqu'elle n'est pas encore arrivée. Heidegger (1986, p. 312) parle de cette fragilité de la certitude de la mort en disant : « La mort est pour chaque homme au plus haut point vraisemblable mais elle n'est quand même pas « absolument » certaine. En toute rigueur, c'est quand même une certitude « seulement » empirique qui peut être attribuée à la mort ».

Cette possibilité pour l'homme de dire que la certitude de la mort n'est toujours pas certaine lui est fournie par le retard que prend le plus souvent sa concrétisation ou son effectivité. De toutes les façons, nous ne savons pas avec précision quand elle arrivera, et peut-être, pour d'autres consciences, ce ne sera pas le cas. Insistons avec Heidegger (1986, p. 312) : « On sait que la mort est certaine et l'on n'en « est » quand même pas à proprement parler certain ». L'indétermination de son moment est en fait la raison d'être de cette incertitude.

Cette certitude nous est confirmée par le caractère nécessaire de la mort, qu'elle soit précoce ou pas. Il s'agit de la même mort et de la même façon de mourir pour tous sans exception. Sur cette question, référons nous uniquement aux stoïciens pour qui l'absence de la mort serait même, à n'en point douter, la plus grande malédiction pour l'humanité tout entière. Il n'y aurait pas vie s'il n'y avait pas mort. « C'est une malédiction pour des épis que de ne jamais être moissonnés. Sachez aussi que pour des hommes, c'est une malédiction que de ne pas mourir » (Epictète, 1993, p. 114).

C'est peut-être par peur de l'entendre, puisqu'elle est sûre, que certains individus fournissent tant d'efforts pour retarder le vieillissement que tout le monde prend à l'approche de la mort. Vieillir, c'est-à-dire ouvrir la porte à cet événement inquiétant est, pour eux, synonyme de ne plus avoir de loisir physique, de ne plus jouir de ses divertissements. Que l'homme veuille ou non, le caractère fatal de la mort qui remplace le vieillissement reste. Maxence Caron (2005, p. 917) revient sur cette certitude : « La mort est appel, voix, ou plus exactement figure d'un appel : la pensée courante comprend la mort comme une évidence ».

3. La mort de l'autre comme une révélation

Bien que nécessaire pour l'homme, c'est-à-dire impossible à refouler, la mort est tout de même imagée, pour une raison toute simple, c'est que son moment ne bénéficie d'aucune visibilité. Sa morne visibilité est indiquée lorsque nous, mortels, nous assistons à celle des autres effectivement, surtout à celle de ceux qui nous sont les plus proches. Qu'en est-il donc de l'expérience de la mort en tant qu'elle est évidente ? Peut-on en faire soi-même l'expérience ?

⁹ Rien pour nous, comme disent presque toutes les philosophies de la mort qui procèdent ainsi à la consolation des mortels, la mort est somme toute plus qu'une certitude. Car elle annonce son avènement réel quand elle réduit sans résistance au néant, ce qui entoure l'homme. C'est en fait par analogie à la mort des autres que l'homme constate l'évidence de la sienne. « Qu'on s'imagine un nombre d'hommes dans les chaînes, et tous condamnés à la mort, dont les uns étant chaque jour égorgés à la vue des autres, ceux qui restent voient leur condition dans celle de leurs semblables, et, se regardant les uns et les autres avec douleur et sans espérance, attendent à leur tour. C'est l'image de la condition des hommes » (B. Pascal, 1964, p. 130).

Nous disions en commençant ce travail que la meilleure interprétation de la mort serait faite par le mort lui-même. Ce qui revenait *ipso facto* à soutenir que pour affirmer quoi que ce soit sur elle, il faut mourir d'abord : véritable impossibilité pourtant. Car tout ce qui est suscité en nous comme propos sur la mort, nous le tenons de ce que nous percevons ou croyant percevoir sur celle des autres. De sorte que l'expérience de la mort peut être uniquement une expérience faite à partir de la mort des autres et non à partir de notre mort. Heidegger (1986, p. 312) lui-même dit à ce propos : « On apprend pourtant chaque jour le « trépas » d'autrui. La mort est un indéniable « fait d'expérience » ».

Le plus souvent, l'homme se dit être très loin de la mort parce que, nous l'avons pensé dans les lignes antérieures, son jour est indéterminé. On la sent vraiment lorsqu'on la voit, qu'il nous soit permis de dire cela ainsi, chez un autre. Ce fait se remarque encore plus fortement quand avec celui qui est mort, on est lié par le rapport de sang. C'est seulement en cet instant que l'homme commence à se rendre compte que la mort va un jour se trouver dans son périmètre et s'occuper de sa vie pour la supprimer. La mort des autres me fait voir ma propre mort. Voilà pourquoi Heidegger (1986, p. 312) affirme: « Les cas de mort peuvent être des occasions factives pour rendre le Dasein aussitôt attentif à la mort ».

Pour se débarrasser de cette peur de la mort dont il fait souvent montre, l'homme la considère comme ce qui concerne les inconnus, tout en s'extrayant du groupe. Dans ce sens, le moyen de désamorcer l'angoisse qu'elle cause, c'est, au plus vite, la banaliser. Dans tous les cas, qu'on réussisse ou pas à la banaliser, qu'on arrive à la rejeter, ne serait-ce que théoriquement (ce que l'homme fait d'ailleurs d'habitude), la mort s'impose à nous, c'est-à-dire qu'elle est ce qui se trouve greffé à notre existence, ceci de manière absolument nécessaire. Nous ne pourrions jamais nous en débarrasser. C'est pour toutes ces raisons que le caractère irréfutable de la mort, l'incapacité de la faire régresser un tout petit peu dans laquelle nous sommes, sa certitude, peuvent se justifier. Bref le fait qu'elle est présentée dans la philosophie de Heidegger comme étant la possibilité ultime fait d'elle une fatalité, c'est-à-dire une chose irrécusable et qui finira nécessairement par se produire, mais qui ne s'est pas encore produite. Autrement dit, à l'appel de la mort, on répond toujours, qui qu'on soit, tôt ou tard. C'est une fatalité imagée pour cette raison. Toute notre apparente réjouissance est qu'elle est encore, tant qu'on vit, dans ce qu'il faudrait appeler ici l'horizon temporel. Avec cette idée suivant laquelle la mort est ce qui va arriver mais qui n'est pas encore là, faut-il dire qu'en réalité on ne meurt pas ?

Cette question essentielle nous aide à démarquer les considérations heideggériennes du point de vue de la religion quelle qu'elle soit et de celui de Vladimir Jankélévitch qui a lui aussi pensé la mort sous le même registre.

Tout le monde sait que dans toutes les formes de religion, il est proclamé une vie éternelle après la mort, vie qui est la récompense accordée à ceux qui se sont bien conduits sur terre. De sorte qu'ici, on soutient que l'homme ne meurt pas à cause de cette vie qui l'attend après la mort. Les faiblesses de cette thèse sont à trouver dans des contradictions flagrantes y afférentes. Car le concept de vie ne se définit que par l'absence de la mort, et la mort par celle de la vie. Imaginer une vie après ce qui n'est pas vie paraît contradictoire. La raison pour laquelle on ne meurt pas n'est pas celle relative au fait qu'il y a une vie éternelle. Cette raison n'est non plus à trouver dans ce qu'affirme Jankélévitch selon qui, la mort n'est pas toute-puissante dans la mesure où et pour autant que, même si elle supprime la vie concrète, c'est-à-dire celle d'ici-bas, elle n'est absolument pas capable de faire évanouir complètement l'histoire de la vie. Ne dit-il pas :

La mort laisse intacte la vérité pensée en tant qu'intelligible ou participe passé passif, et nihilise incompréhensiblement la vérité pensante : l'éternité-éternelle

de l'essence survit à la mort comme elle préexistait à toutes naissances, mais l'éternité mortelle, mais le *mystère pensant* qui s'incarne en « quelqu'un » s'abolira un jour dans le non être comme il en a un jour émergé (V. Jankélévitch, 1954, p.51).

Pour lui, en effet, la peur de la mort serait dissimulée ou presque supprimée quasiment par son impuissance à effacer l'histoire de la vie, ce qu'il appelle précisément le fait d'avoir vécu. Même les régimes racistes qui, dit Jankélévitch, voudraient exterminer certains hommes en les tuant d'abord, en brûlant leurs écrits ensuite, et en allant enfin jusqu'à interdire de prononcer leurs noms, n'ont cependant pas réussi à supprimer l'histoire de ses mêmes hommes. Le fait d'avoir vécu résiste à toutes formes d'annihilation. On ne meurt pas selon lui, pour cette raison.

Lorsqu'on déchiffre la philosophie de la mort exposée par Heidegger il peut être possible de reconstituer la thèse selon laquelle, on ne meurt pas parce qu'on ne se reconnaît pas simplement dans la mort ; on la vit seulement en véritable étranger. Qu'on vive encore la mort ne signifie rien, parce que loin de nous, qu'on soit déjà mort, on se l'ignore. Les autres seuls savent ma mort. D'ailleurs, Heidegger (2006, p. 447) disait à ce propos :

Dans la mesure où la mort constitue dans le Dasein le fait d'être parvenu à sa fin au sens de-ne-plus exister, elle m'empêche certes d'éprouver et d'avoir mon propre Dasein en son entier, mais les autres, avec lesquels ce Dasein était autrefois ensemble, ont toujours cette possibilité ; autrement dit le Dasein qui est encore à chaque fois comme un être ensemble avec les autres peut embrasser du regard le Dasein des autres comme achevé et y lire manifestement l'entièreté de l'être de cet étant.

Simplifions les choses en disant que notre mort nous est foncièrement étrangère. Voilà la raison fondamentale pour laquelle, selon notre humble avis, la mort qui est déjà là, ne nous regarde nullement et que par conséquent, on ne meurt pas.

Conclusion

La mort est événement parce qu'elle bouleverse et dérange de manière forte les consciences. L'est-elle pour le mort lui-même ? À l'évidence, non. Car celui-ci ne vit en rien sa propre mort, c'est-à-dire n'y assiste pas. C'est parce qu'elle n'est pas événement pour le mort lui-même qu'elle est une fatalité imagée. Fatalité par le fait que nul ne peut la refouler, fatalité imagée parce qu'on s'en représente sans aucune certitude de l'espace et du temps de sa venue.

Finalement, faut-il conclure en disant que tout ce qui est lié à la thématique de la mort dépasse notre entendement malgré les esquisses de réponses qu'on donne çà et là sur les questions qu'on s'en pose ? La mort n'est pas un *néant*, c'est plutôt un *mystère*.

La victoire de l'homme sur elle est qu'il ne peut pas se savoir mort et en souffrir. Car on peinerait dans la mort si et seulement si on en était conscient. Ne souffre de la mort que celui qui la vit. Or le mort lui-même ne la vit pas. Au fond, il n'y a pas de mort puisqu'il n'y a aucun contact entre les deux : le mort et la mort. L'homme ne meurt pas, pas parce qu'il aura une vie éternelle après sa mort, comme le proclame très pompeusement toutes les religions ou presque, mais parce qu'il n'assiste pas à la sienne propre. La fragilité de la mort est donc à vanter réellement et sans craindre de se tromper :

Accoutume-toi à penser que la mort, avec nous, n'a aucun rapport ; car tout bien et tout mal résident dans la sensation ; or, la mort est privation de sensation. Il s'ensuit qu'une connaissance correcte du fait que la mort, avec nous, n'a aucun rapport, permet de jouir du caractère mortel de la vie,

puisqu'elle ne lui impose pas un temps inaccessible, mais au contraire retire le désir de l'immortalité (Epicure, 1994, p. 192).

Inscrite comme fatalité, puisque personne absolument ne peut ni l'éviter ni l'éloigner vers l'horizon, la mort est plutôt merveilleuse dans la douleur féérique qu'elle nous inflige, car elle nous frappe sans nous toucher au fond.

Références bibliographiques

Caron Maxence, 2005, *Heidegger. Pensée de l'être et origine de la subjectivité*, Coll. La nuit surveillée, Paris, cerf.

Courtine Jean François, 1990 *Heidegger et la phénoménologie*, Coll. Bibliothèque d'histoire de la philosophie, Paris, Vrin.

Epicetete, 1993, *Entretiens*, tr. f. Joseph Souilhé, coll. Tel, Paris, Gallimard.

Epicure, 1994, *Lettres, maximes, sentences*, coll. Livre de poche, tr. f. Jean-François Balaudé, Paris, LGF.

Freud Sigmund, 1951, *Essais de psychanalyse*, tr. f. V. Jankélévitch, Paris, Payot.

Gelven Michael, 1987, *Être et Temps de Heidegger. Un commentaire littéral*, tr. f. Catherine Daems, Christine Defrise, Maryse Hovens, Philippe Hunt, Bruxelles, Pierre Mardaga.

Heidegger Martin, 1986, *Être et temps*, tr. f. François Vezin, coll. Bibliothèque de philosophie, Paris, Gallimard.

Heidegger Martin, 1992, *Les concepts fondamentaux de la métaphysique*, tr. f. Daniel Panis, Bibliothèque de philosophie, Paris, Gallimard.

Heidegger Martin, 2006, *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*, tr. f. Alain Boutot, coll. Bibliothèque de philosophie, Paris, Gallimard.

Jankelevitch Vladimir, 1954, *Philosophie première. Introduction à une philosophie du « presque »*, coll. Bibliothèque de philosophie contemporaine, Paris, PUF.

Pascal Blaise, 1964, *Pensées*, coll. Cassiques Garnier, Paris, Garniers Frères.

Vattimo Gianni, 1985, *Introduction à Heidegger*. tr .f Jacques Rolland, Coll. La nuit surveillée, Paris, Cerf.