

**UNIVERSITE GALATASARAY  
INSTITUT DES SCIENCES SOCIALES  
DEPARTEMENT DE PHILOSOPHIE**

**L'AFFECTIVITE CHEZ DESCARTES ET HEIDEGGER**

**THESE DE MASTER RECHERCHE**

**M. İkbal BAKIR**

**Directeur de Recherche: Prof. Dr. Zeynep DİREK**

**SEPTEMBRE 2010**

**PREFACE**

Je voudrais remercier à Prof. Dr. Zeynep Direk, mon directeur de recherche, pour toutes ses contributions. Je voudrais remercier aussi à Prof. Dr. Melih Başaran, à Yrd. Doç. Dr.Özkan Gözel, et à Yrd. Doç. Dr. Ömer Aygün d'avoir accepté de prendre part au jury de ma thèse. Je remercie enfin à tous les employés de la bibliothèque pour l'amitié qu'ils m'ont offert.

## TABLE DES MATIERES

PREFACE.....	ii
RESUME.....	iv
ABSTRACT.....	ix
ÖZET.....	xiv
1. INTRODUCTION.....	1
2. L’AFFECTIVITÉ DANS LA PHILOSOPHIE DE DESCARTES.....	6
3. L’AFFECTIVITÉ DANS LA PHILOSOPHIE HEIDEGGÉRIENNE.....	14
3.1. Le Conception de l’affectivité dans Être et Temps.....	31
3.1.1. L’affectivité en général.....	31
3.1.2. Les sources de l’affectivité.....	34
3.1.3 Le souci comme l’être du Dasein.....	40
3.1.4. La temporalité.....	43
3.1.5. L’authenticité.....	46
3.2 Vers une philosophie plus affective.....	57
4. CONCLUSION.....	66
BIBLIOGRAPHIE.....	72
CURRICULUM VITAE.....	73

## RESUME

La problématique centrale de ce travail est l'affectivité qui est une question philosophique dans toute l'histoire de la philosophie. Dans la philosophie de moyen âge, la question de l'affectivité est pensée dans le cadre de cœur comme une faculté tout à fait différent. Dans ce sens, l'affectivité était quelque chose irrationnel et qui n'a rien avec la faculté de la connaissance. Cependant, la transformation de la philosophie modern nécessite de repenser la question de nouveau. En effet, cette thèse examine deux conceptions philosophiques totalement différentes. Pourtant il y a une orientation commune dans les deux conceptions philosophiques : construire une théorie de l'affectivité différent de la théorie ancienne. Spécifiquement, dans cette thèse la conception de l'affectivité dans la philosophie Cartésienne et dans la philosophie Heideggérienne est analysée. C'est-à-dire que ce travail vise à examiner la question de l'affectivité à partir des deux traditions philosophiques comme la philosophie moderne et la phénoménologie. D'une coté, en considérant que les deux traditions ont une nature très différente de l'autre, la formation d'un langage commun pour les deux traditions de nature différente va être difficile ou même impossible. D'autre coté, l'explication de deux conceptions de l'affectivité nous va aider pour une saisissement plus claire, fondé sur la pouvoir explicatif de la comparaison.

Le premier chapitre de ce travail vise à l'explication de la question de l'affectivité dans la philosophie Cartésienne. L'interrogation de la question de l'affectivité fonde sur le livre de *Les passions de l'âme* (1649) de Descartes. Etant en rapport avec son nome, le livre est consacré à l'interrogation des passions. Donc, la question de l'affectivité est expliquée à partir de le concept de la passion. A savoir que, l'âme a deux fonctions : les actions et le passions. Les actions de l'âme sont les volontés et les passions sont toutes sortes des perceptions. Mais seulement les perceptions dont la cause première est l'âme même, expriment la question de l'affectivité.

Comme le résultat de cette analyse, l'âme est pensée comme l'élément constituant l'unité de l'être humain et l'unité de facultés de l'homme. Dans ce sens, ce thèse propose que en appartenant à l'âme l'affectivité peut être évalué comme le fond de la possibilité de la relation entre l'esprit et le corps, liant aussi avec le terme technique de 'les esprits animaux'. Cependant, fondé sur la discussion quant au lieu de l'affectivité et quant à la définition des passions originelles ; je propose, dans cette thèse, que Descartes essaye de penser l'affectivité dans le cadre de l'intellect et que il essaye de subordonne l'affectivité à l'intellect, c'est-à-dire à la représentation.

Le deuxième chapitre de ce travail essaye d'expliquer la conception de l'affectivité de la philosophie Heideggérien. Ce qui est distinctif dans celle-ci est ce que elle ne pense pas l'affectivité à partir des facultés de l'homme mais elle pense affectivité comme une constitution fondamental de l'être au monde. Autrement dit, l'affectivité n'est pas analysée comme processus intérieur de l'homme mais comme un résultat de l'être au monde ou comme un résultat de la relation avec le monde en considérant que ce monde n'est pas une 'monde extérieur' comme le somme des étants. Le chapitre consacré à l'analyse de l'affectivité dans Heidegger est divisé en deux parties. Cette division fonde fondamentalement sur deux livres de Heidegger : *Etre et Temps* (1927) et *Les concepts fondamentaux de la métaphysique* (1929).

Cependant, au début de ce part, la structure générale de la philosophie heideggérienne est prise en considération. Dans ce sens, le sens de la philosophie est pensé. On peut dire que le travail de la philosophie n'est pas une tâche extérieure à l'homme. Pour que ce travail soit significatif et ait une qualité philosophique, il faut qu'il soit propre à Dasein et le Dasein s'engage soi-même à ce travail. Ou encore, un tel engagement n'est possible que si ce travail est dans le fond du Dasein. Autrement dit, il doit être propre au Dasein et concerne son essence. Donc, ce n'est pas un engagement qui vient après (par étude ou par le temps) mais il doit toujours et déjà se trouver dans le Dasein.

D'autre, on va mettre en relief la grande place que le Dasein occupe dans la philosophie de Heidegger. En fait, notre étude sur l'affectivité (*Befindlichkeit*) ou tonalité (*stimmung*) va se développer et acquérir son sens propre dans l'élaboration de la question du Dasein. Il n'est pas faux de dire que le concept de Dasein est un des concepts fondamentaux de la philosophie de Heidegger. On peut dire que toute sa philosophie est formée à partir de cette idée. Mais il faut entendre ce terme dans l'unité de la philosophie heideggérienne, c'est-à-dire sans le séparer de la question de l'être, de l'existence etc. Autrement dit, si le Dasein n'existe pas, on ne peut parler de l'être en soi parce que même le concept de 'l'être en soi' est un produit de l'entendement du Dasein. Donc, il y est de l'être en soi, aussi longtemps que le Dasein existe. Pour qu'il y soit de l'être, il faut que Dasein existe.

D'autre part, Heidegger essaye de surmonter l'opposition qui existe entre la connaissance et le monde extérieur (la réalité). Ce que Heidegger critique dans cette conception est la distinction et l'opposition entre le sujet et l'objet. La possibilité d'une connaissance sur l'être n'est possible que basée sur une vérité plus originelle : la nécessité de la présence d'une entente de l'être se trouve déjà chez le Dasein. Heidegger essaye de surmonter la question de la dualité entre 'le monde sensible et le monde intelligible', en renouvelant le concept de la 'phénoménologie.' Autrement dit, le concept de la phénoménologie peut s'employer en vue d'une toute autre compréhension philosophique. Selon Heidegger, la phénoménologie constitue une philosophie de toute autre nature. Bien qu'il soit possible de dire que la philosophie de Heidegger se tache de répondre aux questions de la philosophie moderne, il faut définitivement dire que cette philosophie a une constitution toute autre que celle de la philosophie moderne. Comme nous avons déjà souligné, le point de mire de cette philosophie n'est ni le sujet ni l'être comme être -là-devant mais le concept du Dasein.

Comme une constitution fondamentale du Dasein, l'issue du monde est expliquée. Mais cela n'est pas une simple forme d'un prendre place comme dans le cas où une chose là devant se trouve dans une autre chose là devant. Ce n'est pas non plus une forme de la spatialité simple. En revanche, comme la constitution fondamentale du Dasein, l'être au monde implique que le Dasein en tant qu'être au monde a un commerce avec les étants au sein du monde. La relation du Dasein avec le monde n'est pas une relation contingente mais essentielle. Le Dasein en tant qu'homme ne peut pas continuer d'être homme sans que le monde ne soit. Cela équivaut à dire qu'il n'y pas d'essence ou même d'existence de l'homme sans monde.

Mais, qu'est-ce que le monde? Le concept du monde ne peut être expliqué en soi-même que par référence aux concepts qui ont leur base dans l'être au monde. Ces concepts sont « l'utilisabilité », « la spatialité », et « la significativité ». En plus, il

faut aussi que les différentes manières du monde soient mise en relief telles que le 'monde ambiant', le 'monde quotidien' et le 'monde du on'. Ayant égard à la totalité conceptuelle que Heidegger a exposé, il est assez clair que tous ces concepts s'expliquent en même temps. Il faut au moins s'avertir qu'il n'y a pas de construction fabriquée étape par étape.

Premièrement, le concept d'utilisabilité peut être expliqué dans le cadre de son constitution qui est la préoccupation. La relation avec le monde n'est pas une relation indifférente avec les choses là devant mais une relation de commerce avec les étants au sein du monde; plus clairement, le Dasein s'engage au monde. Le sens du commerce implique qu'il n'y a pas de domination du Dasein sur les étants mais une relation réciproque. En plus, la significativité est formée dans le réseau de renvois des outils. La structure de 'fait pour quelque chose' est le caractère fondamental de l'outil. Grâce à ce caractère une conjointure se constitue dans le monde ambiant du Dasein. Dans le monde de l'utilisabilité, qui est l'aspect essentiel du monde ambiant, un outil ne peut être entendu que par référence à un autre outil. Il est impossible d'entendre quelque chose en soi comme un être là devant sans considérant la totalité à quoi cette chose-là appartient. Ainsi, le monde du Dasein n'est pas un monde qui est constitué par les étants en tant qu'être là devant, mais le Dasein se trouve soi-même dans un monde déjà dévoilé et déjà significatif.

Dans le première part, la problématique de l'affectivité est expliquée à partir de *Etre et Temps*. il faut dire que dans la philosophie de Heidegger la source de l'affectivité n'est pas recherchée dans un sujet là devant qui peut être défini comme dans son et à partir de son intériorité. Autrement dit, la constitution de l'affectivité ne peut pas être analysée à partir d'un sujet fermé à soi-même, elle se donne à comprendre d'une manière phénoménologique en prenant le point de départ de la totalité du Dasein, de son être et de son monde. Comme toutes les existentiels qui appartiennent au Dasein, l'affectivité doit être expliquée en se référant à la totalité de l'être, de l'homme et du monde.

L'interrogation sur Etre et Temps se fonde sur le concept du souci. Le souci va être pensé comme l'être du Dasein et comme le concept qui exprime la totalité du Dasein. Dans ce sens, le souci se trouve dans tous les existentiels appartenant au Dasein. Au début de cette partie, le souci va être défini comme 'être en avance sur soi tout en étant déjà au monde'. A partir de cette définition, l'existence extatique du Dasein va être expliqué. Cependant, dans l'analyse du souci, comme les deux extases du temps le passé et l'avenir sont considéré comme les extases à partir du quelles la possibilité d'examiner tout les existentiels appartient au Dasein. a partir de l'extase passé du Dasein la disponibilité ou l'affectivité va être tiré. Fondant sur la disponibilité, les concepts de l'entièreté, de l'étrangeté et de l'esseulement va prend en considération. A savoir que, la source de la disposition est l'être au monde et l'existential de la disponibilité appartenant à l'extase passé du temps dan un sens. Dans une autre sens, en découvrant les possibilités pour Dasein, la disponibilité lie à l'avenir en même temps : elle est extatique dans son fond.

Le souci est défini comme 'être-en-avance-sur-soi-tout-en-étant-déjà-au-monde'. Les concepts qui sont contenus dans cette définition sont authenticité (être le plus propre), la projection (comme le se projeter du Dasein au future), l'être déjà au monde. L'explication de ces concepts nécessite une étude de la totalité des concepts fondamentaux qui constituent la philosophie de Heidegger. Premièrement, on peut commencer par l'explicitation du moment de 'déjà au monde' car celui-ci peut nous

aider à répondre à la question de la relation entre le souci et la disponibilité. Ce moment du souci appartient à l'extase du présent du temps. Nous avons vu que la disponibilité provient de l'être au monde où se révèle l'être jeté du Dasein comme un existentiel.

La situation d'«être avance sur soi» se donne comme le deuxième élément du souci. Si le premier élément du souci, l'être déjà au, est accepté comme concernant 'le présent' du Dasein ; le deuxième est évalué comme 'l'avenir' du Dasein. En plus, l'entendre comme une des possibilités de l'ouverture du Dasein appartient au deuxième moment du souci, l'être en avance sur soi. Mais cette prétention n'est pas tellement facile à comprendre car l'entendre comme un résultat de la projection en avant, se révèle dans la situation d'être disposé dans une disposition. Donc, l'entendre a sa base dans la disponibilité. Dans ce sens, on peut dire que le Dasein a une existence dans laquelle le passé, le présent et l'avenir constituent une unité compacte. Autrement dit, l'existence du Dasein est dispersée dans toutes les extases du temps. Cette constitution fondamentale du Dasein se montre plus explicitement dans le concept du souci qui exprime et maintient ensemble cette unité extatique.

D'autre, dans ce travail, comme l'être et l'unité du Dasein, le concept du souci est essayé d'être expliqué sur deux existentiels du Dasein : la temporalité et l'authenticité. la question de la temporalité appartient au Dasein ; le Dasein est un étant temporel car il n'entend soi-même que dans le temps (même l'entendre, comme appartenant à l'extase future du temps, se fonde sur la temporalité). Cependant, la définition et le sens de la temporalité résident dans le concept du souci dont l'appartenance au Dasein est plus explicite. Le souci a été défini comme être en avance sur soi étant déjà au monde. L'horizon du temps se révèle dans cette constitution.

L'authenticité exprime l'existence propre du Dasein, ça veut dire la projection des possibilités le plus propres à lui. Le premier moment de l'authenticité se fonde sur la conscience morale et sur l'état d'être en faute. Le Dasein est interpellé par la conscience morale concernant son authenticité, il s'agit ici de la question si ou non le Dasein se projette à ses possibilités plus propres. Dans ce sens, bien que la conscience morale se révèle comme une mauvaise conscience qui dit au Dasein qu'il est en faute, la conscience morale est plus qu'une réaction qui vient 'après' un tel ou tel comportement du Dasein. Au contraire, l'être en faute a un sens original. Le Dasein est par excellence en faute dans son existence en tant qu'être au monde. Donc, la notion d'être en faute doit être entendue dans un sens plus fondamental. Le deuxième moment de l'authenticité se fonde sur l'entièreté et sur la mort. Dans la définition du souci on dit que le souci est 'être en avance sur soi tout en étant déjà au monde. Donc, le Dasein est toujours la projection de soi-même. Ça veut dire que 'le soi-même' du Dasein est toujours un projet. Simplement, il faut qu'il y ait une fin, une limite à partir de quoi une entièreté pour Dasein peut être construite. À savoir que, si les projections du Dasein peuvent être délimitées par une fin précise, la possibilité d'une définition de l'entièreté serait possible. C'est la mort.

D'autre côté, la question de l'authenticité et beaucoup des autres questions se montrent plus explicitement dans une disposition autre : l'angoisse. L'angoisse découvre le Dasein dans la vide. C'est-à-dire la disposition de l'angoisse voile ou ferme toutes les possibilités et abandonne le Dasein à soi-même comme esseulé. Autrement dit, le Dasein se confronte avec son esseulement dans la disposition de l'angoisse. En parenthèse, il faut rappeler que dans *Les concepts fondamentaux de la*

*métaphysique* l'ennui profond est la tonalité ayant la même fonction de l'angoisse dans *Etre et Temps*. En découvrant le Dasein dans la vide et comme esseulé, l'angoisse signifie l'entièreté en même temps parce que dans l'état d'être vide et solitude le Dasein se trouve dans une entièreté originel avec soi-même. Mais dans l'état d'être vide le Dasein se confronte avec son étrangeté qui signale que il n'est pas chez soi. Donc, l'entièreté du Dasein n'est pas une tranquillité familier pour Dasein mais elle est l'origine de la tension qui englobe tout la vie du Dasein. On a dit que l'être du Dasein est le souci et le souci veut dire 'être en avance sur soi tout en étant déjà au monde'. Dans ce sens, le souci est en même temps le concept expliquant la tension.

Dans le deuxième part du deuxième chapitre, une explication *sur Les concepts fondamentaux de la métaphysique* (1929) va être fait. L'importance de ce livre réside dans le fait que tous les concepts fondamentaux de la philosophie sont expliqués à partir de l'affectivité ou tonalité. Cependant, dans ce livre Heidegger choisi une spécifique tonalité comme la tonalité originel et essentiel pour la dévoilement de la vérité du Dasein. Cette tonalité est l'ennui profond. Donc, fondant sur l'ennui profond les concepts du monde, de la finitude et de la solitude vont être étudié (comme les concepts fondamentaux de la métaphysique, de la philosophie et du Dasein). Dans la fin de l'interrogation sur Les concepts fondamentaux de la métaphysique, ce travail va proposer que par ce livre la philosophie Heideggérien se transforme en une philosophie plus affective.

En fin de cette introduction brève, on peut dire que l'affectivité est un phénomène originel et essentiel pour la philosophie Heideggérien. Comme la seule possibilité d'ouverture du Dasein, l'affectivité se trouve dans le fond de l'existence extatique du Dasein et de son monde. L'affectivité se trouve aussi dans toutes les existentiels comme être jeté, étrangeté, solitude, mort, authenticité, souci etc.

Dans la fin, si on doit donner une conception générale sur l'affectivité dans la philosophie Cartésienne et la philosophie Heideggérien ; on peut dire que pour tout les deux philosophies, l'affectivité est le moment de la relation entre l'homme et le monde. Pour Descartes l'affectivité est le phénomène qui a deux sources comme l'âme et le corps. Dans ce sens il n'est pas faux de dire que l'affectivité est un moment essentiel pour relation entre l'esprit et le corps. En revanche, comme le moment de s'engagement du Dasein avec son monde, l'affectivité pour Heidegger aussi est un moment de la relation. La relation du Dasein avec toutes les possibilités se forme par l'affectivité.



## ABSTRACT

The main problematic of this work is the affectivity which is an philosophical question in the all history of the philosophy. In the ancient philosophy and in the philosophy of the middle age, the question of the affectivity is thought within the realm of heart as a faculty entirely different. In that sense, the affectivity was something irrational and was something that does not have anything to do with the faculty of cognition. However, the transformation of the modern philosophy necessitates rethinking the question anew. In fact, this thesis examines two philosophical conceptions of totally different nature. Yet, there is an orientation common in the two philosophical conceptions: to construct a theory of the affectivity against the ancient theory. Especially, in that thesis the conception of the affectivity is analyzed in the Cartesian philosophy and in the philosophy of Heidegger. That is to say that this work aims at examining the question of the affectivity as from two philosophical traditions, namely, the modern philosophy and the philosophy of Heidegger. On the one hand, with regarding that the two traditions have a nature too much different from the other, the formation of a language common will be difficult for the two traditions or even impossible. On the other hand, the explanation of the two conceptions of the affectivity will help us for an understanding more clear, based on the explicative power of the comparison.

The first chapter of this work aims at the explanation of the question of the affectivity in the Cartesian philosophy. The interrogation of the question of the affectivity is based on the book of Descartes named *The passions of the soul* (1649). As can be understood from its name the book is dedicated to the interrogation of passions. Thus, the question of the affectivity is explicated as from the concept of the passion. In such a way that, the soul has two functions: the actions and the passions. The actions are wills and the passions are all sorts of perceptions. But only the perceptions of which the first cause are the soul, express la question of the affectivity.

As a result of this analysis, the soul is thought as the element constructing the unity of the human being and the unity of faculties of the human being. In that sense, this thesis proposes that as belonging to the soul the affectivity can be evaluated as the base of the possibility of the relation between mind and body, related with the technical term of 'the sprits animal'. However, based on the discussion concerning the location of the affectivity and concerning the definition of the passions original; I propose, in this thesis, that Descartes tries to think of the affectivity within the realm of the intellect and that he tries to subordinate the affectivity to the intellect, that is to say to the representation.

The second chapter of this work tries to explain the conception of the affectivity in the philosophy of Heidegger. What is distinctive in Heidegger is that he does not think of the affectivity as from the faculties of human being but he thinks of the affectivity as an constitution fundamental of 'the being in the world'. That is to say, the affectivity is not analyzed as an inner process of the human being but as result of the relation avec le monde considering that this world is not an 'external world' as sum of beings. The chapter, devoted to the analysis of the affectivity in Heidegger, divided in two parts. This division is fundamentally based on two books

of Heidegger. *Being and Time* (1927) and *The fundamental concepts of the metaphysic* (1929).

However, at the beginning of this part, the general structure of the philosophy of Heidegger is taken into consideration. In that sense, the meaning of the philosophy is thought. It can be said that the study of philosophy is not a task external to human being. In order that study can be meaningful and can have a philosophical quality, it has to be proper to Dasein, and the Dasein gets involved in this study. And moreover, such an involvement is not possible but only with the condition that this study will be in the fond of Dasein. That is to say, it has to be proper to Dasein and concerns his essence. Thus, this is not an involvement which comes after but it has to be always and already present in the Dasein.

Besides, the grand place of the Dasein in the philosophy of Heidegger will be emphasized. In fact, our study on the affectivity (*befindlichkeit*) or tonality (*stimmung*) will develop and acquire its proper meaning within the elaboration of the question of the Dasein. It will not be false to say that the concept of Dasein is one of the fundamental concepts of the philosophy of Heidegger. It can be said that his philosophy is formed as from this idée. But it is necessary to understand this term within the unity of the philosophy of Heidegger, which means, without separating this term from the questions of being and existence etc. that is to say, if le Dasein does not exist, it is impossible to talk about 'the being as such' or 'per se' because even the concept of 'being as such' is a product of the understanding of the Dasein. Thus, the 'being as such' exists as long as the Dasein exist. In order that 'being' exists, the Dasein has to exist.

On the other side, Heidegger tries to surmount the opposition which exists between knowledge and the external monde (the reality). What Heidegger criticizes in this conception is this strict distinction between object and subject. The possibility of the knowledge on the being is not possible but based on a more original truth: the necessity of the presence of an understanding of the being already exists in the Dasein. Heidegger tries to surmount la question of the duality between the 'world sensible' and the 'monde intelligible' by renewing the concept of phenomenology. That is to say, the concept of phenomenology can be employed in view of a totally different philosophical comprehension. According to Heidegger, the phenomenology constitutes a philosophy of all different nature. Even though it is possible to say that the philosophy of Heidegger tries to answer to the questions of the modern philosophy, it should be definitely said that this philosophy has a constitution totally different de that of the modern philosophy. As we have already underlined, le point de departure of this philosophy is neither the subject nor the object as 'being present at hand' (*Etre là devant*) but the concept of Dasein.

As a fundamental constitution of the Dasein, the issue of the world is explicated. But this is not a form of 'taking place' as in the case of something 'present at hand' existing within an other thing present at hand. This is neither a form of simple spatiality. On the other hand, as a fundamental constitution of the Dasein, 'being in the world' implies that the Dasein as 'being in the world' has commerce with the beings 'within the world'. The relation of the Dasein with the world is not a contingent relation but a relation essential. The Dasein as the human being cannot continue to be human being without the monde. This is equal to dire that there is neither the essence nor even the existence of the human being without monde.

But, what is the world? The concept of the world cannot be explicated per se without any reference to the concepts which have their base on 'being in the world'. These concepts are 'the usability', 'the spatiality' and 'the meaningfulness'. In addition, different manners of the world such as 'world ambient' and 'the world quotidian' etc. have to be explicated. By considering the conceptual totality as exposed by Heidegger, it is clear enough that all of these concepts explain each others at the same time. It is needed to pay attention that there is not a structure which is constructed step by step.

Firstly, the concept of usability can be explained in the context of its constitution which is the preoccupation. The relation with the monde is not an indifferent relation with the things as 'present at hand' but it is a relation of commerce with the beings within the monde; more explicitly, le Dasein engages himself with the monde. The meaning of the commerce implies that there is not a domination of the Dasein on the beings but there is reciprocal relation. In addition, the meaningfulness is formed within the network of reference and tool. The structure of 'made for something' is the fundamental character of the tool. By means of this character, an integrity is established the ambient world of the Dasein. In the monde of the usability, which is the essential aspect of the ambient world, a tool can be understood only with reference to another tool. It is impossible to understand something per se as 'being as present at hand' without considering the totality to which the thing belongs. So, the world of the Dasein is not a world which is constructed by the beings as 'being as present at hand', but the Dasein exists in a already manifest and already meaningful world.

In the first part, the problematic of the affectivity is explained as from *Being and Time*. It has to be said that in the philosophy of Heidegger the source of the affectivity is not sought within a 'present at hand' subject who can be defined within his immanence and as from his immanence. That is to say, the constitution of the affectivity cannot be analyzed as from a subject closed himself, but the affectivity can be understood with a phenomenological manner whose point of departure is the totality of Dasein, of his being and of his monde. As all of the existentialia (existentialaux) belonging to the Dasein, the affectivity has to be explained par reference to the totality of the being, of the human being and of the world.

The interrogation on the Being and Time is based on the concept of the care (souci). The care will be thought as the being of the Dasein and as the concept expressing the totality of the Dasein. In that sense, le care exists within the all of the existentialia belonging to the Dasein. At the beginning of this part, the care will be defined as 'ahead of itself in already being in a world'. As from this definition, the ecstatic existence of the Dasein will be explained. However, in the analysis of the care, as the two ecstasies of the time the past and the future are considered as the ecstasies as from which it is possible to examine all of the existentialia belonging to the Dasein. As from the past ecstasis of the time 'the state of mind' (*befindlichkeit*) the affectivity is extracted. On the basis of the 'state of mind', the concepts of wholeness, of strangeness and of loneliness will be considered. To the effect that the source of the disposition (stimmung) is 'the being in the world', and the existential of 'the state of mind' belongs to the past ecstasis of the time in one sense. In other sense, by discovering the possibilities for Dasein, 'the state of mind' is related the future ecstasis of the time: it is ecstatic in its base.

The care is defined as 'ahead of itself in already being in a world'. The concepts which is contained in this definition are 'authenticity' (to be the most proper), the projection (as projecting himself to the future), and being already in the monde. The explanation of these concepts necessitates a study of the totality of the concepts as the concepts fundamental constructing the philosophy of Heidegger. Firstly, it is possible to start by the explanation of the moment of 'being already in the monde' because this can help us to answer the question of the relation between 'the care' and 'the state of mind'. This moment of the care belongs to the past ecstasis and the present ecstasis of the time. We have seen that 'the state of mind' is derived from 'the being in the world' where 'the thrownness' (*être jeté*) as an existential of the Dasein is unfolded.

The situation of being ahead of itself shows itself as the second element of the care. If the first element of the care, being in the monde, is accepted as related to the present of the Dasein; the second one can be evaluated as the future of the Dasein. In addition, the understanding, as one of the possibilities of the overture of the Dasein, belongs to the second moment of the care, to the 'being ahead of itself'. But this pretension is not such simple because the understanding, as the result of the projection of the future, is unfolded within the situation of 'being disposed' with a disposition (in the sense of state of mind). Thus, the understanding has its base on the state of mind. In that sense, it can be said that the Dasein has an existence in which the past, the present and the future construct a compact unity. That is to say, the existence of the Dasein is dispersed within all of the ecstasies of the time. The fundamental constitution of the Dasein shows itself more explicitly within the context of the concept of the care which expresses and maintains this ecstatical unity.

Besides, in this study, as the being and unity of the Dasein, the concept of the care is tried to be explained on two existentialia of the Dasein: the temporality and authenticity. The question of temporality belongs to the Dasein; the Dasein is a being temporal because he does not understand himself but in the time (even understanding, as belonging to the future ecstasies of the time, is based on the temporality). However, the definition and the meaning of the temporality resides in the concept of the care of which belonging to the Dasein is more explicit. The care is defined as being ahead of itself in already being in monde. The horizon of the temps is unfolded within this constitution.

The authenticity expresses the proper existence of the Dasein, that is to say the projection of the proper possibilities to himself. The first moment of the authenticity is based on 'the conscience' and the state of 'being guilty'. The Dasein is interpreted by the conscience about his authenticity, and asks him if he projects on the proper possibilities for himself. In that sense, although the conscience shows itself as a 'bad conscience' who talk about the guilt of the Dasein, the conscience is more than a reaction which comes after such and such behavior of the Dasein. On the contrary, the 'being guilty' has an original meaning. The Dasein par nature is in guilt within his existence as being in the monde. Thus, the notion of the being guilty should be understood within a more fundamental context. The second moment of the authenticity is based on 'the totality' and on 'death'. The care is defined as 'being ahead of itself in already being in a world. Thus, the Dasein is always the projection of himself. That is to say, the 'self' of the Dasein is always a project. Simply, to construct a totality it is obligatory to define an end or a limit. So ; if the projections of the Dasein can be limited by a precise end, the possibility of the definition of the totality will show itself. This precise end is the death.

On the other hand, the question of the authenticity and much more other questions show themselves more explicitly in a disposition special: anxiety. The anxiety unfolds the Dasein within the emptiness. That is to say, the disposition of the anxiety veils or closes the possibilities for Dasein and abandons the Dasein to himself as being alone. More explicitly, the Dasein encounters with his solitude in the disposition of the anxiety. In parenthesis, it should be considered that in *The fundamental concepts of the metaphysic* the disposition, having the same function with the anxiety of *Being and Time*, is the 'profound ennui'. By unfolding the Dasein in the emptiness as being alone, the anxiety signifies the totality at the same time because in the state of being alone the Dasein is discovered within an original totality with himself. But in the state of being empty le Dasein confronts with his strangeness which indicates this: le Dasein is not at his home. Thus, the totality of the Dasein is not familiar tranquility for Dasein but this is the origin of the tension comprising all of his life. It has been said that the being of the Dasein is the care and the care is 'being ahead of itself in already being in a world'. In that sense, the care is at the same time the concept explaining this tension.

In the second part of the second chapter, an explanation on *The fundamental concepts of the metaphysic* will be made. The importance of this book is related with the fact that all of the fundamental concepts of philosophy are explained on the basis of the affectivity or tonality. However, in this book Heidegger chooses a specific tonality as an original and essential tonality which can unfold the truth of the Dasein. This tonality is the profound ennui. Thus, on the basis of the profound ennui, the concepts of the world, of finitude and of solitude are studied (as the fundamental concepts of the metaphysic, of the philosophy and of the Dasein). At the end of the interrogation on *The fundamental concepts of the metaphysic*, this work will propose that with the arrival of this book the philosophy of Heidegger is transformed to a more affective philosophy.

In the end of this short introduction, it can be said that the affectivity is original and essential phenomena for the philosophy of Heidegger. As the only possibility of the overture of the Dasein, the affectivity resides in the base of the ecstatic existence of the Dasein and in the base of his world. The affectivity also shows itself in all of the existentialia as thrownness, strangeness, solitude, finitude, death, authenticity, care etc.

At the end, if it is needed to give a general comprehension on the affectivity in the Cartesian philosophy and in the philosophy of Heidegger; it can be said that for the two philosophies the affectivity is a moment of relation between the human being and the world. For Descartes the affectivity is the phenomenon which has two sources as the esprit and the body. In that sense, it will not be false to say that the affectivity is an essential moment for the relation between the esprit and the body. On the other hand, as an original moment of involvement with the world for the Dasein, the affectivity pour Heidegger also is a moment of the relation because the relation of Dasein with all of the possibilities is formed by the affectivity.

## ÖZET

Bu çalışmanın temel meselesi bütün felsefe tarihine ait bir felsefi problem olan duygulanım üzerinedir. Ortaçağ felsefesinde duygulanım meselesi daha ziyade kalp bağlamında düşünülmüş ve inancın merkezi olarak düşünülmüştü. Konuya dair çok farklı anlayışlar mümkün olmakla birlikte, inancın merkezi olması anlamında duygulanımın akılla bir zıtlık içerisinde ele alındığını söylemek çok yanlış olmaz, tam tersi anlayışları da göz ardı etmeden. Bununla beraber, modern felsefenin getirdiği değişim duygulanım meselesinin de başka türlü düşünülmesine neden olmuş gibi duruyor. Bu anlamda, bu tezde modern öncesi felsefenin duygulanım anlayışından farklılaşan iki felsefi anlayışı ele alıyor. Özeldir, bu tezde Descartes ve Heidegger felsefesindeki duygulanım anlayışları incelenmeye çalışılıyor. Başka bir deyişle, bu çalışma biri fenomenolojik gelenek diğeri modern felsefi gelenek olarak adlandırılabilir iki farklı felsefi anlayıştan hareketle duygulanım meselesinin tartışmayı amaçlıyor. Bir taraftan, doğaları birbirinden oldukça farklı olan iki farklı felsefi geleneğin ele alındığı düşünülürse, ikisini de kapsayacak bir ortak dil oluşturmak oldukça zor hatta belki imkânsız olacak. Diğer taraftan, karşılaştırmanın açıklayıcı gücü temelinde, iki farklı felsefi geleneğin birlikte ele alınması bize duygulanıma dair daha açık bir kavrayış verebilecek.

Bu çalışmanın ilk bölümü duygulanım meselesinin kartezyen felsefe bağlamında açıklanmasını amaçlıyor. Duygulanım meselesinin sorgulanması *Ruhun pasyonları* (1649) isimli kitaptan hareketle yapılıyor. İsminden de anlaşılacağı üzere kitap insan duygularının incelenmesine adanmış bulunuyor. Bu bağlamda, Descartes ruhun iki işlevi olduğunu ileri sürüyor: ruhun aksiyonları ve pasyonları. Ruhun aksiyonları irade olarak tanımlanırken pasyonlar her türlü algı olarak tanımlanıyor. Ancak yalnızca ilk sebepleri bizzat ruh olan pasyonlar duygu ya da pasyonları ifade ediyor.

Ruh ve duygu arasındaki ilişkinin analizinin bir sonucu olarak, ruhun insanın ve insana ait melekelerin bütünlüğünü kuran unsur olduğu düşünülüyor. Bu anlamda, bu tez ruha ait bir şey olarak duygulanımın akıl ve beden arasındaki ilişkinin temeli olarak değerlendirilebileceğini ileri sürüyor; ‘hayvani ruh’ terimiyle ilişkili olarak. Bununla beraber, duygulanımın yeri ve asli duyguların tanımlanması tartışması temelinde, Descartes’in duygulanımı akıl bağlamında düşündüğü ve duygulanımı akla, bu demek ki temsile, boyun eğdirmeye gayret ettiği ileri sürülüyor.

Bu çalışmanın ikinci bölümü Heidegger felsefesindeki duygulanım anlayışını açıklamaya çalışıyor. Heidegger felsefesinin ayırt edici tarafı, onun felsefesinde duygulanımın insani melekeler bağlamında değil de temel bir yapı olan ‘dünyada olmak’ durumundan hareketle yapılıyor olmasında yatar. Başka bir deyişle, duygulanım insanın bir iç süreci olmaktan ziyade ‘dünyada olma’nın bir sonucu ya da dünyayla kurulan ilişkinin bir sonucu olması bağlamında değerlendirilir. Elbette buradaki dünyanın var olanların toplamı anlamında bir ‘dış dünya’ olmadığını da söylemek gerekiyor. Heidegger’in duygulanım anlayışını anlamayı hedefleyen bölüm iki kısımda ele alınıyor. Bu ayrım temelde iki kitaptan hareketle ve onlar temelinde yapılıyor: Varlık ve Zaman (1927) ve Metafiziğin temel kavramları (1929).

Bununla beraber, bu bölümün başında Heidegger felsefesinin genel yapısı ele alınıyor. Bu anlamda, felsefenin ve anlamının ne olduğu söz konusu ediliyor.

Böylece, felsefenin insan için dışsal bir gayret olarak düşünülemediği ileri sürülüyor. Şöyle ki, felsefi çabanın anlamlı olabilmesi ve felsefi olma vasfı kazanabilmesi için bu çabanın Dasein'a has olması ve Dasein'ın bu işle bizzat bağlanması gerekir. Diğer yandan, bu türlü bir bağlanma ancak bu işin Dasein özüne ait bir şey olmasıyla mümkün olabilir. Başka bir deyişle, felsefe Dasein'a has olmalı ve onun aslını ya da özünü ilgilendirmelidir. Böylece, Dasein'ın felsefi sorularla olan bağı çalışma ve zamanla sonradan oluşan bir bağ değildir, bu bağın bizzat Dasein'ın özünde her zaman bulunması gerekir.

Diğer yandan, Dasein kavramının Heidegger felsefesinde işgal ettiği muazzam yere işaret edilecek. Aslında duygulanım (*befindlichkeit*) üzerine eğilen bu çalışma, ancak Dasein kavramının incelenmesiyle birlikte gelişebilecek ve gerçek anlamını kazanabilecektir. Heidegger felsefesinin en asli kavramlarından birinin Dasein olduğunu söylemek yanlış olmaz. Onun bütün felsefesinin bu kavramdan itibaren kurulduğunu söylemek mümkündür. Bununla beraber, bu kavramı Heidegger felsefesinin bütünlüğü içinde değerlendirmek gerekir. Böylece Dasein kavramı varlık ve var oluş gibi kavramları göz önünde bulundurarak anlaşılmalı çalışılmalıdır. Ancak burada bahsedilen varlık 'kendinde varlık' değildir. Başka bir deyişle, şayet Dasein var olmasaydı 'kendinde' kavramından bahsedilemezdi zira bu 'kendinde' kavramı bizzat Dasein'ın ürettiği kavramdır. Yani, 'kendinelik' Dasein var olduğundan beri vardır. Hatta 'kendinde varlık' kavramının 'varlık' kısmında Dasein'la birlikte var oluşunu söylemek Heidegger felsefesi için yanlış olmayacaktır. Bu da demek ki, Heidegger felsefesinde varlık, var oluş ve Dasein kavramları ayrılmaz bir bütünlük içinde ele alınmalıdır.

Bundan başka, Heidegger modern felsefenin aralarında bir uçurum olduğunu ileri sürdüğü iki kavram olarak bilgi ya da akıl ile 'dış dünya' ya da gerçeklik arasında ayrılmaz bir bütünlük kurmaya çalışıyor. Böylece Heidegger, modern felsefenin keskin özne ve nesne ayrımını keskin bir biçimde eleştiriyor ve bu ayrım üzerine oturan doğru bilgi anlayışının hakikatli olmayacağını ileri sürüyor. Bunun yerine, varlık üzerine daha hakikatli bir bilginin imkânının daha asli bir hakikat üzerinde temellenebileceğini düşünüyor: varlığa dair bir anlamının Dasein 'zaten' var olması. Heidegger, 'hissedilir dünya' ile 'anlaşılır dünya' arasındaki uçurumu fenomenoloji kavramı yeniden yorumlayarak aşmaya çalışıyor. Başka bir deyişle, Heidegger'e göre fenomenolojik felsefe büsbütün farklı bir felsefi anlayışı ifade eder. Diğer yandan, Heidegger felsefesinin modern felsefenin ortaya çıkardığı sorulara cevap vermeye çalıştığı söylenebilse bile, bu felsefenin modern felsefeden tamamen uzak bir tabiatı olduğunu üstüne basarak ifade etmek gerekiyor. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi, bu felsefenin 'başlama noktası' ne öznedir ne de 'el önünde varlık' olarak varlıktır. Bu felsefenin 'başlangıç noktası' Dasein kavramıdır.

Dasein'ın temel bir yapısı olarak dünya meselesi açılanmaya çalışılıyor. Heidegger'e göre dünya, 'el önünde varlık'ların 'el önünde bir dünya'da bulunması değildir. Ya da, dünya dünyada bulunan bütün eşyaların toplamı değildir. Dünya basit uzamsallığın bir formu da değildir. Buna mukabil, Dasein'ın dünyası, Dasein'ın temel bir yapısı olarak tanımlanan 'dünyada olmak' kavramından itibaren tanımlanabilir. Bu anlamda 'dünyada olmak' da bir yanı sıra Dasein dünya içre varlıklarda kurmuş olduğu 'ticaret' ilişkisini ifade eder. Dasein dünyayla kurduğu ilişki arazi bir ilişki değildir, bilakis asli bir ilişkidir. Bu demek ki, Dasein dünyayla sonradan ilişki kurmaya başlamaz zira o dünyayla bizzat ilişki içindedir 'zaten'. Dünya olmaksızın Dasein var olmaya devam edemez, bu demektir ki dünyayı göz

ardı ederek Dasein'ı ya da insanı tanımlama hakkımız yoktur. Böylece, dünya yoksa Dasein ne özü vardır ne de varlığı.

Peki, dünya nedir? Dünya kavramı, 'dünyada olmak' kavramında temellenen bir takım kavramlara başvurmadan anlaşılabilir bir kavram değildir. Bu kavramlar, 'kullanılabilirlik', 'uzamsallık' ve 'anlamsallık' kavramlarıdır. Bundan başka, 'çevreleyen dünya', 'gündelik dünya' gibi farklı dünya formlarını da açıklamak gerekir, dünya kavramını açıklamak için. Bununla beraber, Heidegger'in ortaya koyduğu kavramsal bütünlük bağlamında, bütün bu kavramların birlikte var olduklarını ve ancak birlikte açıklanabileceklerini söylemek de gerekir zira bu felsefe adım adım kurulmuş bir felsefe olmaktan ziyade bütün kavramlarıyla ayrılmaz bir bütünlük arz eden bir felsefe olarak ortaya konuyor.

İlk olarak, 'kullanılabilirlik' kavramı 'meşguliyet kavramı' göz önünde bulundurularak açıklanabilir zira 'kullanılabilirlik', 'meşguliyet'e ait bir yapıdır. Dünyayla ilişki, 'el önündeki eşyayla' kurulan 'kayıtsız' ilişki değildir. Dünyayla kurulan ilişki daha ziyade bir ticaret ilişkisidir. Daha açıkçası, Dasein'ın dünyaya 'bağlanmasıdır'. Ticaret ilişkisi şu anlama gelir: Dasein'in şeyler üzerinde ya da şeylerin Dasein üzerinde bir egemenliği yoktur, bu bir karşılıklı ilişkisidir. Bundan öte, 'anlamsallık', 'alet'lerin birbirlerine göndermelerinde temellenir. 'başka bir şey için yapılmış olma' durumu 'alet' kavramının temelidir ve bu anlamda 'anlamsallık' ile ilişkilidir. Bu özelliğe binaen 'aletler' Dasein'ın 'çevreleyen dünya'sında var olan 'bütünlüğü' oluştururlar. 'çevreleyen dünya'nın önemli bir tarafı olarak 'kullanılabilirlik' kavramının dünyasında bir alet başka bir alete işaret etmesi ölçüsünde kavranabilir. Bu anlamda bir şeyin ait olduğu bütünlüğü anlamadan, o şeyi 'el önünde' bir şeymiş gibi düşünerek, o şeyi 'kendinde' ya da 'bizzat' anlamak mümkün değildir. Böylece, Dasein'ın dünyasının 'el önünde' varlıklardan oluşmaktan ziyade ta baştan 'örtüsü kaldırılmış' ve ta baştan 'anamlı' olan bir dünya olduğu sonucuna varılıyor.

Birinci kısımda duygulanım meselesi Varlık ve Zaman'dan hareketle açıklanmaya çalışılıyor. Sunu söylemek gerekiyor ki Heidegger'in felsefesinde duygulanımın kaynağı, kendi içkinliğinde tanımlanmış bir 'el önünde' öznde aranmıyor. Başka bir deyişle, Heidegger felsefesinde bulduğumuz duygulanım yapısı, kendi içine kapalı bir özne temelinde araştırılmaktan ziyade; Dasein'ın, Dasein'ın varlığının ve Dasein'ın dünyasının oluşturduğu bütünlüğü fenomenolojik bir tavırla araştırıldığında anlaşılabilir. Dasein'a ait bütün 'existential'ler gibi, duygulanım da ancak varlık, insan ve dünya birliği göz önüne alınarak açıklanmaya çalışılmalıdır.

Varlık ve Zaman üstüne yapılan inceleme 'ihtimam' ya da 'özen' kavramına dayanıyor. 'ihtimam' Dasein'ın varlığı olarak ve Dasein'ın bütünlüğünü kuran yapı olarak düşünülüyor. Bu anlamda, ihtimamın Dasein'a ait bütün existential'lerde var olduğu ileri sürülüyor. Bu kısmın başında ihtimam, 'zaten dünyada olmakla beraber kendinden ilerde olmak' olarak tanımlanıyor. Bu tanımdan hareketle Dasein'ın ekstatik var oluşu (kendi dışında var olma, olduğu yerde olmama anlamında) açıklanıyor. Diğer yandan, ihtimam üzerine yapılan incelemede zamanın 'geçmiş' ve 'gelecek' ekstazları, Dasein'a ait bütün existential'leri açıklama imkânına sahip olmaları bağlamında ele alınıyorlar. 'bulunuş' ya da 'duygulanım' meselesi, geçmiş ekstazından hareketle ele alınıyor. Yine 'bulunuş' ya da 'duygulanım' yapıları temelinde, 'bütünlük', 'yabancılaşma' ve 'yalnızlık' kavramları araştırılıyor. Söyle ki, duygulanımın kaynağı bizzat 'dünyada olmak' yapısıdır ve duygulanım zamanın



geçmiş ekstazına ait bir yapıdır, bir yandan. Öbür yandan, Dasein imkânlar açan ya da onun imkânlarını keşfeden bir yapı olarak da duygulanım, zamanın gelecek ekstazı ile bağlantılıdır aynı zamanda: duygulanım özü itibariyle ekstatiktir.

İhtimam ‘zaten dünyada olmakla beraber kendinden ilerde olmak’ olarak tanımlanıyordu. Bu tez bu tanımdan hareketlere şu kavramlara ulaşılabileceğini ileri sürüyor: otantiklik (kendine en has imkanlara yönelme), projeksiyon (Dasein’in kendini geleceğe fırlatması anlamında) ve zaten dünyada olmak. Bu kavramların açıklanabilmesi, ancak Heidegger felsefesinin temel kavramlarının oluşturduğu bütünlük göz önüne alınarak yapılabilecektir. İlk olarak ‘zaten dünyada olmak’ momentinden hareketle zamanın geçmiş ekstazına işaret edilebilir. Buradan ‘ihtimam’ kavramının zaman meselesiyle çok ciddi bir bağı olduğu sonucu çıkarılabilir. Diğer yandan, duygulanımın da bir yönüyle zamanın geçmiş ekstazına ait bir yapı olduğu düşünülürse, ihtimamın ‘zaten dünyada olmak’ momentinin, ihtimam ile duygulanım arasındaki ilişkiyi kurmak konusunda açıklayıcı olacağı söylenebilir.

‘kendinden ilerde olma’ durumu, ihtimam kavramının ikinci unsuru olarak kendini gösteriyor. İhtimamın ilk unsuru olan ‘zaten orada olmak’ Dasein’in geçmiş ve şimdisiyle ilgili bir durum olarak kabul edilirse; ihtimamın ikinci unsurunun Dasein’in geleceğiyle ilgili olduğu söylenebilir. İlaveten, Dasein’in ‘açılma’ (ouverture) imkânlarından biri olarak anlama da ihtimamın ikinci unsuru olan ‘kendinden ilerde olma’ durumuna ait bir fiildir. Ancak bu anlaşılması o kadar kolay olan bir mesele değildir zira geleceğe yönelik bir projeksiyonun sonucu olarak anlama, bir hal (disposition) ile hallenmenin bir sonucunda ortaya çıkar. Böylece, anlamanın geleceğe yönelik olmakla birlikte, duygulanımda temellenmesi anlamında, Dasein’in geçmiş ve şimdisiyle ayrılmaz bir bağı vardır. Bu anlamda, geçmiş, şimdi ve gelecek Dasein’in var oluşunda ayrılmaz bir bütünlük oluştururlar. Başka bir deyişle, Dasein, zamanın üç ekstazına da yayılmış haldedir ve aslında onları birlikte tutan şeydir. Bu manada, ihtimam kavramı Dasein’in bu ekstatik var oluşunu en iyi ifade eden kavramdır.

Bundan başka, Dasein varlığı ve bütünlüğü olarak tanımlanan ihtimam kavramı, Dasein’a ait iki existential temelinde açıklanmaya çalışılıyor: zamansallık ve otantiklik. Zamansallık Dasein’a ait bir meseledir; Dasein zamansal bir varlıktır zira o zamanda var olur ve ancak zamanda kendini anlar (zira bizzat anlamanın kendisi, gelecek ekstazına ait bir mesele olarak zamansallıkta temellenir). Bununla beraber, zamansallığın tanım ve anlamı, Dasein’a aidiyete daha aşikâr olan ‘ihtimam’ kavramında yatar. İhtimam, ‘zaten bir dünyada olmakla birlikte kendinden ilerde olmak’ olarak tanımlanmıştı. Zamanın ufku, kendini bu yapıda ortaya koyar.

Otantiklik Dasein’in en has biçimde var olma durumunu ifade eder. Bu da demek ki, otantiklik Dasein’in kendine en has imkânları hedeflemesi, yönelmesidir (projection). Otantikliğin birinci momentü ‘vicdan’ ve ‘yanlışta olma’ durumudur. Dasein, vicdanı tarafın kendi otantikliğiyle ilgili olarak sorguya çekilir. Başka bir deyişle, vicdan Dasein’ı, kendine en has imkânlarla yönelip yönelmediği konusunda sorguya çeker. Bu anlamda, vicdan hep bir ‘vicdan azabı’ şeklinde kendini gösterse ve Dasein’a ‘yanlışta olduğunu’ söylese de vicdan Dasein’in bir davranışının şöyle ya da böyle olmasına karşı bir reaksiyon olmaktan fazla bir şeydir. Bu anlamda ‘yanlışta olmak’ olay-bağımlı, arızı ya da olgusal bir şey değil, bu bizzat Dasein varlığının esasında bulunan bir şeydir. ‘yanlışta olma’ durumu, Dasein’in bizzat ‘dünyada olması’yla ilgilidir. Böylece, ‘yanlışta olma’nın daha esaslı bir şey olduğu

ortaya konuyor. Otantikliğin ikinci momenti, ‘bütünlük’ ve ‘ölüm’ üzerine oturuyor. Bir kez daha, Dasein’ın varlığı ‘zaten dünyada olmakta birlikte kendinden ilerde olmak’ olarak tanımlanmıştı. Böylece, Dasein her zaman kendi projeksiyonudur ya da kendini hedefleyen bir tasarıdır. Bu şu demek: Dasein’ın ‘kendiliği’, her zaman bir proje bir tasarıdan ibarettir. Basitçe, bu bitmez tasarı ve projenin bir sonu ya da bir sınırı olmalıdır ki bu sondan hareketle Dasein’a ait bir bütünlük kurulabilsin ya da bundan bahsedilebilsin. Aksi halde, Dasein sürekli proje olmaktan öteye geçemez ve bir bütünlük kuramazdı. Ve bu son ölümdür.

Diğer yandan, otantiklik meselesi ve birçok başka mesele, sıkıntı (angoisse) duygusu ya da haliyle (disposition) çok yakından ilgilidir. Sıkıntı, Dasein’ı boşlukta bulur ya da onu boşlukta bırakır. Bu şu demek: sıkıntı duygusu, Dasein’ın bütün imkânlarını örter ya da kapatır ve Dasein’ın kendi yalnızlığına terk eder. Başka bir deyişle, sıkıntı duygusunda Dasein kendi yalnızlığıyla yüzleşir. Bu arada, *Varlık ve Zaman*’daki sıkıntı (angoisse) kavramıyla aynı işleve sahip kavram, *Metafiziğin temel kavramları* isimli kitapta ‘derin sıkıntı’ (l’ennui profond) olarak gösteriliyor. Dasein’ı yalnızlığında ve boşluğunda bulmakla sıkıntı kavramı, aynı zamanda Dasein’ın bütünlüğüne işaret ediyor zira ‘boşlukta olma’ ve ‘yalnız olma’ durumunda Dasein kendiyle orijinal bir bütünlük halinde bulunur. Diğer yandan, ‘boşlukta olma’ durumunda Dasein, kendi yalnızlığıyla yüzleşir ve bu yalnızlık onun ‘kendi evinde olmadığına’ işaret eder. Böylece, Dasein’ın bütünlüğü, Dasein için bir ‘huzurlu bir ev’ değildir, bilakis Dasein’ın bütün hayatını kapsayan gerilimin temelidir. Bir kez daha, ihtimam ‘zaten bir dünyada olmakta birlikte kendinden ilerde olmak’ olarak tanımlanmıştı. Bu anlamda, ihtimam bu gerilimi anlatan kavramdır aynı zamanda.

İkinci bölümün ikinci kısmında *Metafiziğin temel kavramları* (1929) isimli kitap üzerine bir inceleme yapılacak. Bu kitabın önemi, bu kitabın bütün felsefi kavramları duygulanımdan hareketle ve duygulanım temelinde açıklıyor olmasında yatıyor. Bununla beraber, bu kitapta Heidegger özellikle bir duyguyu (tonalité), Dasein’ın hakikatinin örtüsünün kaldırılması için asli ve orijinal bir duygu olarak ele alıyor. Bu duygu ‘derin sıkıntı’dır (l’ennui profond). Böylece, ‘derin sıkıntı’ duygusundan hareketle dünya, sonluluk ve yalnızlık kavramları ele alınıyor (metafiziğin, felsefenin ve Dasein’ın temel kavramları olarak). Metafiziğin temel kavramları üzerine olan incelemenin sonunda, bu çalışma bu kitapla birlikte Heidegger felsefesinin daha duygu temelli bir felsefeye dönüştüğünü ileri sürüyor.

Bu kısa özetin sonunda, duygulanımın Heidegger felsefesinde asli ve orijinal bir fenomen olduğunu söylenebilir. Dasein’ın ‘açılma’sının (ouverture) tek imkânı olarak duygulanım, Dasein’ın ekstatik var oluşunun ve onun dünyasının temelinde bulunur. Ayriyeten, duygulanım; ‘atılmışlık’, ‘yabancılık’, ‘yalnızlık’, ‘ölüm’, ‘otantiklik’, ‘ihtimam’ vb. gibi Heidegger felsefesinin en önemli kavramlarının temelinde bulunur.

Sonuçta, Descartes ve Heidegger’de duygulanım üzerine genel bir değerlendirme yapılacak olursa; duygulanımın iki felsefe için de insan ve dünya arasındaki ilişkisinin bir momenti olarak düşünülebileceği söylenebilir. Descartes için akıl ve beden, duygulanımın iki kaynağıdır. Bu anlamda, akıl ve bedene birlikte ait olmakla duygulanımın ruh (l’esprit) ve beden arasındaki ilişkiyi açıklayabilecek bir fenomen olarak ele almak mümkün gibi görünüyor. Buna mukabil, Dasein’ın dünyaya bağlanmasının bir momenti olarak duygulanım, Heidegger için de, bir ilişki

momentidir. Daha da öte, Dasein'in imkânlarıyla ilişkisi de duygulanım üzerinden kurulur.

## 1. INTRODUCTION

Le problème qu'aborde ce travail est l'affectivité qui est une question philosophique plus ou moins marginale dans sa présence dans toute l'histoire de la philosophie. Dans la philosophie de moyen âge, l'affectivité est pensée par référence au cœur qui se donne comme une faculté toute à fait différente. En effet, pour la philosophie chrétienne, le cœur était une faculté de connaissance de toute autre nature que la raison. Le cœur était conçu comme la faculté de foi et dans ce sens, une relation proche était établie entre l'affectivité et la foi. On peut dire peut-être que l'affectivité marquait une rationalité d'une toute autre nature. Cette thèse se tache de montrer que la critique de la philosophie moderne a nécessité la reprise de la question de l'affectivité de nouveau dans la philosophie de Martin Heidegger.

Nous allons analyser deux conceptions philosophiques de l'affectivité qui sont totalement différentes l'une de l'autre : Notamment, la conception de l'affectivité dans la philosophie cartésienne et celle dans la philosophie heideggerienne. Premièrement, la philosophie cartésienne se donne à lire comme une critique de la philosophie chrétienne. Plus spécifiquement, si on se focalise sur le problème de l'affectivité, on verrait que Descartes critique la conception de l'affectivité de la philosophie chrétienne. La critique se concentre sur la nature et le lieu de l'affectivité. En générale, Descartes propose une théorie de l'affectivité fondée sur la représentation. En revanche, la conception de l'affectivité par Heidegger peut être interprétée comme une critique de la conception cartésienne de l'affectivité. On pourrait montrer que dans sa pensée d'affectivité Heidegger fait un retour à la philosophie ancienne et repense l'affectivité dans la philosophie ancienne. Néanmoins, la démonstration de ce rapport à la philosophie antique reste au delà des limites de cette thèse. Ce qui nous intéresse est le rapport de la pensée d'affectivité chez Heidegger à la philosophie moderne, plus spécifiquement à la pensée cartésienne des passions. Etant donné qu'elles sont très différentes l'une de l'autre, il est difficile et même impossible de former un langage commun à deux. Notre tache est d'abord d'expliquer ce qu'elles entendent de l'affection dans leurs terminologies propres, pour les comparer après.

Le premier chapitre explique la question de l'affectivité dans la philosophie cartésienne. Descartes met au point la question de l'affectivité dans son livre *Les passions de l'âme* (1649). Comme l'indique son titre, le livre est consacré à l'interrogation des passions. Donc, la question de l'affectivité est expliquée à partir du concept de passion. Selon Descartes, l'âme a deux fonctions : les actions et les passions. Les actions de l'âme sont les volontés et les passions sont toutes sortes des perceptions. Mais seulement les perceptions dont la cause première est l'âme elle-même, constitueront la visée de la de la question de l'affectivité. Pour développer la question de l'affectivité chez Descartes il faut comprendre de quoi il s'agit dans *les passions de l'âme*. A cette fin, il nous faut donner la classification cartésienne des facultés de l'esprit humain. Bien qu'il est difficile de trouver une analyse ou dissection 'claire et distincte' de l'esprit chez Descartes; il me semble que l'esprit et l'âme sont la même chose. Cependant, dans *Les passions de l'âme* (art. 17), les fonctions de l'âme sont divisées en deux : les actions et les passions. Les actions se sont rapportés à la volonté et les passions sont réduites aux perceptions. Dans cet encadrement, il est indéfini à quelle fonction la pensée et l'entendement appartiennent. C'est la raison pourquoi je dirais une ambiguïté persiste quant à la division de l'âme en facultés de l'esprit. Nous allons essayer de développer l'approche cartésienne à l'affectivité en suivant cette division. Il s'ensuit de notre analyse que l'âme est pensée comme l'élément constituant à la fois l'unité de l'être humain et celle des facultés. Dans ce sens, nous proposons qu'en appartenant à l'âme, l'affectivité peut être évaluée comme le fondement de la possibilité du rapport entre l'esprit et le corps. Cette liaison est aussi marquée par le terme technique d' 'esprits animaux'. En reprenant la discussion qui concerne le lieu de l'affectivité et en ouvrant le débat de la définition des passions originelles; je propose, dans cette thèse, que Descartes essaye de penser l'affectivité dans le cadre de l'intellect ; plus précisément, qu'il subordonne l'affectivité à l'intellect, en la transformant à une question de la représentation.

Dans le deuxième chapitre nous nous tachons d'expliquer la question de l'affectivité dans la philosophie heideggerienne, comme une approche philosophique à l'affectivité qui arbore une critique de la conception moderne. Ce qui est distinctif dans l'approche heideggerienne est son refus de penser l'affectivité à partir des facultés de l'homme et son projet de la repenser comme une constitution fondamentale de l'être au monde. Autrement dit, l'affectivité n'est pas analysée

comme un processus intérieur de l'homme mais comme une conséquence de l'être au monde ou de la relation avec le monde, à condition qu'on considère celui-ci non pas comme 'monde extérieur' ou comme une somme d'étants.

Notre chapitre consacré à l'analyse de l'affectivité chez Heidegger est divisé en deux parties et cette division correspond aux deux livres du philosophe : *Être et Temps* (1927) et *Les concepts fondamentaux de la métaphysique* (1929). Comme *Être et Temps* constitue le fondement de la philosophie heideggérienne, il est impossible de le négliger dans une recherche sur l'affectivité. Par contre, '*Les concepts fondamentaux de la métaphysique*' devient le point focal de cette thèse parce qu'il est un ouvrage dont la problématique primordiale est l'affectivité, les autres concepts philosophiques étant dérivés de celle-ci.

Avant de considérer ces deux livres, je commence par une réflexion générale sur l'affectivité. Quelle est la place de l'affectivité dans l'histoire de la philosophie? En fait, dans la philosophie ancienne et dans la philosophie de moyen âge, l'affectivité était pensée comme un phénomène du troisième rang (selon *Être et Temps*, §29, celui qui est du premier rang serait la représentation et celui du deuxième serait la volonté). Dans ce sens, elle a été considérée comme un appendice aux deux autres et donc comme quelque chose d'inessentielle. En évaluant d'une manière générale l'affectivité dans l'histoire de la philosophie, nous voudrions montrer la nouveauté et l'originalité de la philosophie heideggérienne. En chemin vers l'accomplissement de ce but, nous dirons que Heidegger propose une définition de l'affectivité dans lequel l'affectivité n'est pas réductible à la connaissance ou à la représentation. Au contraire elle est indispensable à la question du sens de l'être qui préside toute la question de la connaissance des étants. L'affectivité n'est jamais une question philosophique secondaire car elle est essentielle à l'être du Dasein ; elle appartient au rapport de son être à l'être. Dans notre comparaison entre l'affectivité chez Heidegger et chez Descartes nous accentuons donc l'essentialité et l'originalité de l'affectivité, dans la philosophie heideggérienne, en mettant en relief la contribution de l'affectivité au processus de la connaissance. Descartes évaluait la connaissance comme un phénomène purement intellectuel; par contre Heidegger pense que comme ouverture du Dasein l'affectivité est au fond de la connaissance.

L'interrogation de l'affectivité à partir d'*Être et Temps* se fonde sur le concept du souci. Le souci va être pensé comme l'être du Dasein et comme le concept qui

exprime la totalité du Dasein. Dans ce sens, le souci se rapporte à tous les existentiels appartenant au Dasein. Au début de la première partie du deuxième chapitre, le souci va être défini comme 'être en avance sur soi tout en étant déjà au monde'. L'existence extatique du Dasein s'expliquerait à partir de cette définition. Les deux extases du temps le passé et l'avenir sont considérés comme les extases à partir desquelles il est possible d'examiner tous les existentiels qui appartiennent au Dasein. En fait, c'est à partir de l'extase du passé du Dasein que la disponibilité ou l'affectivité serait tirée. Se fondant sur la disponibilité, les concepts de l'entièreté, de l'étrangeté et de l'esseulement vont venir en considération. La thèse que la source de la disposition est l'être au monde est interprétée dans le cadre de l'analytique existentielle en montrant que l'existentiel de la disponibilité est liée (est fondée sur) à l'extase passé du temps. Dans un autre sens, en découvrant les possibilités pour Dasein, la disponibilité se lie en même temps, à l'avenir: elle est extatique dans son fond.

Spécifiquement, l'étrangeté du Dasein est tirée à partir de la disposition de l'humeur. La disposition de l'humeur découvre le Dasein comme être jeté et être hors de chez soi. D'autre, la disposition de l'angoisse découvre le Dasein dans le vide, c'est-à-dire dans la solitude, dans l'insignifiance totale du monde. Pourtant l'état d'être vide dévoile le monde comme entièreté parce que la cause de l'angoisse est l'être au monde en tant que tel. Parce que les concepts d'étrangeté, d'esseulement et d'entièreté sont aux fondements de l'authenticité, ils seront examinés en leur rapport à l'être authentique du Dasein. Les existentiels d'être vers la mort et d'être vers la fin se pensent dans le cadre de la possibilité de l'authenticité.

D'autre part, l'extase de l'avenir du temps est au fond de l'entendre en tant que l'entendre se fonde sur la projection. Comme un côté de la constitution du souci l'état de 'être en avance sur soi' exprime la projection. Tous ces concepts se sont liés à la problématique de la temporalité. Donc, une discussion sur ces concepts sera développée sous le titre de la temporalité. La temporalité serait posée comme l'existence extatique du Dasein. Enfin, bien que le souci soit l'être du Dasein ; il va être montré que tous les éléments du souci (l'extase passé, l'extase future, la temporalité, l'étrangeté, l'esseulement, l'entièreté, l'authenticité etc.) se fondent sur la disponibilité ou sur l'affectivité. Donc, on parvient à l'idée que l'affectivité est le fond du Dasein en tant qu'elle découvre le monde du Dasein.

Dans la deuxième partie du deuxième chapitre, on va faire une interprétation de *Les concepts fondamentaux de la métaphysique*. L'importance de ce livre réside dans le fait que tous les concepts fondamentaux de la philosophie sont expliqués à partir de l'affectivité ou de tonalité. Cependant, Heidegger y choisit une tonalité spécifique comme la tonalité originelle et essentielle pour le dévoilement de la vérité du Dasein. Cette tonalité est l'ennui profond. Donc, en se concentrant sur l'ennui profond il étudiera les concepts du monde, de la finitude et de la solitude (comme les concepts fondamentaux de la métaphysique, de la philosophie et du Dasein). À la fin de notre interrogation sur *Les concepts fondamentaux de la métaphysique*, nous allons suggérer que par cet ouvrage la philosophie Heideggérien se transforme à une philosophie plus affective.

Ce travail est en train de proposer que l'affectivité se donne comme un moment essentiel pour mieux comprendre le contraste entre la philosophie heideggérien et la philosophie cartésienne. Nous envisageons l'affectivité comme constituant une troisième catégorie d'existence, après la pensée et l'être. Et comme la troisième catégorie elle unifie les deux autres. Pour la philosophie cartésienne elle apparaît comme un phénomène fonctionnel qui constitue la relation entre l'esprit et le corps. En revanche, dans la philosophie heideggérienne, l'affectivité est essentielle au tant qu'elle découvre les deux autres (être et pensée ou entendre) dans leur ensemble.



## 2. L'AFECTIVITÉ DANS LA PHILOSOPHIE DE DESCARTES

Descartes examine l'affectivité sous le concept de la passion, en tant que la passion soit la passion de l'âme. Pour l'examine des passions, Descartes écrit un livre consacré aux passions : *Les passions de l'âme* (1649). Dans ce livre, il essaye de construire une théorie nouvelle de l'affectivité. Dans ce chapitre je vais discuter ce que c'est l'affectivité ou les passions dans la philosophie de Descartes. Pour ce faire, nous allons d'abord visiter les thèses générales de sa philosophie.

Descartes fait une distinction entre l'esprit et le corps.<sup>1</sup> Cette distinction reste sur la prétention que « je peux douter de toutes les choses mais je ne peux pas douter de la réalité que je doute. Donc, la première connaissance qui est exacte et évidente est la connaissance de mon esprit. Seulement, ultérieurement, par la médiation de dieu, je peux être sûr de l'existence de mon corps. Je peux douter de ce que je perçois avec mes organes qui appartiennent au corps. Mais, je ne peux pas douter de la réalité que je 'perçois' »<sup>2</sup> L'âme est entièrement distincte du corps et par l'âme je suis ce que je suis.<sup>3</sup> Autrement dit, l'être humain est défini par la possession de l'esprit. Et cela implique que l'essence de l'homme est l'esprit. L'esprit, c'est-à-dire, je suis « une chose qui pense : qui doute, qui entend, qui conçoit, qui affirme, qui nie, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine et qui sent »<sup>4</sup>. Il nous faut souligner ici que la définition du penser n'implique pas seulement l'entendement, car le penser est aussi la perception. Que-ce qu'il en résulte ? Il en résulte que le concept de la perception est pensé dans le cadre de la représentation. Bref, la perception qui constitue le genre le plus direct de la relation avec l'étant, se soumet à la représentation. Alors, il faut souligner que même la perception est expliquée sur la base de l'intellect. Cela montre la priorité de l'esprit sur le corps, et de l'idée sur l'étant. Cela importe aussi sur l'explication du concept de la passion chez Descartes. Le problème de l'affectivité est expliqué à partir de l'intellect et de la représentation, d'ailleurs comme toutes les autres facultés appartenant à l'esprit.

---

<sup>1</sup> Descartes, **Méditations Métaphysiques**, Paris, Presses Universitaires de France, 1963, seconde méditation.

<sup>2</sup> Ibid, seconde méditation.

<sup>3</sup> Descartes, **Discours de la Méthode**, Paris, Editions de Cluny, 1943, p.116

<sup>4</sup> Descartes, **Méditations Métaphysiques**, Paris, Presses Universitaires de France, 1963, seconde méditation.

Ce que j'ai dit sur l'esprit jusqu'à maintenant, nous donne la première et la plus générale définition de l'esprit. Cependant, si on tache de faire une dissection de l'esprit en ses facultés, on trouverait une toute autre classification de l'esprit. A savoir que, les facultés de l'esprit se sont énumérées comme l'entendement, la volonté et la perception. L'entendement est la faculté de connaître et la volonté est la faculté du jugement. Le nombre des facultés et les actes appartenant à chacune sont confus parce que dans *Les passions de l'âme* Descartes fait une autre division. Mais, avant d'en dire plus, nous voudrions poser une question qui est à notre avis importante : Que veut dire l'âme ? Est-ce que l'âme et l'esprit sont la même chose ? Est-ce que l'âme a-t-il quelque chose à voir avec l'intellect ? Où l'âme se trouve-elle, dans le cœur ou dans le cerveau ? Il est difficile de répondre ces questions parce que je pense que Descartes ne spécifie pas explicitement la structure de l'esprit et ne détermine pas d'avance les relations entre ses facultés.

En revanche, on peut faire une résumée générale: l'être humain est constitué par deux substances tels que l'esprit et le corps; l'esprit est constitué de l'entendement et l'âme. L'âme a deux sortes de fonctions telles que les actions et les passions. Les actions de l'âme sont les volontés. Et les passions de l'âme sont « ... toutes les sortes de perceptions ou connaissances qui se trouvent en nous, à cause que souvent ce n'est pas notre âme qui les fait telles qu'elles sont, et que toujours elle les reçoit des choses qui sont représentées par elles ».<sup>5</sup> Mais, il y a plusieurs sortes de perceptions : celles que nous rapportons aux objets qui sont hors de nous ou aux objets de nos sens extérieurs (voir, ouïr) ; celles que nous rapportons à notre corps (la faim, la soif, la douleur, la chaleur)<sup>6</sup> et celles que nous rapportons à notre âme (les 'sentiments' de joie et de colère etc.). Ces dernières sont nommées « les passions de l'âme ».<sup>7</sup> Donc, les passions sont une sorte de perception. En contraste aux passions de l'âme il y a aussi les actions de l'âme que sont des volontés. Pour distinguer les passions de l'âme des actions de l'âme, il faut ajouter que les passions « sont causées, entretenues et fortifiées par quelque mouvements des esprits » (les esprits animaux qui n'appartiennent pas à l'âme mais au corps<sup>8</sup>). Dans *Les passions de l'âme*, on ne peut trouver une explication sur la source des passions. Cependant, il est

---

<sup>5</sup>Descartes, *Les passions de l'âme*, Paris. Edition Gallimard, 1988, Art. 17

<sup>6</sup> *Ibid*, Art 23–24

<sup>7</sup> *Ibid.*, Art 25

<sup>8</sup> *Ibid*, Art 47

possible de s'avancer en deux directions. Dans la première direction on va regarder à la face corporelle des passions et dans la seconde à la face intellectuelle des passions.

D'un côté, comme les résultats des esprits animaux qui sont des choses corporelles, les passions se lient à la corporalité. Pour une meilleure explication de ce point, il faut s'enquérir après le concept d'« esprits animaux ». Bien que Descartes nous dise que les esprits animaux appartiennent au corps, ils sont néanmoins des esprits. En effet, on peut mettre en relief que les esprits animaux constituent un lieu de passage entre l'esprit et le corps. Dans ce sens, ils constituent l'un des problèmes plus difficiles de la philosophie cartésienne car la possibilité de la relation ou du rapport entre l'esprit et le corps réside dans le concept d'« esprits animaux ». La fonction fondamentale des esprits animaux est de disposer l'âme dans la forme de la passion; et la disposition de l'âme met le corps en mouvement : « car il est besoin de remarquer que le principal effet de toutes les passions dans l'homme est qu'elles incitent et disposent leur âme à vouloir les choses auxquelles elles préparent leur corps : en sorte que le sentiment de la peur l'incite à vouloir fuir, celui de la hardiesse à vouloir combattre : et ainsi d'autres. »<sup>9</sup> Cependant, dans la passion de la peur, par exemple, comment les esprits animaux disposent-elles l'âme ? Est-ce qu'il y a une relation directe entre la chose effroyable et la passion de la peur ? Non. Parce que la disposition de l'âme par les esprits animaux n'est possible que par la représentation de la chose comme effroyable.

Donc, l'autre côté des passions se révèle : la représentation. Il a été dit que les passions sont le résultat des esprits animaux qui appartiennent au corps ; mais est-ce qu'il y a une relation directe entre les esprits animaux et les passions ? Si celui-ci est le cas, les passions vont devenir exclusivement une affaire corporelle. En revanche, il s'ensuit de ce que nous savons sur les passions, qu'elles ne sont pas une affaire corporelle. La relation des passions avec l'esprit est fondée sur le fait que les mouvements des esprits animaux. Pour créer une passion, il faut que l'entendement dispose l'âme par la représentation. La primauté de l'entendement et représentation sur les passions se montre premièrement dans la détermination des passions originelles ou primitives.

Descartes fait un effort pour déterminer les passions primitives par le mélange desquelles toutes les autres passions sont formées. Celles-ci sont, dans un ordre,

---

<sup>9</sup> *Ibid*, Art. 40

l'admiration, l'amour, la haine, le désir, la joie et la tristesse. Par contre les anciens<sup>10</sup> n'acceptaient que deux passions primitives que sont *concupiscible* et *irascible*.<sup>11</sup> En effet, par cet ordre nouveau Descartes tacha de faire transformer la tradition ancienne selon laquelle les passions résidaient dans le cœur. En refusant cette idée Descartes invoque que les passions résident dans le cerveau.<sup>12</sup> On peut dire qu'il essaye de loger toutes les qualités qui appartiennent à l'esprit dans le cerveau. L'esprit est ce qui définit l'être humain<sup>13</sup> et celui-ci est une substance qui n'a rien à voir avec la matérialité. Etant donné que la définition de la substance est ce qui n'a pas besoin de quelque chose pour exister, une substance ne peut être expliquée qu'à partir de soi-même. Il me semble qu'on trouve ici la raison pourquoi Descartes tache de faire assembler toutes les parties de l'esprit dans le cerveau.

D'un autre côté, cet effort n'est pas orienté à l'unification de l'esprit et du corps mais à préciser l'esprit comme ce qui contient toutes les qualités de l'être humain. D'autre côté, la première des ces six passions primitives est l'admiration qui est une passion totalement intellectuelle. Même ce fait suffirait à montrer que l'entendement a un lieu dominant par rapports aux passions. Pour donner une démonstration explicite, il serait utile de visiter les définitions des passions. Premièrement, la passion de l'admiration se révèle comme le résultat de « la première rencontre de quelque objet, nous surprend, et que nous le jugeons être nouveau, ou fort différent de ce que nous connaissons auparavant... »<sup>14</sup> Autrement dit, la passion de l'admiration se lie totalement à la représentation de quelque chose comme nouveau. Deuxièmement, la passion de l'amour se révèle « lorsqu'une chose nous est représentée comme bonne à notre égard, c'est-à-dire comme nous étant convenable, cela nous fait avoir pour elle de l'amour ; (troisièmement) et lorsqu'elle nous représentée comme mauvaise ou nuisible ; cela nous excite à la haine. »<sup>15</sup> Quatrièmement, le désir est le résultat de considération de quelque chose comme bien et mal ; « de la même considération de bien et mal naissent toutes les autres passions. »<sup>16</sup> Cinquièmement et sixièmement, « la considération du bien présent

<sup>10</sup>Bien qu'il ne le dit pas explicitement, ceux que Descartes appelle 'les anciens' sont des philosophes qui appartiennent à la tradition philosophique de l'école ou « la philosophie chrétienne ».

<sup>11</sup> Descartes, *Les passions de l'âme*, Paris. Edition Gallimard, 1988, ART 68–69

<sup>12</sup> *Ibid*, ART 33

<sup>13</sup> Descartes, *Méditations Métaphysiques*, Paris, Presses Universitaires de France, 1963, seconde méditation.

<sup>14</sup> *Ibid*, Art. 53

<sup>15</sup> *Ibid*, Art. 56

<sup>16</sup> *Ibid*, Art. 57

excite en nous de la jolie, celle du mal de la tristesse, lorsque c'est un bien ou un mal qui nous est représenté comme nous appartenant. »<sup>17</sup> Obligé de dire, toutes les six passions primitives se révèlent comme la représentation de quelque chose comme bien ou mal ; ça veut dire il y a une priorité de l'entendement sur les passions bien que la représentation, seule, ne puisse pas créer la passion.

En plus, sauf la passion de l'admiration, pour toutes les passions il y a une réciprocité entre les passions et le corps (les passions créent un changement dans le corps).<sup>18</sup> Ce point nous manifeste l'autre aspect des passions qui est la corporalité. Bref, le problème des passions ou de l'affectivité fait problème ; il est peut-être l'un des plus compliqués problèmes de la philosophie cartésienne. Cette complication ressort du fait que l'affectivité est définie sur le fondement des deux substances totalement différentes, que sont l'esprit et le corps.

La question se pose : « comment l'esprit qui a une substance totalement différente du corps peut agir sur le corps ? » Le problème de l'affectivité est important car l'affect ou la passion se trouve dans le centre même du problème de la relation entre l'esprit et le corps. Il me semble que dans *Les passions de l'âme*, Descartes se tache de faire une explication ou une démonstration de la relation entre l'esprit et le corps. Dans cet œuvre il dit que l'affectivité est les passions de l'âme. Par contre, il a été en même temps dit que les passions sont le résultat des esprits animaux qui appartiennent au corps. Cela veut dire que la question de l'affectivité est le moment originelle de la possibilité de la relation entre l'esprit et le corps parce que l'affectivité n'est possible qu'à la fois par l'esprit et le corps. Je pense qu'il y a deux concepts qui assurent cette relation : les esprits animaux et l'âme. Bien que Descartes dit que les esprits animaux ne soient que corporel, il me semble que le concept des esprits animaux est une catégorie entre l'esprit et le corps ; parce qu'ils sont 'esprits' et ils sont les choses par le biais de quoi l'esprit communique avec le corps. Si le corps avait la possibilité de la communication avec l'esprit, il n'y aurait pas de besoin aux esprits animaux. Cependant la philosophie de Descartes a besoin des esprits animaux. Cela implique que les esprits animaux ne peuvent pas être entendus par référence au corps seul.

---

<sup>17</sup> **Ibid**, Art. 61

<sup>18</sup> Descartes, **Les passions de l'âme**, Paris, Edition Gallimard, 1988, ART 71

Le concept qui se trouve dans l'autre côté de l'affectivité est le concept de l'âme. L'âme a la même fonction que les esprits animaux : Celle de constituer la relation entre l'esprit et le corps. En résumé, la nature de la relation consiste dans ceci : la perception perçoit quelque chose; subséquemment l'intellect représente cette chose comme bien ou mal ; selon la représentation, l'intellect dispose l'âme ; et puis l'âme agite les esprits animaux ; et les esprits animaux meuvent le corps. Donc, l'âme et les esprits animaux sont au cœur de la relation entre l'esprit et le corps. Dans ce sens, ces deux concepts ne sont ni l'esprit ni le corps ; ils constituent une troisième catégorie. Néanmoins, l'âme est plus proche à l'esprit et les esprits animaux sont plus proches au corps. Cependant, les esprits animaux ont un lieu fonctionnel plutôt qu'un lieu essentiel. Plus précisément, les esprits animaux n'entendent pas, ne perçoivent pas mais ils ne font qu'aider l'esprit pour entendre et percevoir par les organes. Au contraire, l'âme est un lieu plus essentiel dans la philosophie cartésienne. A savoir que, tous les concepts de perception, jugement, passion peuvent être entendus dans le cadre de l'âme. Toutes les facultés de l'homme peuvent être unifiées dans le concept de l'âme ; autrement dit, l'unité de l'homme (comme l'intellect, la volonté, l'affectivité et le corps) réside dans l'âme.

Qu'est-ce que l'âme ? Est-ce que il y a un lieu spécial de l'âme dans le corps ? On ne peut rien répondre à la première question. On ne peut rien faire d'autre que répéter que l'âme n'est pas quelque chose matérielle. Ces fonctions sont ce que nous pouvons savoir de l'âme. Il a été dit que l'âme a deux fonctions : les actions et la passions. On avait déjà dit que toutes sortes de perceptions appartiennent aux passions. Donc, dans un sens Descartes pense en conformité avec les concepts du 'sens extérieur' et du 'sens intérieur'. L'affectivité, dans ce sens, appartient au sens intérieur. Donc, l'acte de l'âme est le sentir. (A l'égard de l'âme, toutes les passions sont actions en même temps). Tout simplement, comme la source fondamentale de la connaissance, la perception est l'acte de l'âme.

D'autre côté, les actions de l'âme sont définis comme volontés. En revanche, la volonté est la faculté de juger. Entre parenthèse, il est important de noter que dans la philosophie cartésienne il y a une différence entre le verbe de connaître et ce de juger. En effet, dans la philosophie cartésienne, l'explication de la problématique d'erreur n'est possible que sur la base de cette différence. Comme la faculté de connaître, l'entendement est dans la finitude ; par contre, comme faculté de juger la

volonté est tellement infinie que « il n'y a que la seule volonté, que j'expérimente en moi être si grande que je ne conçois point l'idée d'aucune autre plus ample et plus étendue : en sorte que c'est elle principalement qui me fait connaître que je porte l'image et la ressemblance de Dieu. »<sup>19</sup> Autrement dit, la volonté montre que l'homme porte en soi l'image de Dieu, et dans ce sens elle est infinie à l'encontre de l'entendement. L'infinité de la volonté donne la possibilité de juger sur les choses qui dépassent la limite de l'entendement. Et ce jugement est la cause de la faute. Pourquoi nous nous occupons maintenant avec le problème de la faute ? Ce problème est essentiel à la philosophie cartésienne car elle n'est pas un problème quelconque sur quoi la philosophie peut parler comme elle parle de tous les autres problèmes. En effet, le problème de la faute constitue le fond de la philosophie cartésienne. Le doute, comme le commencement de la philosophie cartésienne, est le résultat de l'état d'être en faute. En effet, la voie la plus immédiate de savoir (la perception) peut, par nature, être fautive. D'ailleurs, on ne peut s'échapper de la faute que par la médiation de la représentation. Plus clairement, il n'y a pas de faculté qui détecte l'erreur ou la faute (il n'existe pas quelque chose comme la conscience morale, par exemple), il n'y a que de la médiation de ce savoir : l'être humain est dans l'imperfection et il peut errer.

Donc, dans sa liaison au problème de la faute, la volonté a une place spéciale dans la philosophie de Descartes. Cependant, la place de la volonté dans le processus de la connaissance est paradoxale car la volonté est la cause même de la faute, mais elle est en même temps la seule faculté qui peut empêcher les passions (la perception et l'affectivité) d'intervenir au processus de la connaissance. Donc, l'âme peut être considérée comme ce qui constitue l'unité de l'homme. Mais, le corps ?

Je pense que le problème du corps, peut être expliqué à partir d'une discussion du lieu de l'âme. Descartes dit « mais, examinant la chose avec soin, il me semble avoir reconnu, que la partie du corps en laquelle l'âme exerce immédiatement ses fonctions n'est nullement le cœur ; ni aussi toute le cerveau, mais seulement la plus intérieure de ses parties, qui est un certain gland fort petit... »<sup>20</sup> Autrement dit, comme un des problèmes les plus confus de la philosophie ancienne, l'âme, pour Descartes, a un lieu spécifique dans le corps, qui est 'la petite glande'. Mais, 'la

<sup>19</sup>Descartes, **Méditations Métaphysiques**, Paris, Presses Universitaires de France, 1963, quatrième méditation.

<sup>20</sup> Descartes, **Les passions de l'âme**, Art. 31

petite glande' est seulement 'la siége principale' de l'âme : « mais pour entendre plus parfaitement toutes ces choses, il est besoin de savoir que l'âme est véritablement jointe à tout le corps, et qu'on ne peut pas proprement dire qu'elle soit en quelqu'une de ses parties, à l'exclusion des autres... »<sup>21</sup> Cela veut dire qu'il est impossible de séparer l'âme du corps, et de préciser un lieu spécifique pour l'âme dans le corps. En somme, l'être humain est caractérisé par l'unité obscure et indivisible de l'âme et du corps. Alors, il est pertinent de dire que le concept de l'âme sert à constituer la relation entre l'esprit et le corps, aussi que l'unité de toutes les facultés de l'homme. Les esprits animaux sont les instruments de la relation entre l'esprit et le corps, et ils sont mobilisés par l'âme. Donc, les substances qui constituent l'homme (l'esprit et le corps) sont unifiées par l'âme. En plus, l'âme unifie en même temps les différentes facultés de l'esprit. Bref, l'âme est l'élément qui unifie l'homme.

Je conclurais en reprenant le thème de l'affectivité. Nous avons déjà dit que l'affectivité se traduisait en Descartes aux passions de l'âme, et se distinguait de la perception par les sens extérieurs. En effet, à l'exception de la perception, les passions font parties d'un processus intérieur à l'âme. Autrement dit, dans ce cas, la cause des passions ne sont pas autre chose que l'âme elle-même. Si cela est le cas, il devient impossible de séparer les passions et les actions (les volontés). Dans cette condition, le seul moyen de séparer les actions des passions serait le mouvement des esprits animaux. Autrement dit, la source de la volonté et de l'affectivité est la même chose : l'âme. D'un côté, la volonté (les actions de l'âme) est posée comme une partie indispensable de la connaissance ; mais d'autre côté, l'affectivité (les passions de l'âme) est exclue du processus de la connaissance. Malgré tout, il me semble que l'exclusion de l'affectivité est relative au côté matériel de l'affectivité : Descartes essaye de sauver le processus de la connaissance de la substance matériel. Et malgré tout, l'affectivité dans la philosophie de Descartes n'a pas un lieu essentiel, mais elle un lieu instrumental ou fonctionnel : disposer l'âme afin qu'elle convienne à l'ordre de l'intellect. Et l'affectivité n'appartient pas seulement à l'âme et pas seulement au corps mais elle une produit de l'unité des deux substances (l'esprit et le corps).

---

<sup>21</sup>Ibid, Art. 30



### 3. L'FFECTIVITÉ DANS LA PHILOSOPHIE HEIDEGGÉRIENNE

Avant de parler sur la question de l'affectivité dans la philosophie de Heidegger, il serait utile de faire une introduction générale à cette question. Qu'est-ce que l'affectivité ? Qu'a-t-elle à voir avec la philosophie ? Pourquoi une philosophie de l'affectivité ne se réduit pas à la psychologie ? De plus, qu'est-ce que la philosophie ? Et enfin, qu'est-ce que la métaphysique ? Toutes ces questions sont aussi importantes qu'il est impossible de faire une explication sur l'affectivité dans la philosophie de Heidegger sans les répondre.

Ma tâche dans ce chapitre est d'aborder la question « qu'est-ce que l'affection dans la philosophie de Heidegger ? » à partir de *Les concepts fondamentaux de la métaphysique*. Dans cet ouvrage Heidegger essaye de faire une définition générale de l'affectivité. Il y écrit que « la tonalité n'est pas l'instable, le fugitif, le simplement subjectif » mais « elles [les tonalités] sont elles-mêmes, justement, un genre fondamental et une modalité fondamentale de l'être, et plus précisément du Dasein- et cela veut toujours dire immédiatement : l'être en commun ». Cela implique que les tonalités comportent beaucoup de sens du point de vue ontologique: elles concernent tous les concepts essentiels de l'être humain comme la question de l'être, la question du Dasein et aussi le problème des autres Daseins. De plus, « les tonalités (*stimmung*) ne sont pas des *épiphénomènes* »<sup>22</sup>. Un épiphénomène implique la dépendance totale de quelque chose d'une autre chose. Si les tonalités étaient des épiphénomènes, elles seraient déterminées par autre chose et n'auraient pas d'autonomie. Dans la tradition moderne les tonalités sont conçues comme des épiphénomènes, comme les effets des choses externes chez nous. Elles sont des choses dérivées qui n'ont pas de sens en elles-mêmes.

Il est évident que Heidegger s'oppose à la conception de l'affectivité que l'on trouve dans la philosophie moderne, notamment la tradition de la philosophie cartésienne. Celle-là avait pensé l'affectivité comme quelque chose qui n'a rien à voir avec la philosophie en tant que telle. Les affects n'étaient que des éléments qui dérangent l'intellect dans la tâche de philosopher, car la philosophie était conçue comme une étude faite par la lumière naturelle ou la raison humaine.

---

<sup>22</sup> M. Heidegger, *Les concepts fondamentaux de la métaphysique*, traduit par Daniel Paris, Paris, Editions, Gallimard, 1992, p. 108.

Dans ce travail j'essaierai de répondre les questions ci-dessus une par une à partir de la philosophie de Heidegger. À l'encontre de cette conception de l'affectivité, Heidegger propose une toute autre compréhension de l'affectivité ou de tonalité en créant sa propre terminologie. Commençons nous par la question qu'est-ce que la philosophie dans son rapport à la tonalité. Premièrement, selon Heidegger la philosophie n'a affaire qu'avec l'explication du sens de l'être.<sup>23</sup> Mais du quel droit peut-on définir la tâche de la philosophie de cette manière?

La question du sens de l'être nous dirige à la nature de la connaissance sur le sens de l'être. Doit-on accéder à cette connaissance dans une pure indifférence près de nous-mêmes, comme ces philosophes qui font de la philosophie pour accéder à une connaissance pure et objective? Plus clairement, doit-on philosopher dans un état de tranquillité ou de pure indifférence, c'est-à-dire, sans avoir aucun intérêt en ce qu'il s'agit de penser, sans s'en être affecté? Heidegger critique cette conception de la philosophie qui l'envisage comme « une science absolue ». La philosophie en tant que science absolue était le plus haut but de la philosophie moderne. Descartes qui est le fondateur de la philosophie moderne se tachait de fonder toute la recherche scientifique sur la métaphysique au sens de la philosophie première. Heidegger nous dit que « la philosophie (la métaphysique)- n'est ni science ni proclamation d'une *Weltanschauung* [Ce terme allemand est traduit en français par l'expression « vision du monde ». Que faut-il comprendre par ce terme? En effet, il veut dire une conception qui constitue le fond des valeurs éthiques et politiques etc.]. Donc la philosophie serait « déterminable seulement à partir d'elle même et comme elle-même, comparable à rien, à partir de quoi elle pourrait être déterminée de façon positive. Alors, la philosophie est quelque chose d'*autonome*, d'*ultime* ».<sup>24</sup> Si on admet qu'il est impossible de définir la philosophie à partir des autres disciplines, qu'est-ce que la philosophie serait dans son autonomie? Si elle est une discipline qui se ferme à toutes les autres disciplines, elle serait peut-être un jeu ayant ses propres règles. Ou encore, elle peut perdre toute sa significativité et aboutir à un travail qui est totalement vide de sens pour l'homme. Or, pour assurer que la philosophie ne

---

<sup>23</sup> La question du sens de l'être est la question qui résume toute la carrière philosophique de Heidegger. Par exemple, dans l'introduction d '*Être et Temps*' Heidegger commence par l'exclamation de la nécessité de poser la question du sens de l'être. Il se tache de répéter la question fondamentale qui a été oubliée dans la tradition de l'ontologie traditionnelle.

<sup>24</sup>M. Heidegger, **Les concepts fondamentaux de la métaphysique**, traduit par Daniel Paris, Paris, Editions Gallimard, 1992, p. 17

soit pas une tache vide et indifférente à l'homme, il faut dire qu'elle n'est ouverte à rien d'autre que l'homme, dans la terminologie de Heidegger le *Dasein*<sup>25</sup>.

Donc, on peut dire que le travail de la philosophie n'est pas une tache extérieure à l'homme. Pour que ce travail soit significatif et ait une qualité philosophique, il faut qu'il soit propre à Dasein et le Dasein s'engage soi-même à ce travail. Ou encore, un tel engagement n'est possible que si ce travail soit dans le fond du Dasein. Autrement dit, il doit être propre au Dasein et concerne son essence. Dans ce sens un tel travail se rapporte à la question de l'authenticité : « L'entente de l'être est elle-même une détermination d'être du Dasein. »<sup>26</sup> Donc, ce n'est pas un engagement qui vient après (par étude ou par le temps) mais il doit toujours et déjà se trouver dans le Dasein.

D'autre part, avec le refus de la recherche scientifique dans la philosophie, la méthode scientifique qui a sa base dans l'intellect de l'homme disparaît aussi. L'intellect est la seule faculté qui permet de l'étude scientifique. Mais Heidegger ne considère pas cette faculté comme un instrument utile pour faire de la philosophie parce que l'intellect n'est ni un instrument ni une faculté avec laquelle on philosophe. L'entendre n'est pas une action de l'intellect mais une possibilité. Alors, selon cette perspective, philosopher n'est pas une activité de l'intellect mais une issue appartenant à l'être du Dasein. L'être du Dasein contient toutes les structures qui appartiennent au Dasein, comme l'entendre, l'existence, l'affectivité, quotidienneté etc. De plus, ce qui le pousse à critiquer la méthode scientifique dans la philosophie est cette conception de l'utilité. Car le concept de l'utilité implique une entité ou un sujet séparé dont la relation avec les 'autres entités séparé' se fonde sur une relation de l'utilité. Autrement dit, le concept de l'utilité résulte d'une conception dans laquelle il y a un sujet séparé en soi et un monde séparé comme 'monde extérieur'. Dans sa critique du concept du monde extérieur, Heidegger critique une manière de concevoir le monde selon lequel le monde et les étants qui s'y trouvent sont vus comme des choses extérieures au Dasein. Plus clairement, le concept du monde extérieur implique un Dasein en soi qui peut exister sans monde.

---

<sup>25</sup> Dans *Être et Temps*, Heidegger réfère par le terme Dasein à l'étant qui est nous-mêmes. En revanche, il faut ajouter que dans *Les concepts fondamentaux de la métaphysique*, il y a une différence entre le concept de l'homme et le concept du Dasein. La raison pourquoi Heidegger n'utilise pas le concept de l'homme peut s'expliquer par son désir d'éviter la conception humaniste de l'homme.

<sup>26</sup> M. Heidegger, **Être et Temps**, traduit par François Vezin, Paris, Edition Gallimard, p. 36

Or Heidegger critique les philosophies qui se basent sur le concept du sujet en présupposant ‘un sujet d’abord sans monde’<sup>27</sup>. Dans une telle relation avec le monde, la question du sens de l’être deviendrait une tache vide ou une tache extérieure au Dasein. En cas de séparation ontologique du sujet et du monde extérieur, le lien entre l’homme et l’être serait coupé; l’être perdrait tout son sens. Quand on opère avec le concept du monde extérieur l’être devient un outil et par conséquent la question du sens de l’être est voilée. Dans *Être et Temps*, Heidegger nous dirait : «puisque cela fait longtemps que la problématique ontologique a entendu l’être en premier lieu au sens d’être-là-devant («réalité», effectivité du «monde») mais qu’elle a laissée dans l’indétermination ontologique l’être du Dasein»<sup>28</sup>. L’étroite distinction entre le monde extérieur et le sujet qui le perçoit et l’entend crée une dualité infranchissable dans les traditions réalistes et idéalistes de la philosophie. Je retournerai à cette discussion quand j’aborde la question de l’être du Dasein.

On va maintenant mettre en relief la grande place que le Dasein occupe dans la philosophie de Heidegger. En fait, notre étude sur l’affectivité (*befindlichkeit*) ou tonalité (*stimmung*) va se développer et acquérir son sens propre dans l’élaboration de la question du Dasein. Il n’est pas faux de dire que le concept de Dasein est un des concepts fondamentaux de la philosophie de Heidegger. On peut dire que toute sa philosophie est formée à partir de cette idée. Mais il faut entendre ce terme dans l’unité de la philosophie heideggérienne, c’est-à-dire sans le séparer de la question de l’être, de l’existence etc. Pour montrer la place spéciale du Dasein dans sa philosophie, Heidegger écrit dans *Être et Temps* : «...aussi longtemps que le Dasein, donc la possibilité ontique d’une entente de l’être, est qu’«il y a» être».<sup>29</sup> Autrement dit, si le Dasein n’existe pas, on ne peut parler de l’être en soi parce que même le concept de ‘l’être en soi’ est un produit de l’entendement du Dasein. Donc, il y est de l’être en soi, aussi longtemps que le Dasein existe. Pour qu’il y soit de l’être, il faut que Dasein existe. De plus, il dit «comme elles sont des comportements de l’homme, les sciences sont le genre d’être de cet étant (l’homme)».<sup>30</sup> Donc, l’être est attaché à l’existence du Dasein et s’il n’existe pas, l’existence ‘objective’ de l’être va être inintelligible.

---

<sup>27</sup> *Ibid*, p. 256

<sup>28</sup> *Ibid*, p. 232

<sup>29</sup> *Ibid*, p. 262.

<sup>30</sup> *Ibid*, p. 36.

Mais, qui est-ce qui autorise le Dasein de connaître l'être ? Pour Kant, par exemple, l'être humain n'a pas un tel privilège. Sa raison a des conditions a priori pour chacune de ses facultés comme l'entendement, la perception et la conscience morale. En effet, selon la philosophie de Kant, l'être humain ne peut connaître que les conditions a priori et les limites de la nature de sa raison. En prenant son point de départ de cette idée, Kant affirme que sa philosophie a réalisé une révolution ressemblant à la révolution copernicienne. Copernic avait changé 'le point de mire' de l'astronomie ancienne, qu'était la terre. Il l'avait remplacé par le soleil. D'une manière analogue, Kant a remplacé 'l'exploration de la vérité de l'être' par 'l'exploration de la nature de la raison humain'. Dans ce sens, 'l'être' tombe dans le cadre de *noumen*, qui signifie l'être en soi de la chose. Donc, les choses en tant que les êtres en elles-mêmes ne peuvent pas être connues, elles ne peuvent être connues que comme phénomènes ou comme elles apparaissent à nous. Par contre, toute la tâche de Heidegger est de répéter, poser de nouveau la question du sens de l'être. Dans ce sens, Heidegger pose une question qui n'est même pas compréhensible pour Kant. Mais il faut ajouter que Heidegger apprécie la tâche de Kant dans le sens que Kant retourne l'attention de la philosophie sur l'homme de nouveau. Il remarque qu'avec Kant la philosophie recommence de penser sur ce qui lui intéresse, à ce qu'il s'engage. D'autre côté, la philosophie kantienne hérite l'héritage de la modern philosophie, notamment, la dualité entre le sujet et l'objet. Dans la distinction entre le *noumène* et le *phénomène* le monde intérieur du sujet et le monde extérieur persistent. Donc, l'opposition entre le sujet et le monde extérieur marque encore la philosophie kantienne.

D'autre part, Heidegger essaye de surmonter l'opposition qui existe entre la connaissance et le monde extérieur (la réalité). Pour mettre en évidence la possibilité d'échapper de cette opposition, Heidegger commence par la critique de la compréhension de la vérité dans la philosophie ancienne. D'après l'interprétation moderne de cette compréhension, la mesure de la vérité réside dans un accord entre le jugement sur l'objet et l'objet lui-même. Ce que Heidegger critique dans cette conception est la distinction et l'opposition entre le sujet et l'objet. La possibilité d'une connaissance sur l'être n'est possible que basée sur une vérité plus originelle : la nécessité de la présence d'une entente de l'être se trouve déjà chez le Dasein ; 'une entente préontologique de 'l'être'.<sup>31</sup> Dans sa critique de la présupposition

---

<sup>31</sup> **Ibid**, p. 38.

cartésienne, dans *Être et Temps*, d'un sujet indépendant du monde, Heidegger dirait qu'« avec des propositions de ce genre, le Dasein arrive toujours « trop tard » parce que, dans la mesure où c'est comme étant qu'il fait cette présupposition- et autrement elle n'est pas possible- *comme étant* il est chaque fois déjà un monde ». <sup>32</sup> Autrement dit, à l'arrière plan d'une séparation entre le sujet et l'objet, le Dasein se trouve déjà dans un monde constitué. Dans le cadre de l'ontologie cartésienne, le Dasein peut seulement 'entendre après'. Donc, le sujet cartésien ne se trouve pas dans une vérité mais il présuppose la vérité et par conséquent il perd la possibilité d'une connaissance authentique de l'être. Dans *Être et Temps* il dit aussi que les philosophies qui séparent le sujet et l'objet d'une manière rigide« ...présupposent un sujet d'abord sans monde ou manquant d'assurance quant à son monde ». <sup>33</sup>

Cela veut dire que dans une telle conception du monde l'intellect se rapporte à la totalité de l'étant qu'il conçoit comme, dans la terminologie de Heidegger, l'être-là-devant (*vorhanden*). Par le terme de 'l'être là devant', on peut entendre l'indifférence absolue de l'étant auprès de nous, le Dasein. L'être au sens de l'être là devant signifie la manque de significativité de l'être, en tant que l'être là devant, auprès de nous parce que le fond de la significativité réside dans une relation réelle avec l'être ; qui veut dire une relation 'soucieuse' (les concepts du souci et de la préoccupation sont des concepts fondamentaux de *Être et Temps*), et non pas indifférente. Deux conséquences s'ensuivent de l'interprétation de l'être au sens de l'être là devant. Premièrement, la connaissance va se lier étroitement à l'être, plus précisément aux étants. Dans ce cas, la connaissance perdrait toute sa spécificité et toute sa valeur et le Dasein manquerait sa possibilité d'être soi-même. En plus, une telle condition du Dasein se donne dans le concept heideggérien de 'dévalement du Dasein dans le on'. <sup>34</sup> Dans le dévalement le Dasein perd toute sa spécialité, son authenticité et son individualité qui forment le fond du Dasein. En plus, une telle théorie de la connaissance qui exclut la possibilité d'une connaissance qui ne soit pas la connaissance de l'étant détermine d'une manière indispensable la connaissance par l'étant. Cela implique que le Dasein a une place secondaire dans son rapport à l'étant et donc son existence s'anéantirait dans l'étant. Bref, une telle interprétation de l'être détruirait le sens de l'acte de savoir et la possibilité de faire de la philosophie.

---

<sup>32</sup> *Ibid*, p. 256.

<sup>33</sup> *Ibid*, p. 256.

<sup>34</sup> *Ibid*, p. 234.

Est-ce que l'authenticité peut se réaliser quand il y a une détermination totale de l'homme par les étants au sens des objets ? Dans ce cas Dasein serait sans importance l'égard de l'occurrence de la vérité. Heidegger conteste cette perspective réaliste, et il cherche la possibilité d'un genre spécial de connaissance. La vérité ne s'explique ni par une détermination du sujet par l'objet ni de l'objet par le sujet. Heidegger lui-même essaye de montrer la possibilité d'une type de savoir qui dévoile l'être de l'étant à partir de l'être. Mais cela ne veut pas dire que la connaissance va être totalement déterminé par l'étant ou l'être (l'être dans le sens de la philosophie moderne). Dans ce cas là, Dasein va perdre tout son individualité parce que l'être même à partir duquel l'être de l'étant est déterminé est l'être du Dasein. Plus clairement, dans la philosophie de Heidegger l'être a du sens. L'être n'est pas l'être là devant ou quelque chose sans sens mais l'unité de l'étant et de la connaissance. (L'unité de  $\nu\omicron\epsilon\tau\nu$  et  $\epsilon\iota\nu\omicron\alpha\iota$ ).<sup>35</sup>

Deuxièmement, l'acceptation d'un sujet abstrait sans monde résulte dans le surgissement d'une distinction rigide entre l'intellect et le monde extérieur. C'est parce que par une telle conception s'apparaissent deux choses de nature différentes que sont l'intellect et la chose. Ces deux 'choses' n'ont rien en commun à l'aide duquel on puisse établir une mesure légitime de la vérité. De toute façon, il surgit entre le monde et le sujet un décalage insurpassable. Dans ce cas-là il n'y a rien d'autre à faire que de présupposer la vérité. En plus, parce qu'il n'y a pas de mesure de la vérité, il est séduisant de présupposer que cette vérité soit une 'vérité éternelle'. Autrement dit, s'il n'y pas de mesure, il n'y aurait aucune restriction sur la vérité du savoir de quelque chose. Et ce savoir peut se présenter comme une 'vérité éternelle'. Aussi, la difficulté que comporte ce problème a conduit Kant à ne pas accepter des vérités éternelles (s'il est permis d'utiliser cette expression au lieu du concept de métaphysique) autres que celles qui appartiennent à la nature de la raison. Heidegger dit « voudrait-on inférer de l'impossibilité de prouver l'être là-devant des choses en dehors de nous que cet être serait en conséquence 'à admettre simplement sur la base de la *foi*' ». <sup>36</sup>

Donc, sur la base de l'admission de l'impossibilité d'avoir la certitude de la vérité du monde extérieur, ou des choses en elles-mêmes ; Kant abandonne la

---

<sup>35</sup> Eliane Escoubas, **Questions Heideggeriennes**, Paris, Herman Editeurs, p. 103.

<sup>36</sup>M. Heidegger, **Être et Temps**, traduit par François Vezin, Paris, Edition Gallimard, p. 256.

recherche de la vérité dans les choses en elles-mêmes. Au lieu de la vérité du monde extérieur, il recherche la vérité de l'intellect humain.

En revanche, nous voyons qu'il y a dans la philosophie de Descartes une forme pure de dualité entre le monde et l'intellect. À savoir que dans cette philosophie il y a deux substances définies par le critère de ne pas avoir besoin d'autre chose.<sup>37</sup> La question surgit : est-ce 'ne pas avoir besoin d'autre chose' est-il ne pas en avoir besoin pour exister ou bien pour être expliquée ? Pour exister toutes les deux substances ont besoin de Dieu. Cependant, le cas d'avoir besoin de quelque chose pour être expliquée est assez compliqué parce que, c'est l'intellect qui exécute la tâche d'expliquer; et l'intellect prend part à cette dualité des substances définies par l'absence du besoin à l'autre. Mais la matière n'a-t-elle pas besoin de l'intellect pour être expliquée? Evidemment, la définition de la substance et la détermination des deux substances ont besoin de l'intellect pour être posées. Dans le cadre de cette philosophie il est légitime d'expliquer *res cogitans* à partir de lui-même. En revanche, les choses n'ont ni d'intellect ni de langage par quoi ils peuvent s'expliquer à partir d'elles-mêmes. Donc, dans cette philosophie le savoir quant à *res extensa* dépend de l'explication de quelque chose à partir d'une chose de nature toute différente. Est-ce qu'il y a une autre voie qui permet l'explication des étants à partir d'eux-mêmes ?

La réponse de Descartes à cette question réside dans 'la théorie de l'accord entre l'intellect humain et les choses extérieures. Mais on peut dire que dans cette réponse il n'y a point d'explication philosophique qui soit bien fondée parce que la seule possibilité de l'accord entre l'intellect et le monde extérieur est laissé à la volonté de Dieu. À savoir que, la perfection est définie dans le cadre de l'éthique ou la moralité comme l'impossibilité de déception parce que ce qui a la perfection ne peut agir que dans la conformité à la bonté. Dans le cas où les attribues que nous attribuons à Dieu ne se conforment pas à Dieu tel qu'il est, ou si Dieu opère ou agit dans le temps qui indique qu'il y a une transformation dans les attribues ; toute la théorie de Descartes va s'effondre. Il me semble que la conception du savoir absolu de Descartes exerce son influence aussi sur la connaissance sur Dieu. Chez Descartes la vérité de la connaissance ne peut être assurée que par la médiation de Dieu. S'il n'y avait pas de Dieu, la connaissance 'claire et distincte' de la philosophie

---

<sup>37</sup>Descartes, **Méditations Métaphysiques**, Paris, Presses Universitaires de France, 1963, seconde méditation.



cartésienne tomberait dans l'ambiguïté. Donc, la possibilité d'une connaissance 'claire et distincte' réside dans une connaissance 'claire et distincte' sur Dieu. Bref la connaissance sur Dieu doit être une 'vérité éternelle.'

Dans *Les concepts fondamentaux de la métaphysique* Heidegger met en relief l'ambiguïté de la philosophie. Il dit « mais cela tient à l'essence positive de la métaphysique. Qu'est-ce ? Réponse : l'*ambiguïté*. »<sup>38</sup> Dans le même œuvre Heidegger évalue le concept de la vérité mathématique (dont la certitude est l'idéal de la philosophie rationaliste dans sa recherche de la certitude de la connaissance philosophique) comme une étude totalement vide pour la philosophie. Il dit « bien qu'elle renferme une grande richesse d'objectivité, la connaissance mathématique est en soi, quant à sa teneur, la connaissance la plus vide qu'on puisse penser. Et à ce titre, elle est en même temps pour l'homme la connaissance qui n'engage et ne lie à rien. »<sup>39</sup> Donc, deux idées sur la nature de la philosophie peuvent être retirée de cette énonciation: 1) la philosophie est relative à l'engagement de l'homme et, 2) la certitude n'est pas une qualité de la philosophie. Je pense que le premier point concerne l'affectivité du Dasein. Quant au deuxième point, il peut être expliqué à travers les concepts de temporalité et de finitude. A propos de ce dernier concept Heidegger écrit : « la philosophie- cet amour de..., en tant que nostalgie de...- doive se tenir dans la vacuité, dans la finitude. »<sup>40</sup> On va considérer ce point-là plus tard dans le cadre de l'explication de cette relativité de la philosophie au Dasein.

Si la conception mathématique et sa certitude ne peuvent pas former la qualité propre de la philosophie, quelle est la voie propre à la connaissance philosophique ? Et pourquoi ? Réponse : la phénoménologie. Heidegger déclare : « la manière de traiter cette question (la question du sens de l'être) est la manière *philosophique*. »<sup>41</sup> Qu'est-ce que la phénoménologie ? Dans *Être et Temps* le concept de la phénoménologie est expliqué par référence à la racine grecque du concept. Le concept est composé de deux mots : le phénomène et le logos. Le phénomène est ce qui se montre. Mais il est possible que quelque chose ne se montre pas telle qu'elle est mais dans une toute autre forme.<sup>42</sup> Donc, il faut préciser la signification du mot et

---

<sup>38</sup> M. Heidegger, **Les concepts fondamentaux de la métaphysique**, traduit par Daniel Paris, Paris, Editions, Gallimard, 1992, p. 29.

<sup>39</sup> **Ibid**, p. 39.

<sup>40</sup> **Ibid**, p. 42.

<sup>41</sup> M. Heidegger, **Être et Temps**, traduit par François Vezin, Paris, Edition Gallimard, p. 53.

<sup>42</sup> **Ibid**, p. 55.

dire : ce qui se montre par soi-même.<sup>43</sup> De cette manière-là, Heidegger nie la possibilité de l'apparition des choses telles qu'elles ne sont pas. Mais la question se révèle : les phénomènes pourraient se montrer tels qu'ils sont mais nous, les hommes, pourrions les voir tels qu'ils ne sont pas. En revanche, le concept de logos est la suivant : « ..la fonction de logos consiste à simplement faire voir quelque chose, à *donner accueil* à l'étant dans la perception, logos peut signifier *raison*. »<sup>44</sup> On peut entendre par cette phrase que l'acte de parler contient la perception et la raison en même temps. Il semble que la perception est vue comme une acte immédiate d'accueil à l'étant. Par une telle conception de logos, Heidegger essaye de réunir toutes les facultés de l'homme à une seule faculté qui est le parler. De cette manière, il essaye de surmonter le problème indissoluble de la philosophie ancienne : la distinction entre 'le monde sensible' et 'le monde intelligible'. Si logos est une faculté qui appartient à l'homme, comment pouvons nous être sûr que toute la connaissance de l'homme soit une activité fermée à soi-même qui n'est rien à voir avec l'étant ?

Heidegger essaye de surmonter la question de la dualité entre 'le monde sensible et le monde intelligible', en renouvelant le concept de la 'phénoménologie.' Autrement dit, le concept de la phénoménologie peut s'employer en vue d'une toute autre compréhension philosophique. Selon Heidegger, la phénoménologie constitue une philosophie de toute autre nature. Bien qu'il soit possible de dire que la philosophie de Heidegger se tache de répondre aux questions de la philosophie moderne, il faut définitivement dire que cette philosophie a une constitution toute autre que celle de la philosophie moderne. Comme nous avons déjà souligné, le point de mire de cette philosophie est ni le sujet ni l'être comme être -là-devant mais le concept du Dasein. Pourtant, le concept du Dasein ne peut pas être pensé comme le concept du sujet de Descartes même si ces deux concepts réfèrent au même étant qu'est l'homme. Mais quelle est la grande différence entre ces deux concepts ou ces deux définitions de l'homme ? Le concept de sujet dans la pensée de Descartes est défini sur la base de l'intellect humain et dans une isolation de tous les étants et des tous les autres sujets. Par contre, le concept du Dasein est défini par rapports aux phénomènes que le concept de sujet manque.

---

<sup>43</sup> **Ibid**, p. 58.

<sup>44</sup> **Ibid**, p. 61.

Qu'est-ce que le concept de Dasein comme le point de mire de la philosophie de Heidegger ? Au début de ce travail, on a dit que tout l'effort de Heidegger dans *Être et Temps* est dirigé vers la constitution d'une philosophie au tour du concept de Dasein. Pourquoi et comment le Dasein obtient-il une telle importance dans la philosophie de Heidegger? Le concept allemand de Dasein veut dire en français « l'être-là ». Ce qui implique que ce concept est défini dans le cadre de l'« existentialité ». Donc, la définition de l'existence ne se réduit pas à l'être-là-devant ; il caractérise le Dasein qui n'est pas un être-là-devant et qui n'est pas le sujet. Dans ce point, deux caractères fondamentaux de Dasein s'imposent: l'« essence » de cet étant se conçoit à partir de son être (*existence*)<sup>45</sup>, et son être est chaque fois à moi.<sup>46</sup> Heidegger dit : « le Dasein ne se conçoit donc jamais ontologiquement comme un cas et un exemplaire d'un genre d'étant au sens d'étant là-devant. »<sup>47</sup> Cette citation peut être entendue comme une expression de l'unicité du Dasein. Donc, le concept de Dasein n'est pas dérivé d'un autre concept mais il est le point de commencement pour la philosophie de Heidegger. Autrement dit, il n'y a pas un concept supérieur à Dasein comme l'intellect, la logique ou Dieu. Tous ces concepts sont exprimés à partir du Dasein. Cependant, qu'est-ce que le Dasein ? Est-ce que la philosophie de Heidegger est fondée sur une subjectivité (subjectivité dans le sens d'être fermé sur lui-même, d'être détaché de l'étant)?

La constitution première et fondamentale du Dasein n'est ni l'intellect ni la perception, mais justement « être au monde ». Heidegger nous dit que « l'être au monde est certes une constitution *a priori* nécessaire du Dasein. »<sup>48</sup> L'explication de Dasein et même du sens de l'être ne peuvent se faire qu'à partir de Dasein en tant qu'être au monde. D'autre part, l'adversaire principal de cette compréhension philosophique est la théorie de la connaissance fondée sur l'intellect, que Heidegger essaye de déconstruire. Cette théorie de la connaissance est fondée sur une présupposition concernant la nature de l'homme. Pour Heidegger, une telle présupposition provient de deux malentendus fondamentaux venus d'Aristote et du Christianisme: la définition de l'homme comme *animal rationale* et celle de l'homme en tant que créé à l'image de Dieu. Ces deux manières de concevoir

---

<sup>45</sup> **Ibid**, p. 73.

<sup>46</sup> **Ibid**, p. 74.

<sup>47</sup> **Ibid**, p. 74.

<sup>48</sup> **Ibid**, p. 87.

l'homme contribuent à une conception théologique de l'essence de l'homme.<sup>49</sup> Au contraire, ce que Heidegger propose à propos de la méthode légitime pour l'explication du Dasein et le sens de l'être qui lui est lié, est d'aller aux constituants fondamentaux *a priori* du Dasein, qui est une manière d'approcher les phénomènes concernant le Dasein à partir d'eux-mêmes.

Comme le constituant fondamental *a priori*, l'être au (*in-sein*) de 'être au monde', entendu comme un existential signifie habiter chez..., être familier avec...<sup>50</sup> Mais cela n'est pas une simple forme d'un prendre place comme dans le cas où une chose là devant se trouve dans une autre chose là devant. Ce n'est pas non plus une forme de la spatialité simple. En revanche, comme la constitution fondamentale du Dasein, l'être au monde implique que le Dasein en tant qu'être au monde a un commerce avec les étants au sein du monde. La relation du Dasein avec le monde n'est pas une relation contingente mais essentielle. Le Dasein en tant qu'homme ne peut pas continuer d'être homme sauf que le monde soit. Cela équivaut à dire qu'il n'y a pas d'essence ou même d'existence de l'homme sans monde. On comprend pourquoi Heidegger critique les philosophies essentialistes d'une manière sévère. Les philosophies essentialistes négligent le concept du monde et de la mondéité.

Bien plus, ces philosophies proposent une définition du monde qui représente le monde comme constitué par une somme des choses là devant. En contraste avec cette définition, Heidegger met en relief un monde qui se rapporte à l'homme en tant que Dasein. On ne peut s'expliquer ni le monde ni le Dasein sans les référer l'un à l'autre. Parce que la présupposition du monde comme la somme des choses là devant donne lieu à une prédétermination du monde. Donc, la connaissance n'a rien d'autre à faire que de répéter les choses déjà déterminées et parler sans pouvoir faire une explication. Et donc une vraie appréhension serait impossible. En effet, quand les deux concepts tels que le monde et l'homme sont définis sans aucune référence l'un et l'autre, la possibilité de connaître le monde est d'emblé nié.

Mais, qu'est-ce que le monde? Le concept du monde ne peut être expliqué en soi-même que par référence aux concepts qui ont leur base dans l'être au monde. Ces concepts sont « l'utilisabilité », « la spatialité », et « la significativité ». En plus, il faut aussi que les différentes manières du monde soient mise en relief telles que le

---

<sup>49</sup> **Ibid**, p. 81-82.

<sup>50</sup>

‘monde ambiant’, le ‘monde quotidien’ et le ‘monde du on’. Ayant égard à la totalité conceptuelle que Heidegger a exposé, il est assez clair que tous ces concepts s’expliquent en même temps. Il faut au moins s’avertir qu’il n’y a pas de construction fabriquée étape par étape.

J’essaierai d’expliquer ces existentiels un par un avec l’affect correspondant à chacun. Cette stratégie nous donnera la possibilité de mettre au jour notre sujet fondamental, l’affectivité. Nous voulons montrer la place noble que l’affectivité occupe dans la philosophie de Heidegger. Premièrement, le concept d’utilisabilité peut être expliqué dans le cadre de son affection qu’est la préoccupation. Heidegger nous dit que « la présentation phénoménologique de l’être de l’étant se rencontrant à proximité s’effectuera au fil directeur de l’être au monde quotidien que nous appelons aussi le *commerce* du monde et le commerce *avec* l’étant au sein du monde. »<sup>51</sup> La relation avec le monde n’est pas une relation indifférente avec les choses là devant mais une relation de commerce avec les étants au sein du monde; plus clairement, le Dasein s’engage au monde. Le sens du commerce implique qu’il n’y a pas de domination du Dasein sur les étants mais une relation réciproque. C’est là le caractère suprême de la philosophie de Heidegger : Tous les concepts sont pris en considération dans une totalité, ni l’un ni l’autre n’a de priorité. En plus, du point de vue de Heidegger il n’y pas de choses ‘pourvues de valeur’<sup>52</sup> mais des étants qui ont le caractère d’utilité pour le Dasein. Le caractère spécifique et fondamental de l’outil est sa proximité. Cela veut dire que l’outil a une fonction exacte, il n’est pas une chose là devant. Heidegger écrit: « l’arrangement à proximité de l’outil signifie que celui-ci n’a pas uniquement, en se trouvant quelque part là devant, sa position dans l’espace, mais au contraire que, comme outil, il est essentiellement casé et rangé, qu’il est posé, prêt à servir. »<sup>53</sup> Cependant, il faut remarquer que la perception de Heidegger sur l’outil est tellement différente de la perception moderne de l’outil selon laquelle il est une chose pourvue de valeurs et d’idées et n’est jamais pur. Au contraire, pour Heidegger la relation avec l’outil est la base de la significativité. C'est-à-dire, la relation avec les outils dans le monde quotidien forme un monde qui a déjà un sens et qui présente une connaissance préontologique. C’est à travers l’outil que l’ouverture et le dévoilement du monde est possible. Heidegger souligne : « du

---

<sup>51</sup> *Ibid*, p. 102.

<sup>52</sup> *Ibid*, p. 104.

<sup>53</sup> *Ibid*, p. 142

moment que l'utilisable intérieur au monde est accessible à la préoccupation qui discerne, le monde est chaque fois déjà- prédecouvert. »<sup>54</sup>

L'attitude dans laquelle le Dasein se rapporte au monde quotidien de l'utilisable est la préoccupation. La préoccupation n'est pas une disposition. Au contraire, la préoccupation est un refuge auquel le Dasein s'enfuit des dispositions tels que le peur et l'angoisse. Dans ce sens-là, la préoccupation est un genre du souci, ou une forme quotidienne du souci. On peut dire que la nature de l'utilisable est la cause de la préoccupation parce que l'outil est 'quelque chose qui est fait pour...'<sup>55</sup> Dans un tel monde l'outil renvoie toujours à quelque chose d'autre ou à un autre outil. La structure de renvoi rend compte de la formation d'un monde comme une conjointure d'outils. Dans ce monde Dasein projette toujours quelque chose qu'il n'a pas ou qu'il n'est pas et dont il est loin. Cette situation fait le Dasein comme un étant qui toujours 'après de' étants au sein du monde. Cependant, la conjointure des outils forme un monde dans sa totalité et relève d'une significativité sur la base de renvoi d'un outil à un autre.

En nous anticipant, on peut dire que dans la philosophie de Heidegger, la cause de l'affection est l'existence extatique du Dasein en dehors de soi-même, an avant de soi-même. Pourtant, il n'y a pas une pure intériorité de Dasein sans qu'il y ait l'intervention de « l'extérieur ». La constitution fondamentale du Dasein n'est d'ailleurs que son ouverture à l'extérieur et au monde. Il n'y a pas ni l'intérieur ni l'extérieur mais il y a le Dasein en tant qu'être au monde. Et toutes les notions telles que existence, monde, nature, connaissance, physique etc., ne peuvent être entendues que par référence au Dasein en tant qu'être au monde. D'autre part, toutes les affaires du Dasein sont dans un sens ses comportements propres. C'est-à-dire, elles ne sont pas fondées sur une compréhension essentialiste de la 'nature de l'homme'.

Comme un bon exemple de ce que j'essaie d'expliquer, je reprendrai la conception heideggérienne de la spatialité. Le concept de la spatialité ne peut être expliqué qu'à partir du Dasein. Dans l'histoire de la philosophie on trouve deux approches fondamentales à la spatialité: l'une est la théorie de l'espace qui appartient à la philosophie réaliste qui représente l'espace comme l'ensemble de tous les étants là devant, l'autre est celle qui conçoit l'espace comme une faculté simple du sujet,

---

<sup>54</sup> **Ibid**, p. 113.

<sup>55</sup> **Ibid**, p. 104.

comme chez Kant. Heidegger essaye d'éviter à la fois ces deux approches en disant que « l'espace ne se trouve pas dans le sujet, pas davantage celui-ci ne contemple le monde 'comme s'il était dans un espace, mais au contraire le 'sujet' ontologiquement bien entendu, le Dasein, est spatial en un sens original. »<sup>56</sup>

En plus, la significativité est formée dans le réseau de renvois des outils. La structure de 'fait pour quelque chose' est le caractère fondamental de l'outil. Grâce à ce caractère une conjointure se constitue dans le monde ambiant du Dasein. Dans le monde de l'utilisabilité, qui est l'aspect essentiel du monde ambiant, un outil ne peut être entendu que par référence à un autre outil. Il est impossible d'entendre quelque chose en soi comme un être là devant sans considérant la totalité à quoi cette chose-là appartient. Tous les outils se forment une conjointure dans quoi ils s'entendent par référence aux autres outils. Comment cette conjointure se dévoile-t-elle ? Heidegger dit que « la conjointure elle-même en tant qu'être de l'utilisable n'est chaque fois dévoilée que sur la base du prédévoilement d'une entièresité de conjointure. »<sup>57</sup> Il faut d'abord expliquer ce que le dévoilement veut dire. Le dévoilement est la condition existentielle dans laquelle la connaissance sur les étants, y inclus les étants qui ne sont pas du genre être là devant, devient possible. Etant donné le refus heideggérien de prendre comme original une distinction entre le sujet et l'objet; la possibilité de la connaissance en général réside dans une relation réciproque entre l'entendement du Dasein et les étants. En vérité, il n'y a pas des deux cotés d'une relation : chacune des deux termes, l'entendement et les étants, ne peuvent pas être définis sans référence à l'autre. Dans ce sens, il s'agit d'une coappartenance ou une coexistence plutôt que d'une relation. Dans ce cadre, le dévoilement a un rôle essentiel pour la connaissance sur les étants. Le dévoilement (*unverborgenheit*) est l'ouverture (*offenheit*) de l'être du Dasein. Pour une meilleure explication du concept du dévoilement, il faut regarder au concept grec de ἀλεθεια qui veut dire ce qui n'est pas en retrait, c'est-à-dire, la vérité. « La vérité elle-même est un rapt; elle n'est pas simplement là; en tant qu'acte de déceler, elle exige en fin de compte l'engagement de l'homme tout entier. La vérité est radicalement liée au destin du Dasein humain. »<sup>58</sup> Autrement dit, la vérité ou le dévoilement est le résultat d'une relation dialectique entre 'voiler' et 'dévoiler'; ça veut dire que la vérité est toujours en acte

<sup>56</sup> *Ibid*, p. 152.

<sup>57</sup> *Ibid*, p. 123.

<sup>58</sup> M. Heidegger, **Les concepts fondamentaux de la métaphysique**, traduit par Daniel Paris, Paris, Editions Gallimard, 1992, p. 55.

et toujours relative à l'homme. Le dévoilement comme ouverture est aussi lié aussi au concept d'entendre comme la possibilité d'ouverture du Dasein.

Ainsi, le monde du Dasein n'est pas un monde qui est constitué par les étants en tant qu'être là devant, mais le Dasein se trouve soi-même dans un monde déjà dévoilé et déjà significatif. Cependant, le monde du Dasein se présente dans des formes différentes ou dans des possibilités différentes. En décrivant la nature de la relation du Dasein avec les étants du genre d'être non-Dasein, nous avons illuminé le monde ambiant d'une manière phénoménologique. En revanche, la relation du Dasein avec des autres Dasein a une nature totalement différente que le rapport du Dasein aux utilisables. En fait, selon Heidegger la relation *mitDasein* exprime une forme différente de l'existence comme *mitSein* ('coexistence'). Cette coexistence doit être comprise en prenant en considération le fait que l'existence désigne ici la sorte d'exister qui est propre au Dasein. Heidegger dit « mais l'étant avec lequel le Dasein en tant qu'être-avec entre en rapport n'a pas le genre d'être de l'outil en usage, il est lui-même Dasein. Cet étant n'est pas ce qui préoccupe, il se tient au contraire dans le souci mutuel. »<sup>59</sup>

Premièrement, la relation avec les autres Daseins s'explique sous le titre de monde quotidien. Le monde quotidien du Dasein se présente comme l'être-avec les autres. Dasein vit dans le monde toujours avec les autres. Il n'y a pas un mode d'existence du Dasein dans lequel il se trouve dans une solitude pure. À savoir que, « l'être seul est un mode déficient de l'être-avec, sa possibilité en est la preuve. »<sup>60</sup> En revanche, l'être-avec n'est pas une relation dans laquelle un Dasein existe d'abord et subséquemment entre dans des relations aux autres Dasein. Au contraire, l'être-avec est une condition fondamentale du Dasein. Dasein n'existe qu'avec les autres. Heidegger nous dit que « l'être au monde du Dasein est constitué dans son essence par l'être-avec, alors l'être-avec ne serait pas une détermination existentielle revenant au Dasein de lui-même, de par son genre d'être, ce ne serait, au contraire, qu'une qualité dont l'apparition éventuelle n'aurait lieu qu'à condition que d'autres viennent à se présenter. L'être avec détermine le Dasein même si aucun autre n'est factivement là-devant et il n'y a personne à percevoir ». <sup>61</sup> Autrement dit, comme une détermination existentielle, être avec n'est pas une 'relation' qui se constitue dans le

<sup>59</sup> M. Heidegger, **Être et Temps**, traduit par François Vezin, Paris, Edition Gallimard, p. 163.

<sup>60</sup> **Ibid**, p. 163.

<sup>61</sup> **Ibid**, p. 162.



temps ordinaire de la vie quotidienne. Or, l'être avec est dans l'essence du Dasein; ou l'être avec n'est pas une relation adventice.

En plus, le monde quotidien n'est pas un monde que le Dasein puisse former à partir de lui-même après que le Dasein s'est déjà formé. Le monde quotidien et l'être-avec sont des structures dans lesquelles le Dasein se trouve ou plutôt qu'il est déjà. Il est vrai que les relations aux autres Dasein qui sont toujours déjà là et qui appartient essentiellement à l'être du Dasein, a une place importante dans l'explication de l'existence des Daseins autres. Au contraire de la relation avec quelque chose là devant dont le rapport au Dasein est contingent, l'être-avec du Dasein avec les autres n'est pas une relation qui arrive au Dasein et le détermine postérieurement, mais une relation qui prédétermine le Dasein dans son essence. Ça veut dire qu'il n'y pas un Dasein vivant dans sa totalité et dans son intériorité, qui commence se mettre en contact avec les autres; les autres existent déjà dans le monde du Dasein comme appartenant à l'être du Dasein. Heidegger dit « l'ouverture à la coexistence avec les autres qui appartient à l'être-avec signifie : dans l'entente de l'être qui caractérise le Dasein se trouve déjà, parce que son être est être-avec, l'entente des autres. Cet entendre, comme l'entendre en général, n'est pas une connaissance grandie à partir d'une reconnaissance, c'est au contraire un genre d'être existentiel original qui rend avant tout possible reconnaissance et connaissance. »<sup>62</sup> On peut aussi dire que la thèse que le Dasein se trouve toujours déjà avec les autres répond au problème de la philosophie de Descartes dans laquelle il est possible de douter l'existence des autres et de penser la vérité ontologique du sujet indépendamment de son être avec les autres. En plus, par sa discussion sur l'être-avec, Heidegger semble refuser une théorie de la reconnaissance comme on la trouve chez Hegel. Dans la philosophie de Hegel, le sujet ne peut avoir conscience de soi que par la médiation de l'autre. Le monde humain présuppose la lutte pour la reconnaissance. Par contre, selon Heidegger relation à l'autre ne précède pas l'ouverture de ce monde. Malgré cette différence signifiante, on peut souligner que pour ces deux philosophes, une relation entre sujets qui se maintient en termes de représentation n'est pas du tout originelle mais ne peut être que postérieure au monde humain.

---

<sup>62</sup> Ibid, p. 166.

### **3.1. Le Conception de l'affectivité dans Être et Temps**

#### **3.1.1. L'affectivité en général**

Qu'est-ce que l'affectivité ? À quelle faculté de l'homme l'affectivité appartient ? Est-ce qu'elle appartient à l'intellect de l'homme ou à l'âme de l'homme ou au corps de l'homme ? Qu'est-ce que l'intellect, l'âme, le corps, et même l'homme ? Premièrement, il faut noter que la définition de l'homme ne se fait pas chez Heidegger comme 'l'animal rational.' En ce point, il va à l'encontre de la philosophie ancienne en même temps qu'à la philosophie médiévale. Heidegger conteste surtout la définition de l'homme faite dans le Moyen Age. Il prétend que la définition qu'Aristote avait donnée de l'homme a été mal comprise par la philosophie médiévale. En revanche, la modernité commence chez Descartes par l'identification du je avec l'intellect humain bien que la définition de l'homme continue à exprimer l'unité du corps et de l'intellect. Cependant, Heidegger critique cette approche pour son essentialisme.

Cependant, on peut définir l'essentialisme en l'examinant sous deux titres : l'essentialisme ontologique et l'essentialisme épistémologique. On peut dire que l'essentialisme ontologique aboutit à une détermination complète d'un étant par un autre, la relation entre l'essence et l'étant est simplement comme la relation entre la chose et son ombre. En revanche, l'essentialisme épistémologique est de faire l'explication d'une chose par une autre chose. Dans ce sens, l'essentialisme de Descartes n'est pas un essentialisme ontologique mais un essentialisme épistémologique parce que la substance a été définie dans le sens de ne pas avoir besoin d'autre chose. Autrement dit, la matière comme une de deux substances n'a besoin de l'esprit pour exister mais on a nécessairement besoin de l'esprit pour entendre la matière. Plus clairement, dans la philosophie cartésienne, la matière n'a rien à dire; elle est totalement passive vis à vis l'entendement qui l'entend dans son processus intérieur sans aucune intervention de la matière. En outre, le rapport entre l'entendement et la matière est conçu comme analogue au rapport entre l'entendement et l'être humain. Donc, une distance abyssale s'ouvre entre l'être humain comme l'unité du corps et de l'âme (y inclus les affections) et sa capacité d'entendre : les éléments de cette unité n'interviennent dans le processus de la

connaissance que comme des choses qui ne sont qu'entendues. Et ça fait partie de l'essentialisme épistémologique.

En revanche, pour Heidegger il n'y pas deux substances; une pour entendre, l'autre pour être entendue; il y a le concept du monde qui signifie par l'ensemble de l'entente de l'être et les étants que cet entente entend. Bref, tous les éléments coexistent simplement. La même stratégie se montre dans la conception heideggérienne de l'être humain: à savoir que, tous les éléments (l'entendement, les affections, le corps et même le monde) de cette unité (l'être humain) coexistent. Dans ce sens, tous ces éléments ont quelques choses à dire pour les autres. D'ailleurs, toutes les structures fondamentales (facticité, disponibilité, possibilité, temporalité) du Dasein sont définies dans le fond d'être au monde : il n'y pas un sujet isolé comme dans la philosophie cartésienne. Autrement dit, il n'y a pas un Dasein pure qui vit dans son intériorité ; le Dasein ne commence pas à s'intéresser au 'monde extérieur' par le moyen de ses facultés, par l'intermédiaire de son intériorité. Au contraire, il y a un Dasein qui existe 'avec' le monde en ayant ses possibilités dans ce monde. Il se révèle en tant qu'être au monde dans et par ces possibilités. C'est pourquoi Heidegger dérive toutes les possibilités du Dasein à partir de l'être au monde. Donc, il y a une unité irréductible entre le Dasein et le monde. Toutes ces discussions seront faites à partir du concept de Dasein dans le chapitre suivant.

L'autre question qui s'importe est la suivante : Quel est le lieu de l'affectivité ? Appartient-il à l'intellect, l'âme ou le corps? La réponse de cette question est importante car elle montera la manière dont Heidegger transforme la tradition qui a thématiqué l'affectivité et servira à préciser sa propre définition de l'affectivité. Par exemple, dans la philosophie ancienne, le lieu de l'affectivité était le cœur; et l'intellect était le lieu de la connaissance. Donc, l'affectivité était considérée en dehors de l'activité de la penser et de l'activité de l'entente du sens de l'être. Dans ce cadre, l'affectivité était pensée comme quelque chose qui a la possibilité de déranger la pensée et qui doit être surpassée ou suspendue. Elle ne fait pas partie de l'activité de penser, elle n'en contribue rien. Or, la conception heideggérienne de l'affectivité s'éloigne de cette conception antique. Selon lui, la question concernant le lieu de l'affectivité n'est pas tellement pertinente car assigner un lieu à l'affectivité de l'homme entre ses autres facultés impliquerait que l'homme ait une essence et que l'on peut analyser ses facultés à partir de cette essence déterminée). Et nous savons

que la philosophie de Heidegger n'est pas essentialiste, du moins dans le sens de l'essentialisme de la philosophie moderne. Cependant, il faut dire que l'anti-essentialisme de Heidegger n'est pas un anti-essentialisme radical parce que ce que Heidegger oppose n'est pas le concept de l'essence en tant que tel mais seulement une manière de comprendre ce terme. Plus clairement, pour Heidegger l'essence n'est pas un concept à partir duquel l'existence peut être entendue; au contraire, l'essence du Dasein peut être déterminée par son existence.<sup>63</sup> Surtout l'homme comme Dasein n'a pas une essence prédéterminée mais son existence a une primauté sur son essence et son essence peut être conçue à partir de son existence.<sup>64</sup> Donc, on peut dire que dans la philosophie de Heidegger, la question du lieu de l'affectivité n'est pas aussi importante que celle de la source et fonction de l'affectivité. En effet, on ne peut pas déterminer le lieu de l'affectivité en le logeant dans une faculté de l'homme; et il est légitime de dire que le lieu de l'affectivité est l'existence même du Dasein.

Que veut dire existence ? L'existence est le genre d'exister propre au Dasein: le Dasein a une forme différente des choses qui ne sont pas Dasein, dans le sens que le Dasein existe et les autres 'sont' seulement. Plus clairement, le Dasein existe à dessein de soi-même, de possibilités les plus propres au soi-même. L'existentialité du Dasein implique le concept de l'extase (être hors de soi) et le concept de la projection (être avance sur soi). Dans ce sens, la question de l'existentialité se lie au concept du souci dont l'analyse va être faite dans la partie suivante. Heidegger dit « se projeter sur l'à dessein de soi-même implique l'avenir et c'est là un caractère qui tient à l'essence de l'existentialité ».<sup>65</sup> Donc, l'existentialité est un concept concernant les possibilités propres au Dasein. De cette manière, l'existentialité est quelque chose concernant l'être du Dasein; et l'être du Dasein est le souci qui est défini comme 'être en avance sur soi tout en étant déjà au monde'.<sup>66</sup> L'affectivité a un sens existentiel dans la philosophie de Heidegger. Dans ce sens, l'affectivité n'appartient pas à une faculté du Dasein mais elle appartient à l'être même du Dasein et à l'existence du Dasein.

---

<sup>63</sup> M. Heidegger, **Être et Temps**, traduit par François Vezin, Paris, Edition Gallimard, p. 38.

<sup>64</sup> **Ibid**, p. 73.

<sup>65</sup> **Ibid**, p. 388.

<sup>66</sup> **Ibid**, p. 241.

### 3.1.2. Les sources de l'affectivité

Après avoir entendu ce qui importe dans la philosophie de Heidegger n'est pas le lieu de l'affectivité mais la source et la fonction de l'affectivité ; on peut essayer d'expliquer ces questions. Au début, il faut dire que dans la philosophie de Heidegger la source de l'affectivité n'est pas recherchée dans un sujet là devant qui peut être défini comme dans son et à partir de son intériorité. Autrement dit, la constitution de l'affectivité ne peut pas être analysée à partir d'un sujet fermé à soi-même, elle se donne à comprendre d'une manière phénoménologique en prenant le point de départ de la totalité du Dasein, de son être et de son monde. Comme toutes les existentiels qui appartiennent au Dasein, l'affectivité doit être expliquée en se référant à la totalité de l'être, de l'homme et du monde.

En plus, le sens de l'affectivité concerne tous les éléments de cette totalité. Premièrement, la constitution fondamentale de l'affectivité est liée au concept de 'l'être au monde' (*in der Welt Sein*). C'est-à-dire, l'affectivité ne s'explique pas à partir d'un Dasein pure mais se rapporte à un Dasein en tant qu'être au monde. Elle concerne surtout la structure de l'« être au » de « l'être au monde ». Heidegger étudie la question de l'affectivité dans le chapitre intitulé '*l'être au en tant que telle*'. Dans toutes ces formes telles que le monde ambiant, le monde quotidien, etc., ce qu'il s'agissait dans la question du monde était la significativité. On peut dire que l'affectivité dans sa connexion à « l'être au », a une primauté sur la significativité. Cependant, cette primauté est une primauté temporelle parce que tous les concepts, en tant que les éléments d'une totalité, ont besoin des autres éléments pour être expliqués. Plus clairement, comme un genre d'ouverture, l'entendre se présente dans l'affectivité. L'affectivité est le fondement dans lequel l'entendre se pose. D'autre part, il faut savoir que 'l'être-au' veut dire en même temps là-être et qui n'est que 'Da-sein'.<sup>67</sup> Donc, l'être-au, est en même temps le Dasein. Le Dasein en tant que Da-sein implique que l'être est l'existence du Dasein et que le Dasein est défini à partir de l'être; ou qu'il y a une unité indivisible entre l'être et le Dasein. Il n'y pas l'être-au sans l'existence du Dasein. Cependant, l'être-au est la constitution fondamentale du Dasein et cette structure peut être entendue à partir du Dasein lui-même. Donc, l'être-au est le caractère le plus propre du Dasein. Cependant, il ne faut pas entendre le concept de 'l'être-au' comme le chez soi de Dasein (comme si le Dasein vivait chez soi, et par l'arrivée de l'entendre et affectivité, il est sorti hors de chez soi) ;

<sup>67</sup> Ibid, p. 176.

parce que toutes les constituants existentiels du Dasein (comme disponibilité, entendre, dévalent) appartiennent à l'être au monde. Si nous considérons que les concepts de la disponibilité et l'entendre (comme une forme de la projection) constituent l'existence temporel et extatique du Dasein, on peut dire que l'être-au implique que le Dasein est dans l'étrangeté; l'existence le plus propre de cet étant est en même temps dans cette étrangeté.

Il existe en tant qu'être étrange et cette étrangeté (*unheimlichkeit*) est le sens de son existence. Pour une meilleure explication de ce problème il faut toucher à la question de la temporalité qui va être étudié dans le chapitre suivant intitulé '*le souci comme l'être du Dasein*'. Mais simplement, il s'agit du concept de l'extase et de la situation d'être hors de soi. Heidegger dit « cet étant comporte en son être le plus propre le caractère de l'exteriorité. L'expression 'là' suggère cette essential ouverture. »<sup>68</sup> Donc, l'existence du Dasein dans une exteriorité de soi-même veut dire en même temps l'ouverture du Dasein dans laquelle les possibilités les plus propres du Dasein se montrent comme disponibilité, affectivité et entendre.

La première constitution de l'être-au est la disponibilité (*befindlichkeit*) qui veut dire « ce que nous dénotons *ontologiquement* sous le terme technique de disponibilité est du point de vue *ontique* on ne peut plus connu et on ne peut plus quotidien : la disposition, l'état d'humeur. »<sup>69</sup> Il semble que la cause de l'affection de l'humeur (*Gestimmtsein*) réside dans une situation dans laquelle le Dasein en tant que Da-sein est délimité. Il se trouve soi-même dans un lieu étrange et extérieur par lequel il est délimité mais cette délimitation n'est pas totalement extérieure au Dasein. Dans celle-ci le Dasein ne continue pas d'exister dans son interiorité pure ; en effet, il n'y pas une interiorité pure chez le Dasein. Au contraire, le Dasein devient Dasein dans cette délimitation. Elle constitue aussi la possibilité d'ouverture de Dasein. Toutes les possibilités du Dasein s'ouvrent dans cette délimitation. Il n'y a pas de disposition sans cette délimitation. Elle l'accompagne. Il s'agit ici de la disposition de l'humeur. La disposition de l'humeur est la confrontation préalable du Dasein avec le monde. Donc, le Dasein n'est pas un étant dont la rencontre préalable avec le monde est fondée sur une connaissance théorique; mais un étant qui rencontre le monde préalablement dans l'affectivité. Heidegger nous dit : « mais de là à dire que, ontologiquement, l'humeur est un genre d'être original du Dasein dans lequel il

---

<sup>68</sup> *Ibid*, p. 176.

<sup>69</sup> *Ibid*, p. 178.

est découvert à lui-même avant tout connaître et tout vouloir et bien au delà d'une portée de détection, c'est ce qu'on ne saurait se permettre. »<sup>70</sup> Bien que l'état de l'humeur appartienne à la disposibilité, elle constitue en même temps la première ouverture du Dasein au monde à partir du quel entendre et connaissance sont possibles.

Maintenant, nous allons nous focaliser sur la nature de la disposition comme celle-ci est le concept général des affections. D'où elle vient et à quoi elle appartient ? Est-ce que les dispositions appartiennent au Dasein ou au monde ? Les dispositions n'appartiennent ni au Dasein ni au monde mais elles sont au Dasein en tant que Da-sein, c'est-à-dire, en tant que être-au monde. Par exemple, les dispositions n'appartiennent pas à l'activité du penser car elles ne peuvent pas s'expliquer dans l'immanence pure du Dasein. Et il n'y pas de tel Dasein. Heidegger dit que « l'être-disposé ne se rapporte pas d'emblée à un état de l'âme, il n'est pas lui-même un état intérieur qui en viendrait inexplicablement à s'extérioriser et déteindre sur les choses et les personnes. »<sup>71</sup> Donc, les dispositions et les affections ne peuvent être entendues à partir de l'intériorité du Dasein parce que ces notions ne peuvent pas s'appliquer à un sujet là devant. Les dispositions et les affections ne s'expliquent pas par le biais de la connaissance théorique parce que, premièrement, le Dasein n'est pas un être là devant. Et deuxièmement, les dispositions et les affections sont découvertes avant la connaissance. En plus, la possibilité de connaître réside dans l'ouverture au monde et à soi-même, qui est constitué par l'affectivité, par la situation d'être disposé.

Ici on peut parler de la peur comme une forme de disposibilité, pour améliorer notre explication sur la définition de la disposition et de l'affection. L'explication de la peur offrira une compréhension plus claire sur les dispositions que l'affection de l'humeur parce que l'humeur peut plus clairement montrer la spontanéité ou l'immédiateté des dispositions. À savoir que, dans la philosophie de Heidegger les affections sont entendues sans la médiation de l'intellect. Par exemple, l'humeur ne se pose pas comme une affection qui advient après le jugement de l'intellect qui vise une condition comme inacceptable. C'est-à-dire, l'éveil de l'humeur ne présuppose pas qu'un jugement soit fait. Par contre, l'humeur comme disposition est une activité humaine qui se pose avant l'activité de la connaissance. Mais dans l'explication de la

---

<sup>70</sup> **Ibid**, p. 180.

<sup>71</sup> **Ibid**, p. 181.

peur, la spontanéité des dispositions se montre plus explicitement. Heidegger dit de la peur que dans celle-ci il ne s'agit pas d'« un mal à venir qui est d'abord constaté pour être ensuite redouté.... Mais ce n'est pas non plus l'avoir-peur qui commence par constater ce qui se rapproche, au contraire il le dévoile tout de suite en sa redoutabilité.»<sup>72</sup> Ce n'est pas l'intellect qui constate et montre le redoutable mais le redoutable se présente dans la disposition de la peur sans la médiation de l'intellect. Cependant, la peur ne peut pas être conçue comme quelque chose qui appartient seulement à l'homme dans son intériorité. Au contraire, la peur comme une forme de disposition exprime le dévoilement de l'être et des étants. En plus, les dispositions constituent le seul lien véritable entre le Dasein, l'être et les étants. Donc, les dispositions constituent la connaissance primaire du Dasein sur l'être et les étants. De plus, les dispositions constituent aussi la connaissance primaire du Dasein sur soi-même. Ce point est extrêmement important parce que la possibilité de la connaissance de soi-même du Dasein est liée aux dispositions. Et si la constitution fondamentale des dispositions comme un mode d'être au monde est prise en considération, on peut dire que Dasein s'entend soi-même toujours en tant qu'être au monde, ou à partir du monde.

Au contraire, ce que l'on voit dans la philosophie de Descartes est totalement différent de ce qu'il s'agit chez Heidegger; car chez Descartes, une connaissance certaine et propre sur l'homme ne peut être obtenue que par l'abstraction totale de l'homme de tous les étants et de toutes les facultés de l'homme à l'exception de l'intellect. Cependant, dans la philosophie de Heidegger, la découverte du Dasein n'est possible que par rapport aux dispositions et à l'être au monde. Cela implique que la découverte du Dasein n'est possible que par rapport aux étants au sein du monde. Dans une telle conception de la connaissance de soi et des étants, il n'y a pas de besoin d'une médiation entre le sujet qui sait et l'objet du savoir. Par contre, Heidegger propose une relation immédiate entre l'être et la connaissance. Cette relation ne s'accomplit pas par une catégorie de l'intellect comme chez Kant, mais est un « rapport » qui dépasse l'homme et aussi l'être, et appartient à la fois à l'un et l'autre en même temps.

Pour une explication profonde et exacte de la question de la connaissance dans la philosophie de Heidegger, il est important de visiter le concept d'entendre comme

---

<sup>72</sup> *Ibid*, p. 185.



une forme essentielle de la disposibilité. La disposibilité appartient à 'l'être-au' de l'être au monde. L'entendre n'est pas une activité qui appartient à l'intellect de l'homme isolé comme dans la philosophie de Descartes. De même, il n'appartient pas à l'homme visé comme une totalité fermée parce que l'homme défini comme une entité fermée à soi-même n'existe pas. Par contre, l'homme se donne comme Dasein et se définit comme Da-sein, ou par référence à 'l'être au' de l'être au monde. Et donc, l'entendre appartient à Dasein en tant que Da-sein. Heidegger nous dit que « la disposibilité est *une* des structures existentielles dans lesquelles se tient l'être du 'là'. L'*entendre* constitue cet être d'une manière co-originale avec la disposibilité. « La disposibilité a chaque fois son entente quand bien même elle la refoule. »<sup>73</sup> Comme une forme de la disposibilité entendre est ce qui constitue l'être à partir de 'là' ou 'au' de l'être-au. Ce qui veut à nouveau dire qu'il n'y a une conception de l'être qu'avec la coappartenance du là et l'entendre si on prend en considération que ni le là ni l'entendre ont une existence autonome dans une unicité fermée. Mais, comment est-il possible de fonder l'entendre sur la disposibilité et disposition ? Est-ce que la disposition contient son entendre dans soi-même ? Et comment ?

Pour expliquer la relation entre les dispositions et l'entendre, il faut analyser les structures d'«à dessein de quelque chose», 'projection' et 'possibilité'. Heidegger souligne : « dans l'à dessein de quelque chose se découvre l'être au monde existant en tant que tel, l'ouverture qui a été dénommée entendre. À entendre l'à dessein de quelque chose se découvre simultanément la significativité qui y prend base. »<sup>74</sup> Mais, pourquoi le Dasein a-t-il la tendance d'exister 'à dessein de' quelque chose ? Nous pensons que ce concept doit s'expliquer par référence au concept de la disposition. Si on retourne à la constitution fondamentale de ce concept, être disposé implique que le Dasein se trouve là, dans un lieu étrange, bien que l'existence du Dasein est lié à ce 'là'. Dans ce lieu étrange Dasein se trouve toujours au loin de soi-même. D'autre part, l'existence signifie cet éloignement; dans son être loin il n'y a pas de moment où le Dasein reste fermé dans soi-même. Que le Dasein n'est pas chez soi le distingue d'un étant qui a le caractère de l'être là-devant. Les dispositions expriment cet écart entre le Dasein qui ne se ferme jamais dans son intériorité et l'être-au car ceux-ci se constituent à partir d'elles. Nous pensons que l'existence extatique du Dasein, le fait qu'il ne coïncide jamais avec soi-même, son éloignement

---

<sup>73</sup> **Ibid**, p. 187.

<sup>74</sup> **Ibid**, p. 188.

ou son ouverture crée une tension dans le Dasein. On peut dire qu'elle constitue la cause fondamentale des dispositions. Cependant, les dispositions constituent l'ouverture originelle du monde et du Dasein parce que « indisposé, le Dasein devient aveugle à l'égard de lui-même. »<sup>75</sup> Donc, les dispositions et l'entendre se lient à l'être-au monde, et sont constitués à partir d'être au monde. C'est pourquoi Heidegger dit « Entendre est inséparable de vibrer. »<sup>76</sup>

Le concept d'entendre toujours contient une médiation, ça veut dire, l'activité de l'entendre n'est pas un acte immédiat qui se révèle tout de suite. Il y a toujours une distance entre ce qui existe (dans le sens ontique) et la connaissance de ce qui existe. C'est pourquoi dans toute l'histoire de la philosophie, il y a une recherche pour trouver un moyen légitime pour assurer la certitude de l'accord entre ce qui existe et la connaissance sur cet existant. D'autre part, dans les pages antécédents il est montré que Heidegger propose une toute autre conception de connaissance qui nie cette théorie de la vérité basée sur l'adéquation. Il me semble que Heidegger, au lieu de travailler pour surmonter cette tension entre le sujet et l'objet, essaye de faire cette tension même la source fondamentale de l'entendre dans une toute autre forme. C'est-à-dire, le sujet et l'objet deviennent la même chose : le Dasein projette sur les possibilités propres à lui-même. Autrement dit, il n'y pas deux entités comme le sujet et l'objet ; au lieu de cette dualité, Heidegger propose une relation 'déjà construite' entre le sujet et objet ; en effet, la relation 'déjà construite' signifie l'absence du sujet et de l'objet. Il y a seulement le concept du Dasein comme l'unité du sujet et de l'objet. Mais la temporalité déchire le Dasein entre le présent (le sujet) et l'avenir (l'objet). Plus clairement, s'il est légitime de faire une séparation entre le Dasein et ses possibilités ; le Dasein peut être entendu comme le sujet et ses possibilités comme l'objet ; et le Dasein peut être pensé comme appartenant à l'extase présent du temps et ses possibilités comme appartenant l'extase future du temps. Donc, le Dasein s'éloigne à soi-même par la temporalité. Dans ce sens, l'entendre lie à être au loin de soi-même bien que cet entendre constitue l'existence du Dasein. Dans ce sens, l'existence du Dasein veut dire être au loin de soi-même, c'est le sens de l'existence. L'entendre constitue l'existence du Dasein parce que l'entendre exprime la distance de l'homme sur soi-même, paradoxalement, cette distance constitue l'homme ou le Dasein dans la terminologie de Heidegger.

---

<sup>75</sup> **Ibid**, p. 181.

<sup>76</sup> **Ibid**, p. 187.

L'affection de l'humeur peut être un bon exemple pour une meilleure explication du concept de la distance. Heidegger dit que « disponibilité et entendre sont des existentiels qui caractérisent l'ouverture originale de l'être au monde. De la manière dont il est disposé, le Dasein 'voit' des possibilités à partir desquelles il est. En détectant par projection de telles possibilités, il est chaque fois déjà d'humeur à... »<sup>77</sup> L'humeur montre que le Dasein projette les possibilités qu'il n'est pas, il est avant de soi-même, mais il n'y pas une soi sans la totalité d'« avant de soi-même ». La fonction de l'humeur n'est pas seulement de montrer ces possibilités, elle est aussi constitutive de ces possibilités. Dans l'affection le Dasein 'entend' les possibilités propres à soi-même. Cette constitution du Dasein peut être examinée dans le concept d'« à dessein de quelque chose ». Autrement dit, le Dasein est toujours à dessein de quelque chose, quelque possibilité mais ces possibilités ne sont pas extérieures au Dasein, elles lui sont propres. Heidegger dit « tout ceci pour dire que le Dasein est être-possible livré à lui-même, il est de fond en comble possibilité sur sa lancée. »<sup>78</sup> Donc, on peut dire que les affections basées sur l'être disposé, montrent, offrent quelques possibilités qui constituent l'ouverture du Dasein au monde et au soi-même.

L'ouverture des possibilités au Dasein nous emmène au concept de la projection qui accompagne l'activité de l'entendre d'une manière essentielle parce que, comme l'entendre l'ouverture du Dasein contient toujours une projection sur les possibilités. En fait, même ce qu'il s'agit dans l'entendre, ce qui est entendu par lui, se lie à l'existence extatique du Dasein. L'unité de l'existence extatique du Dasein s'explique par le souci. Dans le chapitre prochain je vais étudier le concept du souci comme une expression de l'unité de tous les constituants fondamentaux du Dasein.

### 3.1.3 Le souci comme l'être du Dasein

Quel rapport le souci entretient-il avec l'affectivité ? Après avoir déterminé la place du concept du souci dans la philosophie heideggérienne, nous allons considérer les concepts fondamentaux de la philosophie à partir du souci. Dans la philosophie de Heidegger le souci est décrit comme un concept qui assemble toutes les existentiels qui appartiennent à l'être du Dasein. Le concept du souci constitue la totalité du Dasein. Dans ce sens-là, le souci est défini comme l'être du Dasein.

---

<sup>77</sup> *Ibid*, p. 193.

<sup>78</sup> *Ibid*, p. 189.

Qu'est-ce que le souci ? Est-ce qu'il est une sorte d'affection ? Quelle affaire a-t-il à l'affectivité ?

Dans *Être et Temps*, le concept du souci sert à exprimer la totalité de toute la structure de l'être du Dasein et le souci est la mode d'existence du Dasein. On va d'abord définir le souci et après on va essayer de l'interpréter. Heidegger dit « Mais l'être tendu vers le pouvoir-être le plus propre, cela veut dire ontologiquement : le Dasein est pour lui-même dans son être chaque fois déjà en avance. Le Dasein est toujours déjà 'au delà de soi'... nous la saisissons sous le nom d'être-en-avance-sur-soi du Dasein. »<sup>79</sup> Et « pour saisir plus complètement, l'être-en-avance-sur-soi veut dire être-en-avance-sur-soi-tout-en-étant-déjà-au-monde. »<sup>80</sup> Les concepts qui sont contenus dans cette définition sont authenticité (être le plus propre), la projection (comme le se projeter du Dasein au future), l'être déjà au monde. L'explication de ces concepts nécessite une étude de la totalité des concepts fondamentaux qui constituent la philosophie de Heidegger.

Premièrement, on va commencer par l'explicitation du moment de 'déjà au monde' car celui-ci va nous aider à répondre à la question de la relation entre le souci et la disponibilité. Ce moment du souci appartient à l'extase du présent du temps. Nous avons vu que la disponibilité provient de l'être au monde où se révèle l'être jeté du Dasein comme un existentiel. De plus, l'être jeté découvre le Dasein dans une étrangeté. Heidegger dit que l'« être jeté cela veut dire existentiellement : se sentir de telle ou telle manière. La disponibilité se fonde par conséquent sur l'être jeté. »<sup>81</sup> L'étrangeté découvre le Dasein dans la disposition de l'humeur qui le met en relief en tant qu'étant hors de chez soi. D'autre part, la situation de ne pas être chez soi peut s'entendre dans deux sens : D'abord, ne pas être chez soi en tant qu'être au monde. La spatialité du Dasein n'est jamais n'est jamais un espace objective, sans significativité. Deuxièmement, ne pas être chez soi au sens de se trouver dans l'extase présent du temps. Le sujet de la temporalité se donne en trois extases : l'avoir été (l'extase du passé), le présent (l'extase du présent) et l'avoir à être (l'extase du future). Heidegger dit « mettre devant l'étant jeté que l'on est soi-même ne procure pas d'avoir été mais c'est l'extase de l'été qui seul permet de se trouver à

---

<sup>79</sup> **Ibid**, p. 241.

<sup>80</sup> **Ibid**, p. 241.

<sup>81</sup> **Ibid**, p. 401.

la manière de se sentir. Si l'entendre se fonde en priorité sur l'avenir, la disponibilité, elle, se temporalise primordialement dans l'être été ».<sup>82</sup>

Mais on doit d'abord considérer le souci avant d'expliquer la temporalité car celle-ci dépend du souci. La situation d'«être avance sur soi» se donne comme le deuxième élément du souci. Si le premier élément du souci, l'être déjà au, est accepté comme concernant 'le présent' du Dasein ; le deuxième est évalué comme 'l'avenir' du Dasein. En plus, l'entendre comme une des possibilités de l'ouverture du Dasein appartient au deuxième moment du souci, l'être en avance sur soi. Mais cette prétention n'est pas tellement facile à comprendre car l'entendre comme un résultat de la projection en avant, se révèle dans la situation d'être disposé dans une disposition. Donc, l'entendre a sa base dans la disponibilité. Dans ce sens, on peut dire que le Dasein a une existence dans laquelle le passé, le présent et l'avenir constituent une unité compacte. Autrement dit, l'existence du Dasein est dispersée dans toutes les extases du temps. Cette constitution fondamentale du Dasein se montre plus explicitement dans le concept du souci qui exprime et maintient ensemble cette unité extatique. C'est parce que la structure du souci est définie comme 'l'être du Dasein'. En revanche, s'il est impossible de situer le Dasein dans une unique extase du temps ; a-t-on le droit de poser la question qu'est-ce que le Dasein ? Si non, de quelle manière pouvons-nous parler de celui-ci ?

La réponse à cette question réside dans l'investigation du concept de l'authenticité, ou de l'existence propre. La situation de ne pas être chez soi, de se trouver toujours dans une étrangeté et d'être toujours en avance sur soi met l'ipséité du Dasein en danger. D'autre part, ce problème ne peut pas être résolu si on entend par l'ipséité l'essence du Dasein. Car dans la philosophie de Heidegger, l'existence du Dasein a une primauté sur son essence. C'est-à-dire, dans la mesure où le Dasein existe, il peut être entendu à partir de son être au monde. Comme nous avons déjà souligné, il ne s'agit pas chez Heidegger une philosophie qui prend son point de départ du sujet mais de l'être. Cependant, si le Dasein est défini comme un étant qui est au-delà de soi, transcendant à soi-même, en avance sur soi ; la possibilité de lui trouver une essence devient une tâche impossible. Alors, qu'est-ce que le 'soi' ? En effet, il n'y a pas une réponse exacte à cette question. On peut tout généralement dire que dans sa factivité et dans sa projection, le soi de Dasein se révèle soi-même dans

---

<sup>82</sup> **Ibid**, p. 401-402.

les possibilités propres au Dasein. Le Dasein a plusieurs possibilités, mais il me semble qu'une entre elles, notamment la mort est la plus importante parce qu'elle est nouée avec les problématiques de finitude, entièreté et authenticité. Après cette brève introduction à la question du souci, je procéderai à discuter la question de la temporalité à partir du concept du souci. Suivant la discussion de la temporalité, je retournerai aux questions qui se posent dans le cadre du souci. Comment l'être déjà au, la projection et l'authenticité sont elles constituées?

#### **3.1.4. La temporalité**

Dans la philosophie de Heidegger une définition du temps n'est possible que dans une analyse phénoménologique. Autrement dit, le temps dans son originalité ne se fait pas l'objet d'une connaissance théorique, mais se donne seulement à une expérience phénoménologique. Cela veut dire que l'on peut décrire le temps primordial à partir du soi-même, du Dasein lui-même. Dans ce sens, le temps ne se résout pas à une succession des moments là-devants. Le temps qui se dénouerait aux moments exacts, limités et définis ne serait que le sujet de la connaissance théorique. Par contre, nous avons déjà vu qu'une telle sorte de connaissance n'est pas utile ou légitime pour une compréhension philosophique du Dasein. De par son insistance d'exclure le temps

objectif des sciences théoriques, de la question phénoménologique du temps, il est assez claire que Heidegger refuse de penser la question du temps dans le cadre de la science et préfère de l'aborder dans le cadre de l'être du Dasein. Le sens du temps se constitue qu'à partir du Dasein. Heidegger affirme ce point quand il écrit : « l'unité original de la structure du souci réside dans la temporalité ».<sup>83</sup> Mais alors, qu'est-ce que la temporalité, si elle n'est pas justement la succession des moments ?

Selon Heidegger la temporalité est une question philosophique qui ne peut s'expliquer qu'à partir du Dasein. Sans doute de ce point de vue phénoménologique, la valeur philosophique d'un sujet quelconque dépendrait de son rapport au Dasein. S'il n'y a aucune connexion entre ce qu'il s'agit et le Dasein, s'il n'appartient pas de quelque manière déjà au Dasein, il n'aurait pas de sens. Dasein ne peut entendre quelque chose d'une manière philosophique que si elle appartient à son soi-même. C'est-à-dire, le Dasein n'entend que soi-même, et celui-ci est la mesure de son être

---

<sup>83</sup> *Ibid*, p. 387

philosophique. C'est pourquoi, la question de la temporalité appartient au Dasein ; le Dasein est un étant temporel car il n'entend soi-même que dans le temps (même l'entendre, comme appartenant à l'extase future du temps, se fonde sur la temporalité). Cependant, la définition et le sens de la temporalité résident dans le concept du souci dont l'appartenance au Dasein est plus explicite. Le souci a été défini comme être en avance sur soi étant déjà au monde. L'horizon du temps se révèle dans cette constitution. Le passé, le présent et l'avenir se montrent comme les moments constitutifs du souci. L'existence du temps dépend du Dasein dont l'être a été défini comme le souci. Les deux éléments fondamentaux du souci étaient « l'être déjà au monde » et « l'avance sur soi ». L'être déjà au monde a fait voir l'être jeté comme une constitution fondamentale du Dasein; et l'être jeté est défini dans le cadre de se trouver dans un entourage où le Dasein se sent étrange (il n'est pas chez soi). Il faut ajouter que l'étrangeté résulte de la dispersion du Dasein dans les possibilités qui ne sont pas créées par lui.

Alors, où le Dasein peut-il être chez soi? Dans un sens on peut dire que la maison du Dasein est le temps dans le sens où le Dasein agit toujours dans toutes ses activités à dessein de quelque chose ou pour quelque chose à venir. Autrement dit, le Dasein tente de construire chez soi dans l'avenir qui est le moment privilégié constitutif du temps dans la philosophie de Heidegger. Heidegger dit « la temporalité est essentiellement extatique. La temporalité se temporalise originalement à partir de l'avenir. Le temps original est fini. »<sup>84</sup> Remarquons que le concept de 'chez soi' signifie l'entièreté du Dasein; en tant qu'un étant jeté le Dasein est dispersé dans des possibilités. Il existe à dessein d'une entièreté possible; et le thème de l'entièreté est lié aux problèmes de l'authenticité et de la disponibilité qui seront expliqués dans les pages qui suivent.

En revanche, l'avenir est-il totalement accidentel ou contingent ? La question est importante parce que si le Dasein n'avait aucune possibilité de former son avenir, celui-ci n'aurait pas de sens pour lui et le Dasein ne chercherait pas d'être chez soi. Plus clairement, les possibilités sur lesquelles le Dasein se projette, ne sont pas des possibilités occasionnelles mais elles sont des possibilités appartenant au Dasein. Par exemple, le Dasein ne peut pas se projeter à la possibilité de voler car celle-ci n'appartient au Dasein ni comme une possibilité authentique ni comme une

---

<sup>84</sup> **Ibid**, p. 391.

possibilité inauthentique. Bien que tout l'existence du Dasein soit une transcendance, comme un étant toujours au-delà de soi, en tant que l'extase de la projection l'avenir n'est jamais une transcendance absolue dans son rapport au Dasein. Par contre, bien qu'il soit en avance sur soi et au-delà de soi, l'avance du Dasein toujours résulte de son avoir été, de son avant, de son passé. Autrement dit, ce n'est pas une transcendance absolue. Mais, il faut dire que le passé ne doit pas être entendu comme le fondement ou l'essence de l'avenir. En ce sens, les différents moments du temps doivent être vus au même niveau. En effet, toutes les extases du temps doivent être entendues à partir de l'être du Dasein. Plus clairement, les trois extases du temps appartiennent au Dasein parce que toutes les trois sont fondées sur le souci et dérivées du souci qui est l'être même du Dasein. D'une manière fondamentale, la question de la temporalité ne peut pas être expliquée sans prendre en compte la question de l'authenticité.

Il faut prendre en considération un autre problème qui concerne la relation entre le Dasein et sa temporalité. Est-ce que la temporalité du Dasein se fonde sur le sentiment subjectif du temps ? S'il n'était qu'un sentiment subjectif, le temps aurait une place indépendante et perdrait son lien avec l'être, son effectivité sur l'être. Il ne serait qu'un épiphénomène ou un ombre. Par contre, Heidegger propose un temps qui est effectif et qui a une vérité. Autrement dit, le Dasein ne fait pas l'expérience du temps dans une temporalisation vide et il ne se représente pas le temps comme un objet théorique. A savoir que, la temporalité du temps se révèle toujours dans l'acte de la projection qui n'est pas une projection vide. Au contraire, c'est une projection qui se montre toujours comme une projection des possibilités. Le Dasein ne se projette pas dans le vide, il se projette sur les possibilités. En plus, si la projection est vue comme le fondement du temps, on peut dire que la question de la temporalité s'entend par référence à l'être. Et si ces possibilités appartiennent au Dasein, il nous faut insister encore une fois sur le fait que chez Heidegger la question de la temporalité s'attache aux possibilités du Dasein. Et cela implique que la question de la temporalité ne peut s'expliquer qu'en prenant en considération le problème de l'authenticité. En suivant ce chemin, il me semble que les trois éléments essentiels du souci peuvent être rassemblés et expliqués sous le concept de l'authenticité parce que les deux autres éléments du souci (l'être déjà au monde et l'être en avance sur soi) se fondent sur la question de 'qui est le Dasein?' Comme on a déjà dit, les extases du temps ne sont pas extérieures au Dasein. Autrement dit, le Dasein



rencontre les événements et les possibilités qui appartiennent à lui. L'être au monde et l'être en avance sur soi caractérisent le Dasein. S'il y a quelque chose comme le temps, c'est pour la raison que le Dasein est temporel dans son essence. Dans ce sens, il me semble que l'exposition du concept de l'authenticité va aider à une explication des concepts fondamentaux du Dasein ; c'est-à-dire, de l'analytique existentiel du Dasein.

### 3.1.5. L'authenticité

Que veut dire l'authenticité ? Quel est le sens d'être proprement ? Propre à quoi ? Etre propre à soi-même ? Est-ce qu'il y a 'l'être impropre' ? Ou est-ce qu'il est possible pour Dasein d'exister improprement ? Au commencement, il est utile de savoir que c'est un problème difficile parce que la philosophie de Heidegger est une philosophie qui n'est pas essentialiste. C'est-à-dire, il n'y pas d'essence exacte pour le Dasein. Il est impossible de définir une essence pour le Dasein parce que il n'est pas une être là- devant; ça veut dire que le Dasein ne peut pas être défini et délimité dans son entièreté parce qu'il n'est pas, et il est toujours hors de soi et transcendant ; il existe seulement. C'est pourquoi il est temporel par essence. Cette approche rend difficile de donner une réponse à la question de l'être propre. S'il est impossible de déterminer l'essence du Dasein, ne doit on pas accepter toutes les possibilités du Dasein comme propre ? Oui et non. Premièrement, dans la philosophie de Heidegger tous les concepts se posent dans une dialectique. Mais il faut comprendre ce terme dans un sens très spécifique: tous les concepts de sa philosophie constitue une totalité et dans cette totalité il n'y pas relation de détermination entre les concepts mais il y a une relation de co-détermination. Ça veut dire que l'existence impropre se révèle comme une forme de l'existence propre et vice-versa. Dans ce sens, il est possible de déterminer l'être propre et impropre mais ce qui importe n'est pas de les déterminer. Ce qui importe est la possibilité d'unir l'être propre et impropre sous un seul concept. Il me semble qu'il est possible de les unir sous le concept de l'authenticité. Dans ce sens-là, le concept de l'authenticité peut être employé pour désigner l'unité de l'être propre et l'être impropre.

Est-ce que j'existe proprement? On ne peut pas le savoir parce que comme dans le cas de 'l'être propre et l'être impropre', l'acte du savoir aussi existe avec le non savoir dans une dialectique. Suivant cette thèse, nous allons commencer à expliquer des constitutions fondamentales de l'être du Dasein. Notre question sur la

possibilité de savoir ou non savoir d'une existence propre se rapporte à un concept intéressant d'*Être et Temps*, le concept d'être en faute, qui caractérise la conscience morale. Selon Heidegger « l'être en faute ne résulte pas d'abord d'une faute commise, c'est au contraire celle-ci qui ne devient possible que 'sur la base' d'un être en faute original. »<sup>85</sup> Cette assertion implique que dans sa base original le Dasein manque de la connaissance sur son existence propre; parce qu'il est originalement en faute, il est originalement dans l'être impropre. Mais paradoxalement, être en faute c'est la condition préalable de l'être propre.

Qui accuse le Dasein par l'être en faute ? Ce qui accuse le Dasein par être en faute est la conscience morale. Selon Heidegger « l'appel de la conscience morale a le caractère de l'interpellation adressée au Dasein sur son pouvoir être soi-même le plus propre et cela de la manière qui en appelle à son être en faute le plus propre. »<sup>86</sup> Plus clairement, « De quoi est-il parlé dans l'appel de la conscience morale, autrement dit sur quoi porte l'interpellation ? Manifestement du Dasein lui-même. »<sup>87</sup> Le Dasein est interpellé par la conscience morale concernant son authenticité, il s'agit ici de la question si ou non le Dasein se projette à ses possibilités plus propres. Dans ce sens, bien que la conscience morale se révèle comme une mauvaise conscience qui dit au Dasein qu'il est en faute, la conscience morale est plus qu'une réaction qui vient 'après' un tel ou tel comportement du Dasein. Au contraire, l'être en faute a un sens original. Le Dasein est par excellence en faute dans son existence en tant qu'être au monde. Donc, la notion d'être en faute doit être entendue dans un sens plus fondamental.

On peut dire que l'être en faute s'est résulté d'être au monde en tant qu'être jeté dans une étrangeté. Le Dasein se condamne soi-même en faute parce qu'il n'est pas chez soi. Si l'existence du Dasein est vue comme une situation de ne pas être pas chez soi, il sera plus évident que l'être en faute du Dasein a une signification originale et le Dasein ne cesse de se blâmer. L'être en faute dans la forme de la mauvaise conscience exprime que le Dasein est dans un lieu étrange et impropre et qu'il doit agir en se projetant sur ses possibilités. En effet, la possibilité de l'existence des possibilités réside dans l'être en étrangeté, l'être en faute et l'être en manque. Cette situation comme montrant (et même constitutive des possibilités) au

---

<sup>85</sup> **Ibid**, p. 341.

<sup>86</sup> **Ibid**, p. 325.

<sup>87</sup> **Ibid**, p. 329.

Dasein lui donne la possibilité de se transformer. Heidegger dit « la conscience morale est l'appel du souci à partir de l'étrangeté de l'être au monde; il appelle le Dasein au pouvoir être en faute le plus propre. »<sup>88</sup> En effet, la seule possibilité qui ouvre le Dasein des possibilités qu'il peut assumer est le pouvoir être en faute parce que l'être en faute rappelle au Dasein son étrangeté, son être jeté et son manque. En effet, l'être en faute original montre au Dasein qu'il est plus que son quotidienneté. Si on pense que le pouvoir être en faute est une accusation que le Dasein fait à lui-même; il devient plus évident qu'il est toujours plus que soi-même. Mais ce 'plus' n'est pas extérieur au Dasein; il est dans l'être original du Dasein. Il est vraie que cette situation peut être considérée comme paradoxale, mais le Dasein est l'être paradoxal parce qu'en même temps il est et il n'est pas. Il est déjà au monde mais on ne peut pas dire qu'il se trouve dans le monde parce qu'il est toujours en avance sur soi dans sa projection de soi-même.

L'interpellation de la conscience morale accuse le Dasein d'être en faute. Dans cette interpellation la conscience morale dirait deux choses. Premièrement, elle dit au Dasein qu'il est en faute et jeté dans une étrangeté. La conscience morale déclare que Le Dasein n'est pas chez soi et qu'il est manquant. Une telle accusation d'être en faute comme manquant et d'être en étrangeté n'est possible que par référence à une entièreté et familiarité. Cela nous ramène à la deuxième chose que la conscience morale dit : le Dasein a une possibilité d'être entière en se projetant constamment vers les possibilités les plus propres à soi-même. En effet, la voix de la conscience morale est l'appel de son entièreté, de son être qu'est le souci. En revanche, bien que la conscience morale donne des possibilités à entendre, la voix de la conscience morale vient du passé; autrement dit, la conscience morale se temporalise dans l'avoir été. Heidegger dirait que « la conscience morale découvre, et elle appartient pour cette raison au secteur des phénomènes existentiels qui constituent l'*être du là* comme ouverture ». <sup>89</sup> Dans ce sens, elle vient du même fondement que la disponibilité. En tant qu'appartenant à la constitution de l'être au monde jeté, la conscience morale parle à partir de l'étrangeté du Dasein dans le monde. Cependant, comme on disait plus haut, les constitutions existentiels qui appartiennent à l'être au monde jeté n'appellent pas seulement le Dasein à son étrangeté et à son manque; ils ouvrent le Dasein aussi à ses possibilités les plus

---

<sup>88</sup> **Ibid**, p. 347.

<sup>89</sup> **Ibid**, p. 326.

propres. Donc, la constitution de l'être au monde jeté peut être vue comme une unité originale qui en même temps contient toutes les possibilités propres au Dasein. Pour expliquer le voisinage entre la conscience morale et la disponibilité, on peut dire que la conscience morale se révèle comme une mode de la disponibilité parce que la conscience morale se pose toujours comme la mauvaise conscience. Et la conscience morale peut être considérée comme une disposition d'une autre sorte. Heidegger dit « qui dit conscience morale dit 'mauvaise' conscience ».<sup>90</sup> Pourtant, il y a une différence importante quant à leur discours. La conscience morale parle dans le mode de silence et d'une manière plus explicite, elle dit que le Dasein est en faute ; elle parle sans concept.<sup>91</sup> Plus clairement, la conscience morale n'est rien que l'être en faute originel du Dasein ; c'est-à-dire, 'l'être en faute' n'est pas accidentel ou contingent mais originel et relatif à l'être du Dasein. En revanche, la disponibilité en tant que disposant l'entendre parle avec concepts mais ce qu'il dit est obscur. C'est pour quoi les significations des dispositions ont besoin d'être interprété dans la philosophie de Heidegger. Par exemple, la disposition de l'humeur révèle la situation d'être jeté du Dasein ; l'angoisse révèle la situation d'être au monde. À la fin, les deux (la conscience morale et la disponibilité) parlent de même chose ; ils parlent d'un pouvoir être le plus propre à partir du Dasein soi-même en tant qu'être au monde jeté.

Que veut dire 'pouvoir être le plus propre à partir de soi-même en tant qu'être au monde jeté'? Encore une fois, que veut dire 'soi-même' ? Est-ce qu'en tant qu'être au monde jeté le Dasein se trouve dans une entièreté originale à partir de quoi la conscience morale et la disponibilité parlent ? Cette question nous ramène au problème de l'entièreté qui fait partie du thème de l'authenticité et qui contribuerait à entendre l'authenticité. Dans ce sens, toutes ces questions peuvent être expliquées dans le cadre du concept de l'entièreté. Alors, que veut dire l'entièreté ?

Dans la définition du souci on dit que le souci est 'être en avance sur soi tout en étant déjà au monde. Donc, le Dasein est toujours la projection de soi-même. Ça veut dire que 'le soi-même' du Dasein est toujours un projet. Heidegger dit « il y a donc dans l'essence de la constitution fondamentale du Dasein un constant *inachèvement*. La non-entièreté sous-entend un restant en attente de pouvoir-

---

<sup>90</sup> **Ibid**, p. 348.

<sup>91</sup> **Ibid**, p. 330.

être. ».<sup>92</sup> Si le Dasein veut dire ‘être en avance, être au delà de soi’, comment on parle de l’entièreté ? Simplement, il faut qu’il y ait une fin, une limite à partir de quoi une entièreté pour Dasein peut être construite. À savoir que, si les projections du Dasein peuvent être délimitées par une fin précise, la possibilité d’une définition de l’entièreté serait possible. Est-ce cette fin précise possible pour le Dasein ? Oui : la mort.<sup>93</sup> Parce que Dasein en tant qu’être au monde est toujours en avance de soi, il est toujours dans une attente. Donc, la seule possibilité pour le Dasein de cesser attente ou de fixer une fin est la mort. Heidegger dit « tant que le Dasein comme étant est, il n’a jamais atteint son ‘entier’. ».<sup>94</sup> En revanche, la mort comme la fin du Dasein veut dire la fin d’être au monde qui est la seule possibilité d’ouverture pour le Dasein. La mort n’est pas quelque chose à comprendre par la terminaison de l’être au monde. Pour entendre la mort dans le cadre de la phénoménologie, il faut faire l’expérience de la mort. Mais si la mort est la fin du Dasein, comment le Dasein expérimenter la mort ?

Avant de retourner au thème de la mort, je pense que le concept de ‘l’être à fin’ doit être expliqué pour songer à une expérience possible de la mort. Selon Heidegger « ce n’est qu’ainsi que peut s’éclairer en quelle mesure est possible dans le Dasein lui-même, selon sa structure d’être, un être-entier constitué par l’être vers la fin. ».<sup>95</sup> On peut dire que comme la constitution fondamentale du souci, l’avance sur soi forme l’être vers la fin. Cependant, pour l’existence de la possibilité d’être en avance, la situation d’être en avance sur soi ne doit pas être entendue dans un sens de l’infinité. Parce que ; malgré la situation d’être en avance sur soi sans fin du Dasein, le Dasein ne cherche pas l’infini, au contraire il cherche exactement le fini dans le sens d’une réalisation complète de soi. Autrement dit, la situation constante d’être en avance montre que le Dasein cherche ‘toujours’ de parvenir à l’entièreté. L’effort infini du Dasein se dirige vers une finitude dans lequel le Dasein va se libérer de l’étrangeté et être chez soi. Donc, le Dasein vit toujours à dessein d’une fin. Ça peut expliquer la fuite du Dasein devant les dispositions comme l’angoisse et devant la

---

<sup>92</sup> **Ibid**, p. 289.

<sup>93</sup> Il faut dire que la mort dont Heidegger parle, n’est pas biologique; elle a un sens existentiel. Donc, la mort est un concept relatif aux concepts fondamentaux de la philosophie heideggérienne. Dans ce sens, il faut aussi séparer la mort existentielle de la réception de la mort quotidienne (qui est inauthentique). Le concept de la mort signifie dans le cadre des concepts de la finalité et de l’entièreté ; et ces concepts son liés à la mort existentiel [*Être et Temps*, § 50-54.]

<sup>94</sup> M. Heidegger, **Être et Temps**, traduit par François Vezin, Paris, Edition Gallimard, p. 290.

<sup>95</sup> **Ibid**, p. 304.

mort. En effet, la fuite du Dasein devant son être propre s'entend dans deux sens : la manque du courage et de la patience suffisante pour atteindre la fin dans le sens de l'entièreté ou d'être propre. Autrement dit, il est non-entière mais il veut agir comme s'il est entier. Cependant, exister veut dire être non-entier. Au fond, cette situation est la constitution fondamentale du souci. Ce que le Dasein cherche dans l'acte de la projection des possibilités est de parvenir à l'entièreté. Paradoxalement, ceux qui ouvrent et montrent ces possibilités sont les dispositions en tant qu'elles découvrent le Dasein dans son étrangeté et appartiennent à l'extase présent de la temporalité du Dasein.

Le point au quel nous avons parvenu implique quelque chose quant à l'existence étrange du Dasein. À savoir que, dès que le Dasein vient au monde, et même en ce moment même, il a la possibilité de la finalité et de mourir. Ça veut dire qu'il a toutes les possibilités propres à lui. Donc, la finitude du Dasein n'adresse pas la mort du Dasein mais le Dasein en tant qu'existant dans le monde existe toujours à dessein de la mort. Il meurt toujours en tant qu'existant. Quel est le rapport de la philosophie à la mort ? Est-ce la philosophie peut aller au-delà d'une reconnaissance de la mort comme quelque chose d'impensable et d'inconnue ? Nous dirons qu'en effet, c'est seulement de cette manière heideggérienne que l'on peut inclure la mort à la philosophie et la donner un traitement philosophique. Que la mort soit impliquée dans la philosophie signifie qu'elle ait toujours sa propre parole dans l'activité de penser et de philosopher. Alors, on peut dire aussi que la philosophie parle toujours à partir de la mort et que la mort participe indispensablement à l'acte de penser et de philosopher.

Cependant, pour une philosophie qui appartient à la tradition phénoménologique, même si la mort n'est pas une chose là-devant à être décrite, elle doit quand même se donner comme un objet de l'expérience pour qu'on puisse en parler. Une telle expérience n'est possible que par vivre la mort. Mais qu'est-ce que la mort ? Comment est-il possible de la vivre ? Selon Heidegger « la mort est la possibilité de la pure et simple impossibilité du Dasein. Aussi la *mort* se révèle-t-elle comme la possibilité *la plus propre*, sans relation au Dasein d'autrui, indépassable. ».<sup>96</sup> Donc, bien que la mort soit la possibilité la plus propre, elle est en même temps la fin de toutes les possibilités du Dasein. En plus, si l'expérience de la

---

<sup>96</sup> *Ibid*, p. 305.

mort n'est possible que par soi-même, la mort est toujours mienne et l'expérience de la mort d'autrui est simplement impossible. Heidegger remarque que « la mort est, pour autant qu'elle 'est', dans son essence chaque fois à moi ».<sup>97</sup> Ça veut dire que la mort constitue la possibilité de l'esseulement pour le Dasein et qu'elle a en même temps une relation intime avec l'authenticité du Dasein. Le Dasein vit la plupart du temps dans la dispersion, c'est à dire, dans 'le on'. En revanche, si on considère que la vie quotidienne du Dasein (la préoccupation, la société etc.) est fondamentale et nécessaire à l'état fondamentale du Dasein; on se demande pourquoi doit-il s'esseuler vers sa possibilité d'authenticité ?

Pour répondre cette question, on doit se poser de nouveau la question de l'authenticité. Si on prend en compte que dans sa quotidienneté le Dasein n'est pas soi-même mais qu'il est nous-on, l'authenticité se montre d'abord comme la projection du Dasein sur soi-même. Le soi-même du Dasein, signifie tout simplement la projection sur les possibilités les plus propres au Dasein. Et ce qui ouvre le Dasein ses possibilités est la disponibilité comme la seule possibilité d'ouverture. Il me semble que la conscience morale, comme une autre possibilité d'ouverture, peut se comprendre dans le cadre de la disponibilité. Ce point est très important pour une compréhension de la connexion entre l'authenticité et l'esseulement. Les dispositions appartiennent proprement au Dasein; par exemple, elles expriment la dispersion du Dasein dans le monde quotidien. Mais 'le on' n'a pas des dispositions. La société, ou un group d'homme ne se sent pas, elle n'a pas des affections ; bien qu'il soit possible pour une société d'être dans une situation dans laquelle la plupart de gens se sentent de la même manière. Donc, pour le Dasein la possibilité de projeter sur les possibilités réside dans la situation d'être esseulé. En plus, si on pense que la seule possibilité d'ouverture est la disponibilité; l'entendre, comme une forme d'ouverture, dépend aussi de l'esseulement. La structure d'entendre nous dit beaucoup sur la théorie de la connaissance dans la philosophie de Heidegger et sur sa différence fondamentale avec les théories antérieures. Il me semble qu'il ira mieux de discuter ce sujet après une élaboration des concepts de la mort et de l'esseulement.

Alors il faut retourner à la seconde question: comment est-il possible de vivre la mort ? Mais pourquoi une telle question est-elle posée ? Premièrement, le concept de la mort est lié au concept de l'entièreté. L'entièreté concerne le concept de

---

<sup>97</sup> **Ibid**, p. 294.

l'authenticité. Donc il faut poser la question de l'authenticité. Deuxièmement, le concept de la mort, se lie en même temps, au concept de l'esseulement en tant que l'esseulement intéresse aussi l'authenticité. Donc, le concept de la mort est strictement lié avec le concept de l'authenticité et c'est pourquoi dans cette thèse tous les concepts quant à la temporalité sont tirés à partir du concept de l'authenticité. Alors, comment est-il possible de vivre la mort ?

Dans les pages précédents de cette thèse, on a dit que la mort se trouve toujours dans l'existence du Dasein et que le Dasein existe en mourant. À proprement parler ; en ayant le souci comme son être, le Dasein toujours cherche soi-même à l'avant par une projection qui fait une référence à un être entier possible, c'est-à-dire, il se projette en se référant à une fin. Cette fin étant la mort ; Le Dasein existe à dessein de cette fin. En plus, l'entièreté du Dasein n'est possible qu'à partir de cette fin, la mort. Heidegger dit qu'« avec la mort Dasein a rendez-vous avec lui-même dans son pouvoir être *le plus propre* ». <sup>98</sup> Donc, seulement en prenant la mort en considération qu'il est possible de parler de l'entièreté, et ça veut dire, des possibilités propres à Dasein. Si nous nous rappelons que les possibilités ne s'ouvrent que par les dispositions, il est clair que l'existence de la mort se révèle dans des dispositions. Quelle disposition ?

Dans *Être et Temps*, la disposition qui donne une expérience possible de la mort est l'angoisse. Heidegger dirait « l'être jeté dans la mort se révèle à lui plus originalement et de façon plus impressionnante dans la disponibilité de l'angoisse. L'angoisse devant la mort est angoisse 'devant' le pouvoir être le plus propre, sans relation et indépassable. Ce devant quoi s'éveille cette angoisse est l'être au monde lui-même ». <sup>99</sup> Plus, il dit « l'angoisse s'angoisse pour le pouvoir être de l'étant ainsi déterminé et découvre ainsi la possibilité extrême ». <sup>100</sup> Donc, l'angoisse découvre la possibilité extrême qui est la mort. Et si l'être du Dasein est défini comme l'être vers la mort, le Dasein s'angoisse au long de sa vie et il fait l'expérience de la mort dans et durant sa vie. En effet, la mort et la vie ne sont pas tellement lointaines. Selon la terminologie de Heidegger, si la mort n'appartenait pas à la constitution fondamentale (essentielle) du Dasein, il ne va pas mourir dans un sens existentiel. Heidegger dirait que « étant vers la mort, il (le Dasein) meurt factivement et

---

<sup>98</sup> **Ibid**, p. 305.

<sup>99</sup> **Ibid**, p. 305.

<sup>100</sup> **Ibid**, p. 321.



constamment, en tant qu'il n'est pas arrivé à son décès ». <sup>101</sup> Autrement dit, la mort n'est pas quelque chose qui aurait lieu à la fin de la vie au dernier moment. Au contraire, la mort est quelque chose qui se trouve dans la vie du Dasein pendant tout le temps qu'il est vivant. À savoir que, le Dasein existe toujours à dessein de lui-même, autrement dit, à dessein de son authenticité. En plus, l'authenticité n'est possible qu'à partir d'une entièreté, c'est-à-dire, à partir d'une fin. En effet, cette fin se révèle dans toutes les possibilités propres du Dasein. Cela veut dire que dans toutes ses projections des possibilités le Dasein projette à partir d'une fin, plus proprement, à partir de la mort. Donc, les possibilités ne s'ouvrent que par référence à la mort. Ce point nous amène à détecter une relation plus fondamentale entre les dispositions et la mort : en effet, bien que la mort se réveille plus explicitement dans la disposition de l'angoisse, on peut prétendre que la mort accompagne toutes les dispositions. On voit cela plus clairement si on prend en compte que la disponibilité constitue la possibilité de l'ouverture en rendant possible la projection des possibilités en générale. Autrement dit, on a déjà expliqué que l'entièreté se fonde sur la finalité, et que la possibilité de la finalité réside dans la mort. Toutes les affaires (les dispositions, l'entendre) du Dasein se révèlent dans la finitude. Cependant, je pense que la finitude est quelque chose essentielle pour le Dasein et n'est pas quelque chose relatif à l'être du Dasein. Dans ce sens, la finitude englobe toute la vie du Dasein et elle ne concerne pas le moment précis de la mort. Comme le fond de la finitude, la mort doit être quelque chose relatif à la toute la vie du Dasein. C'est pourquoi la mort doit être vécue et que la possibilité de la vivre se trouve dans les dispositions. On a souligné que la disponibilité appartient à l'extase passée de la temporalité; et cela implique que la disponibilité provient du passé qui est déjà mort.

On peut apporter à la discussion la relation plus fondamentale entre la disponibilité et la mort par une citation du texte heideggérien : « puisque la marche d'avance dans la possibilité indépassable <sup>102</sup> découvre avec elle la possibilité pour le Dasein entier de prendre une avance existentielle, c'est-à-dire la possibilité d'exister comme *pouvoir être entier* ». <sup>103</sup> Heidegger vise la mort comme la constitution préalable pour la découverte de toutes les possibilités propres au Dasein. Cependant, selon lui, remarquer la mort ne peut pas être une contemplation indifférente mais la mort doit être expérimenté, c'est-à-dire, être vécu.

<sup>101</sup> **Ibid**, p. 314.

<sup>102</sup> Heidegger vise à 'la mort'

<sup>103</sup> M. Heidegger, **Être et Temps**, traduit par François Vezin, Paris, Edition Gallimard, p. 319.

Comment est-il possible de décrire la relation entre la mort et la disponibilité ? Premièrement, on a dit que la disponibilité appartient à la constitution du 'là' de 'l'être au monde', qui veut dire en même temps qu'elle appartient à l'extase de 'l'avoir été' de la temporalité. Et la constitution du 'là' exprime le fait de se trouver dans une 'position' limitée et défini. Le concept de l'être jeté met en relief cette position. Dans cette position, le Dasein se trouve dans le lieu où il est (n'est pas en avance, n'est pas en passé). En revanche, on doit de ne pas confondre le 'là' du Dasein avec l'être là devant parce que ; le 'là' du Dasein est quelque chose relatif à la temporalité et l'existence extatique du Dasein. Or, l'être là devant n'a rien à voir avec la temporalité parce que la temporalité est relative au Dasein. Donc, la délimitation du Dasein est quelque chose temporelle davantage. En effet, le Dasein se plie sur soi-même; donc, dans cette situation le Dasein a sa fin. Plus clairement, il se serre dans une extase précise du temps mais dans celle-ci il se trouve dans une unité originelle avec soi-même. Il me semble que dans la situation de la délimitation, le Dasein se trouve dans une entièreté originale. Ainsi, si on considère que la fin et l'entièreté ne sont possibles que par la mort ; la constitution du 'là' qui se révèle comme la disponibilité peut être entendue comme une forme de la mort. Heidegger dit « le Dasein meurt factivement tout au long de l'existence, mais d'abord et le plus souvent à la manière du *dévalement* ». <sup>104</sup> Les possibilités s'ouvrent pour le Dasein à partir de cette situation originelle de la délimitation. Et nous trouvons la même structure dans la mort qui est comme une possibilité indépassable du Dasein, la condition préalable de toutes les possibilités. Donc, il y a une relation originelle entre la mort et la vie, et entre la délimitation et l'ouverture.

Maintenant, nous allons discuter l'esseulement comme un élément fondamental de l'authenticité pour éclairer plus clairement la relation entre la mort et la disponibilité. L'esseulement constitue un élément important de l'authenticité parce que il libère le Dasein de la dispersion dans 'le on'. Dans 'le on' le Dasein se trouve dans l'existence inauthentique qui est nommé « dévalement ». En plus, l'esseulement met le Dasein devant lui-même, et donc, ouvre les possibilités le plus propres au Dasein. Comment le Dasein s'esseule ? Généralement, les dispositions esseulent le Dasein mais le Dasein plus souvent s'enfuit devant ses dispositions parce qu'elles mettent le Dasein devant son étrangeté en tant qu'être jeté. Cependant, la disposition qui découvre le Dasein plus précisément comme esseulé est la disposition de

---

<sup>104</sup> **Ibid**, p. 306.

l'angoisse. Heidegger dit que « la disposition place le Dasein devant son être jeté. *Mais la disposibilité qui permet de tenir ouverte la constance et simple menace de soi-même s'élevant de l'être esseulé le plus propre du Dasein est l'angoisse* ». <sup>105</sup>

L'autre élément important de l'esseulement est la mort. En tant que l'expérience de la mort n'est possible que par soi-même, devant la mort le Dasein se découvre dans un esseulement grave ; qui se montre dans la disposibilité de l'angoisse devant la mort. Donc, le Dasein plus souvent s'enfuit devant l'angoisse devant la mort. Heidegger dit « 'le on' ne laisse pas se manifester le courage d'affronter l'angoisse devant la mort ». <sup>106</sup> Pourtant, la mort découvre 'le soi-même' propre du Dasein en l'esseulant. Donc, en suivant l'analyse de l'esseulement on peut dire que la disposibilité et la mort sont, peut être, les origines les plus importantes de l'authenticité et de l'entièreté.

---

<sup>105</sup> **Ibid**, p. 320.

<sup>106</sup> **Ibid**, p. 309.

### 3.2 Vers une philosophie plus affective

En suivant le chemin qui a été ouvert dans notre analyse du souci, je vais maintenant tourner à l'ouvrage qui s'intitule '*Les concepts fondamentaux de la métaphysique*' (**Die grundbegriffe der metaphysik**, 1930) ; cours professé à l'Université de Fribourg pendant le semestre d'hiver 1929-1930. Dans ce cours les questions du monde, finitude et solitude sont interrogées. L'importance de cette livre se montre dans le fait que les questions appartenant à la métaphysique y sont discutées à partir de l'affectivité. C'est pourquoi dans ma thèse je consacre un chapitre à une recherche sur cet œuvre. En plus, je pense qu'avec cet ouvrage la philosophie de Heidegger acquiert un caractère plus affectif ; cela veut dire que l'importance de l'affectivité commence d'augmenter dans sa philosophie. C'est pourquoi je juge qu'il est utile, dans ce chapitre, de faire une comparaison entre *Etre et Temps* et *Les Concepts Fondamentaux de la Métaphysique*.

Dans *Les concepts fondamentaux de la métaphysique* on rencontre un concept que l'on ne trouve pas dans *Être et Temps* : « la métaphysique ». <sup>107</sup> Alors, qu'est-ce que la métaphysique ? Et qu'est-ce que la métaphysique a à voir avec les questions du monde, de la finitude et de la solitude ? Les réponses données à ces questions seront utiles pour faire une meilleure explication de la relation entre la philosophie et l'affectivité. A ce point la question doit être posée : Qu'est-ce que la philosophie ? Dans cet œuvre le concept de la métaphysique est utilisé au même sens que la philosophie : la métaphysique équivaut à la philosophie. Donc, reprendre la question 'qu'est-ce que la philosophie?' va suffire à répondre à la fois les deux questions. Alors, qu'est-ce que la philosophie ? Heidegger dit « la philosophie (la métaphysique) [n'est] ni science ni proclamation d'une *weltanschauung*. Peut-être n'est-elle pas déterminable comme quelque chose d'autre, *mais déterminable seulement à partir d'elle-même et comme elle-même, comparable à rien à partir de*

---

<sup>107</sup> Avant *Les concepts fondamentaux de la métaphysique*, le concept de « métaphysique » surface dans *Qu'est-ce la métaphysique* (cours de 1929). Il continue aussi d'être le thème central des œuvres tardifs tels que *Introduction à la métaphysique* (cours de 1935). En ces deux lieux, Heidegger fait aussi une discussion de l'affectivité. Nous avons choisi de ne pas y entrer parce que de notre point de vue, *Les concepts fondamentaux de la Métaphysique* est plus important par rapport à ces deux ouvrages étant donné que dans ce livre les concepts métaphysiques se dérivent explicitement de l'affectivité. Donc, c'est pourquoi je le considère comme plus digne d'être étudié que les autres ouvrages.

quoi elle pourrait être déterminé de façon positive. Bref, la philosophie est quelque chose d'autonome, d'ultime. »<sup>108</sup> Mais, qu'est-ce que la philosophie en soi ?

En se référant à une parole de Novalis, Heidegger définit la nostalgie comme la tonalité fondamentale de la philosophie. Il considère la nostalgie comme 'quelque chose qui pousse à être partout chez soi'.<sup>109</sup> Donc, l'homme philosophe pour être chez soi. En effet, plus loin dans ce livre, la tonalité fondamentale de philosopher se définirait comme l'ennui. Mais il me semble que l'analyse de la tonalité de la nostalgie offre une meilleure explication pour entendre la relation entre la tonalité et les concepts du monde, finitude et solitude. D'un côté j'analyserais cette relation, d'autre côté, je ferais une comparaison, entre *Être et Temps*, et *Les Concepts Fondamentaux de la Métaphysique*, pour montrer l'importance croissante de l'affectivité dans la philosophie de Heidegger. Avant de commencer l'analyse des ces trois concepts, nous allons commencer par souligner ce qui est nouveau au sujet de la tonalité fondamentale de la philosophie dans *Les Concepts Fondamentaux de la Métaphysique*. Dans *Être et Temps* la tonalité fondamentale de la philosophie était l'angoisse, et cette tonalité a une validité sans regard de la temporalité et l'historialité. Cela implique que l'angoisse est la tonalité fondamentale de la philosophie indépendamment du temps, pour toujours. Par contre, dans *Les Concepts Fondamentaux de la Métaphysique*, Heidegger élargit son point de vue sur la tonalité et il évalue la tonalité fondamentale comme quelque chose dépendante du temps et de l'histoire. Par exemple, la tonalité fondamentale de philosophie des grecs anciens était l'étonnement, qui signale l'existence d'un secret qui se rapporte à l'être. En revanche, la tonalité fondamentale du Dasein de notre âge est l'ennui parce que «*le secret fait défaut dans notre Dasein, et par là fait défaut l'effroi intime que tout secret porte avec lui, et qui donne au Dasein sa grandeur. L'absence d'oppression, c'est ce qui, au fond, oppresse et ce qui, très profondément, laisse vide. Autrement dit, c'est le vide qui, au fond, ennuie.* »<sup>110</sup> De cette nouvelle conception on peut inférer que Heidegger essaye de construire une compréhension plus large qui embrasse aussi l'histoire. Pourquoi Heidegger préfère maintenant de diversifier ou modifier les concepts qu'il s'est servi dans son analyse du monde ? Quelles sont les raisons qui motivent l'élargissement de sa définition du monde ? Il me semble que le langage

---

<sup>108</sup> M. Heidegger, **Les concepts fondamentaux de la métaphysique**, traduit par Daniel Paris, Paris, Editions Gallimard, 1992, p. 17

<sup>109</sup> **Ibid**, p. 21

<sup>110</sup> **Ibid**, p. 246

d'*Être et Temps* a provoqué une interprétation selon laquelle Heidegger se donnait à lire comme un penseur humaniste, comme si sa philosophie appartenait à la tradition de la subjectivité. À cause de ça, il me semble, Heidegger essaye d'élargir le fondement de sa philosophie pour montrer qu'elle n'est pas subjective mais universelle. Mais cette universalité ne prétendrait pas à une omniprésence sans historialité.

Bien que la tonalité fondamentale de philosopher soit l'ennui dans *Les Concepts Fondamentaux de la Métaphysique*, nous pensons que l'analyse de la tonalité de la nostalgie serait plus utile pour une meilleure et plus simple explication de la relation entre la tonalité et les trois concepts (le monde, la finitude, la solitude). Premièrement, le concept du monde se dérive de la tonalité de la nostalgie dès lors que celle-ci signifie le poussé à être chez soi. En plus, 'être chez soi' signifie l'être en entier et Heidegger considère l'entier comme le monde même. Dans *Être et Temps*, le monde était défini comme appartenant à l'état fondamental du Dasein (*in der Welt sein*) et le concept du monde était toujours employé dans l'unité d'être au monde. En plus, Heidegger avait opposé à la conception du monde selon laquelle le monde n'est que la somme de toutes les étants. Bref, le monde ne s'entendait pas sans la constitution du Dasein comme être au monde.<sup>111</sup>

Cependant, dans *Les Concepts Fondamentaux de la Métaphysique* Heidegger, bien qu'il continue de penser le monde toujours dans la même direction, avance et multiplie ses définitions du monde. Le monde est l'entier et l'entier est l'être même. A savoir que, l'entier n'est pas la somme de toutes les étants. Au contraire, de même que l'être de l'étant est différent de l'étant, de même l'entier est différent de la somme des étants. Dans ce sens, le monde comme entier se rapporte au concept de l'être. Cela veut dire que le monde a la significativité parce que l'être est la quiddité, la quoddité, et l'être -vrai en même temps.<sup>112</sup> Il me semble qu'il n'y pas de différence entre la définition du monde dans cet œuvre et celle d'*Être et Temps*. Cependant, il y a des points qui font une différence remarquable.

Premièrement, dans *Les Concepts Fondamentaux de la Métaphysique* la pensée ne s'opère pas seulement dans le cadre de l'homme. Heidegger élargit le cadre du concept du monde. Cet élargissement s'indique par exemple, par le fait que

<sup>111</sup> Voir le deuxième chapitre de cette thèse

<sup>112</sup> M. Heidegger, **Les concepts fondamentaux de la métaphysique**, traduit par Daniel Paris, Paris, Editions Gallimard, 1992, p. 470-73

l'animal est défini comme 'le pauvre en monde' et la pierre comme 'sans monde'.<sup>113</sup> Cela implique que le monde n'est pas entendu à partir de l'homme seulement. Pour construire un monde plus large, Heidegger essaye d'utiliser les concepts plus universels tels que l'animalité, l'accessibilité, la manifesteté.

L'animalité est définie par la possession des organes et des aptitudes. Ce qui est décisif chez l'animalité est le mouvement pulsionnel. La pulsion n'est pas entendue au sens de l'être là devant mais elle a une 'existence.' Ça veut dire qu'elle est, mais elle n'est pas en même temps comme la tonalité.<sup>114</sup> Par le concept de l'animalité, il me semble que Heidegger essaye d'élargir le monde et d'assurer l'objectivité du monde bien que les concepts de l'objectivité et subjectivité ne soient pas significatifs dans la pensée de Heidegger. En revanche, les concepts de l'accessibilité et la manifesteté sont plus essentiels que l'animalité parce qu'ils se rapportent à l'essence de la définition de l'homme. Ces concepts sont confus et il va être difficile et long de les expliquer. A ce but, on va souligner que Heidegger dit « face à cela pourtant, il est apparu que l'animal avait certes une accessibilité à quelque chose, mais non à de l'étant en tant que tel. Il s'ensuit que 'monde' signifie à proprement parler : *accessibilité à de l'étant en tant que tel*. Mais cette accessibilité se fonde sur une *manifesteté de l'étant en tant que tel*. En dernier lieu, il est apparu que cette manifesteté n'était pas de n'importe quel genre, mais que c'était la *manifesteté de l'étant en tant que tel et en entier*. »<sup>115</sup> Autrement dit, le concept du monde n'est pas défini à partir du Dasein seulement, comme dans *Être et Temps*, mais donné à la discussion à partir des concepts plus universels. Mais, qu'est-ce que le concept du monde a à voir avec la tonalité ?

La deuxième problématique qui appartient essentiellement à *Les Concepts Fondamentaux de la Métaphysique* se base sur le concept de la finitude. La relation entre le monde et les tonalités se fonde sur la définition du monde comme entier. Plus clairement, le monde est l'entier et cet entier se révèle dans la tonalité fondamentale. Heidegger dit que « l'ampleur de cet 'en entier' qui se manifeste dans l'ennui profonde, nous l'appelons monde. »<sup>116</sup> Remarquons que l'ennui profond est

<sup>113</sup> **Ibid**, chapitre 2

<sup>114</sup> **Ibid**, chapitre 4

<sup>115</sup> **Ibid**, p. 412

<sup>116</sup> **Ibid**, p. 255

une de trois sortes d'ennui et Heidegger prétend qu'il y a une tonalité fondamentale pour philosopher propre à chaque époque. Dans ce sens, l'ennui profond est la tonalité fondamentale de notre époque.<sup>117</sup> Ce qui se révèle dans l'ennui profond est l'entier. Comment l'entier est découvert dans l'ennui profond ? Dans celui-ci « l'étant est devenu *entièrement* indifférent, nous-mêmes (en tant que nous sommes telles personnes) n'étant pas exceptés. Nous nous trouvons au milieu de l'étant en entier, ce qui veut dire « dans l'entier de cette indifférence ». Mais l'étant ne disparaît pas. Il *se montre précisément comme tel* dans son indifférence. Par conséquent, le *vide* consiste ici en l'*indifférence* qui *en entier* entoure l'étant. »<sup>118</sup> Autrement dit, l'entier est quelque chose dans laquelle l'homme se trouve dans le vide. Dans le vide les choses deviennent indifférentes à l'homme. En effet, l'homme perd toute sa relation et tout son engagement avec les étants. Donc il se découvre dans le vide, dans la solitude : « elles (les choses) *nous abandonnent à nous-mêmes*. C'est parce qu'elles n'ont rien à offrir qu'elles nous laissent vides. Laisser vide signifie *ne rien offrir*, de la part de ce qui se trouve être là. L'état d'être laissé vide désigne le fait de ne rien recevoir de la part de ce qui se trouve être là. »<sup>119</sup> Dans l'état de l'indifférence totale aux étants, l'entier est découvert pour l'homme. Donc, le monde en tant que tel est découvert dans le vide, ça veut dire dans la tonalité de l'ennui. En effet, le vide veut dire: couper l'engagement avec les étants. Par l'état de vide l'homme se découvre dans la solitude; et il découvre en même temps le monde.

Quel est le problème de la finitude ? Heidegger n'interroge pas ce problème dans un chapitre séparé, mais on trouve une discussion de ce problème dans le premier chapitre. L'état de 'n'être pas chez soi' peut être envisagé comme le premier moment du problème de la finitude. Heidegger dit que la nostalgie est la tonalité fondamentale de philosopher, et l'homme philosophe pour 'se sentir chez soi'. Donc, il n'est pas chez soi. En plus, cela implique que toute la connaissance de l'homme se fonde sur un manque, un défaut et une imperfection ; et tous ces termes se réfèrent à la finitude. Comme Heidegger l'exprime : « une telle impulsion, la philosophie ne peut l'être que si nous, qui philosophons, sommes partout hors de chez nous. »<sup>120</sup> Donc, la philosophie ne cherche pas la vérité éternelle parce dans son fond elle est

---

<sup>117</sup> **Ibid**, p. 255-260

<sup>118</sup> **Ibid**, p. 211

<sup>119</sup> **Ibid**, p. 160

<sup>120</sup> **Ibid**, p. 21



imparfaite. Au lieu de la vérité éternelle, ce que Heidegger propose sur la nature du savoir philosophique est l'ambiguïté. Le savoir philosophique et l'acte de philosopher même se fondent sur l'ambiguïté : « c'est précisément parce qu'elle est quelque chose d'ultime et d'extrême que la vérité d'une telle compréhension a pour constant et périlleux voisinage l'incertitude la plus haute. »<sup>121</sup>

Qu'est-ce que la relation de la finitude avec la tonalité ? Par exemple, dans la tonalité de la nostalgie, la finitude se montre explicitement parce que la nostalgie est toujours la nostalgie de quelque chose. C'est un mouvement vers quelque chose. Dans la philosophie de Heidegger, elle est un mouvement vers l'entier, c'est-à-dire, vers 'chez soi'. Donc, que la tonalité de la nostalgie manifeste que l'homme est dans le manque, dans l'imperfection est claire. En ce faisant, elle crée et montre en même temps la perfection et l'entier comme possibilité. Bref, la tonalité est ce qui montre et en même temps crée la finitude. En revanche, bien que la tonalité découvre l'homme dans la finitude, elle montre en même temps l'entier pour Dasein. C'est de quoi il s'agit précisément dans la tonalité de l'ennui profond. Dans ce sens, la relation entre la finitude et l'entier ressemble à une relation dialectique : « mais l'homme, il lui faut être le là pour pouvoir être au loin. Et c'est seulement aussi longtemps qu'il est le là qu'il a, finalement, la possibilité de lointain. »<sup>122</sup> Finalement, la finitude de Dasein dans *Être et Temps* a été dérivée des notions d'« être vers la mort » et « être vers la fin » ; mais dans *Les Concepts Fondamentaux de la Métaphysique* la finitude de l'homme est dérivée plus clairement à partir de la tonalité fondamentale de l'homme.

Le troisième problème est la solitude. Dans *Être et Temps*, il a été traité dans le cadre de l'authenticité ou de l'existence propre. En revanche, dans *Les Concepts Fondamentaux de la Métaphysique*, ce problème pouvait être examiné dans le cadre de la tonalité fondamentale bien que Heidegger n'y est pas entré. Cependant, il a dit que les trois questions (le monde, la finitude, la solitude) vont être expliquées à partir de la tonalité fondamentale.<sup>123</sup> D'abord le concept du vide peut être considéré comme le premier moment de la solitude. Dans l'ennui profond, toutes les choses unifient dans l'indifférence entière. L'étant se refuse en entier et abandonne l'homme à soi-même : dans cet état, l'homme se découvre dans une solitude pure.<sup>124</sup> Dans l'état

---

<sup>121</sup> **Ibid**, p. 42

<sup>122</sup> **Ibid**, p. 104

<sup>123</sup> **Ibid**, p. 260

<sup>124</sup> **Ibid**, p. 211-13

d'être vide, l'homme découvre sa solitude et l'état d'être vide est découvert par l'ennui profond.

D'autre côté, l'état d'être vide accompagne au concept de l'entier, c'est-à-dire, au concept du monde. Donc, il y a une unité originelle entre le concept de la solitude et ce du monde. Dans la solitude pure, le monde ne disparaît pas, mais il se montre dans l'indifférence, c'est-à-dire, tel qu'il est. En revanche, l'ennui profond coupe toute la relation de l'homme avec l'étant. Comment est-il possible que le monde comme entier soit découvert dans ce néant ? La possibilité de la relation entre l'entier et le vide réside dans le fait qu'il y ait une unité originelle entre le monde et la solitude. Heidegger se pose la question : « l'essence de l'unité, de la jointure entre ampleur et instant est-elle en fin de compte un *bris* ? Qu'évoque *cette brisure* du Dasein en *lui-même* ? Nous appelons cela la finitude du Dasein. »<sup>125</sup> Bien que ce soit une problématique très confuse, on peut dire qu'il y a une unité originelle entre l'entier et le néant, entre l'horizon du temps et l'instant, entre le grand et le petit, et finalement entre le dévoilement et le voilement. Il me semble que le fond de cette unité est « une compréhension dialectique » que l'on pourrait trouver dans la philosophie de Heidegger. Mais il ne faut pas comprendre ce terme dans son usage hégélienne, je l'utilise dans un nouveau sens. Je pense que quand Eliane Escoubas décrit les rapports entre les existentiels de l'analytique existentielle elle nous donne une image de cette dialectique qui soutient la pensée de Heidegger : « dès lors, tous les thèmes ou figures relatives au Dasein vont prendre eux-mêmes et entre eux la forme de la circularité : l'ontologie fondamentale- ou c'est la même chose- l'analytique existentielle prend la forme de la circularité et de la circulation des essentiels. »<sup>126</sup> A savoir que, les concepts antagonistes se forment une unité originelle, car au fond ils sont définis et entendus par référence l'un à l'autre. Pour cette raison, la connaissance de l'entier se révèle dans le vide, dans le néant. Cependant, dans *Être et Temps*, l'entendre par projection a été traité comme la possibilité propre du Dasein. L'ouverture de cette possibilité se fonde sur la mort comme une possibilité plus propre du Dasein. Dans ce sens, il est évident que Heidegger suit le même chemin dans *Les Concepts Fondamentaux de la Métaphysique* : pensée dialectique ; plus proprement pensée pseudo- dialectique.

---

<sup>125</sup> **Ibid**, p. 256

<sup>126</sup> Eliane Escoubas, **Questions heideggériennes**, Paris, Herman éditeurs, p. 39-40

D'autre côté, entre ces deux livres il y a une différence importante en ce qui concerne le concept d'ouverture: dans *Être et Temps*, la possibilité d'ouverture est dérivée à partir de la mort comme un des existentiels fondamentaux du Dasein ; mais dans *Les Concepts Fondamentaux de la Métaphysique*, la possibilité d'ouverture est dérivée à partir de l'ennui profond. A cause de cela, on peut dire que l'affectivité gagne une place plus essentielle dans cet œuvre et la philosophie heideggérien se dirige vers une compréhension plus affective.

A la fin de cette partie, on va faire une évaluation générale en prenant en considération l'ensemble des trois questions (le monde, la finitude, la solitude) dans son rapport avec la tonalité fondamentale. Premièrement, ce qui donne ces trois questions à entendre est la tonalité ; ça veut dire que ce qui pose ces questions est la tonalité fondamentale même: « ces trois questions que la tonalité fondamentale de l'ennui profond nous donne à questionner- qu'est-ce que le monde, qu'est-ce que la finitude, qu'est-ce que l'esseulement ? »<sup>127</sup> La tonalité fondamentale n'est seulement pas l'interrogateur de ces questions, elle est en même temps leur origine unifiant. Autrement dit, la question du monde ne fait sens qu'en prenant en considération les deux autres questions. De la même manière, la question de la finitude ne s'entend que si on réfléchit aux deux autres questions. C'est-à-dire, le concept du monde est défini comme l'entier; et l'entier n'est dévoilé que dans l'indifférence du vide qu'est la finitude; la finitude et le monde ne sont découverts que par le vide et le néant qu'est la solitude. Heidegger écrit : « notre question porte sur le *monde* et sur l'*esseulement*, pas comme sur deux choses quelconques mais sur ce qui, dans la tonalité fondamentale d'ennui profond précisément, se manifeste en une *unité*, en une *jointure originelles*, et peut, uniquement au titre de cette unité, nous disposer de part en part dans un refus qui annonce et une annonce qui refuse. »<sup>128</sup>

Pour une meilleure explication de cette unité, on peut toucher au concept de l'instant parce que l'instant est le concept qui lie toutes les trois questions. Qu'est-ce que l'instant ? Heidegger dit : « donc, si nous récapitulons l'analyse entière à niveau où nous l'avons amenée, nous pouvons dire : *l'ennui est l'envoûtement qu'exerce l'horizon du temps : cet envoûtement fait s'éclipser l'instant corrélatif à l'être-temporel, pour forcer le Dasein envoûté, dans une telle éclipse, à entrer dans*

<sup>127</sup> M. Heidegger, **Les concepts fondamentaux de la métaphysique**, traduit par Daniel Paris, Paris, Editions Gallimard, 1992, p. 256

<sup>128</sup> **Ibid**, p. 256

*l'instant comme possibilité véritable de son existence; et cette existence, quant à elle, n'est possible qu'au milieu de l'étant en entier, étant qui se refuse précisément en entier dans l'horizon de l'envoûtement.* »<sup>129</sup> Autrement dit, l'horizon du temps et l'entier envoûtent le Dasein et lui abandonnent dans la solitude, ça veut dire dans l'instant ou dans le vide. Dans cet état le Dasein se trouve dans la solitude et finitude absolues. Paradoxalement, la possibilité d'être en entier (ou être chez soi comme la but de philosopher) réside dans l'instant, c'est-à-dire, dans la finitude et la solitude. La philosophie vise l'entier et la condition de le viser nécessite de se trouver dans la finitude et dans la solitude.

En concluant ce chapitre, nous voulons faire une comparaison entre *Être et Temps* et *Les Concepts Fondamentaux de la Métaphysique* en nous concentrant sur la structure de la déduction des constituants fondamentaux du Dasein. Dans *Être et Temps*, l'unité de la structure du Dasein se fonde sur le concept du souci et celui-ci a été défini comme l'être du Dasein. Le souci constituait le fondement des concepts de l'existentialité, la factivité, la disponibilité et la temporalité. Tous ces concepts s'entendaient et s'expliquaient à partir du concept du souci. En plus, le souci n'était pas une sorte de disposition, mais l'attitude du Dasein avec le monde : 'être en avance sur soi tout en étant déjà au monde'. Pareillement, comme les constituants fondamentaux du Dasein, les concepts de l'être-jeté, d'être vers la fin, d'être vers la mort et de l'authenticité se liaient au concept du souci.

Or, dans *Les Concepts Fondamentaux de la Métaphysique*, tous les constituants fondamentaux du Dasein sont dérivés à partir de la tonalité fondamentale du Dasein, qui est l'ennui profond. Les concepts du monde, finitude et solitude ont été obtenus de la tonalité fondamentale. Dans l'ennui profond le Dasein découvre son monde comme entier; dans cet état il découvre aussi sa solitude et finitude. À titre de conclusion de cette comparaison entre le souci et l'ennui, on peut dire que la philosophie de Heidegger acquiert un ton plus affectif dans cet œuvre tardif.

---

<sup>129</sup> *Ibid*, p. 232

#### 4. CONCLUSION

Dans cette thèse j'ai essayé d'analyser la problématique de l'affectivité dans les philosophies de Heidegger et de Descartes. En fait, il est difficile de construire un langage en termes duquel on peut étudier conjointement ces deux pensées philosophiques (l'un appartenant à la philosophie moderne et l'autre à la tradition phénoménologique). Pour cette raison j'ai essayé d'expliquer ces deux approches à l'affectivité d'une manière indépendante l'une de l'autre et conclut mon travail par une comparaison bref entre l'affectivité dans la philosophie cartésienne et dans la philosophie heideggerienne.

Je commencerais mon résumé général de cette thèse par le traitement cartésien de l'affectivité dans l'ouvrage qui s'intitule *'Les passions de l'âme'* (1649). Dans ce livre, la question de l'affectivité a été étudiée sur la base de l'âme. Selon Descartes l'âme a deux fonctions : les actions et les passions. L'action de l'âme est la volonté et les passions de l'âme, ce que nous appelons 'les affections'. Cependant, les passions sont traitées dans le cadre des perceptions. Descartes classifie les perceptions en trois sortes : les perceptions que nous rapportons aux objets qui sont hors de nous ; les perceptions que nous rapportons à notre corps ; et les perceptions que nous rapportons à notre âme. Seulement ces derniers perceptions sont nommées « les passions » et donc e notre point de vue ont affaire à l'affectivité. En revanche, bien que les passions soient acceptées comme des processus intérieurs de l'âme par Descartes, nous savons, et Descartes le sait aussi, les passions peuvent avoir leurs effets explicites sur le corps, et spécifiquement sur le cœur. Ce problème ramène Descartes à la discussion du lieu des passions ou de l'affectivité.

Dans sa discussion sur le lieu de l'affectivité, Descartes critique la perception de l'affectivité dans la philosophie ancienne en proposant deux arguments: les philosophes anciens se trompent aux sujets du lieu de l'affectivité ; de l'ordre des passions et du dénombrement des passions. Au prolongement de cette polémique, Descartes précise le lieu des passions comme le cerveau. Selon lui, 'le petit gland' est le siège de l'âme. Et cette détermination se contraste avec la philosophie chrétienne qui indiquait le cœur comme le siège de l'âme dans le corps. Il y a une autre point de contraste entre l'approche cartésienne aux passions et l'approche des

anciens : Descartes accepte l'admiration comme la passion première et les six passions (l'admiration, l'amour, la haine, le désir, la joie et la tristesse) comme les passions originelles au lieu de *concupiscible* et *irascible* (que la philosophie ancienne avait proposé).

En ce faisant, Descartes essaye d'entendre la problématique de l'affectivité à partir de l'intellect au lieu du corps. Autrement dit, selon Descartes l'affectivité est un processus intellectuel qui est fondé sur la représentation et n'est pas quelque chose corporel comme la pense la philosophie ancienne. À savoir que, l'apparition d'une passion est déterminée selon la disposition de l'âme par l'intellect au moment où le sujet rencontre à un objet. Dans ce sens, l'analyse de l'affectivité est une autre preuve de la nature intellectuelle de la philosophie cartésienne. En outre, l'analyse de l'affectivité met en relief un moment important de la formation d'un rapport entre l'esprit et le corps. Et on sait que la possibilité d'un tel rapport est un des problèmes plus difficiles de la philosophie cartésienne. Comme on a montré, 'les esprits animaux' sont posés comme les causes proches des passions. Mais si on prend en considération que 'les esprits animaux' sont des choses corporelles, on dirait que les passions sont des phénomènes ayant deux faces : l'esprit et le corps. Donc, en partant de cette idée je pense que l'affectivité peut être traitée comme un moment significatif pour l'explication de la nature de la relation entre l'esprit et le corps. Enfin, on doit dire que dans la philosophie cartésienne l'affectivité, comme quelque chose de semi-matérielle, ne doit pas intervenir à l'interrogation philosophique et à l'activité du penser.

Dans le deuxième chapitre de cette thèse, je tourne vers la conception heideggérienne de l'affectivité. L'analyse de l'affectivité se concentre sur deux livres de Heidegger : *Être et Temps*, et *Les concepts fondamentaux de la métaphysique*. Selon ma lecture dans *Les concepts fondamentaux de la métaphysique*, la philosophie heideggérienne devient une philosophie plus affective.

Mon analyse de l'affectivité dans *Être et Temps* commence d'abord par la question qui vise à préciser le lieu de l'affectivité (la question qui a été posée dans le cadre de la philosophie cartésienne). La philosophie cartésienne pensait le lieu de l'affectivité en termes des facultés humaines. Le cerveau était conçu comme le lieu des passions. Les passions se référaient à un processus intérieur à l'homme. En contraste, dans la philosophie heideggérienne le lieu de l'affectivité est déterminé

comme l'être même du Dasein. Autrement dit, la tonalité n'est pas un processus intérieur à l'homme mais une constitution fondamentale du Dasein, qui se définit à partir d'être au monde. Dans la terminologie de Heidegger la tonalité ou la constitution de la disponibilité est un existential appartenant à la constitution de l'être au monde.

En général, il s'agit d'une co-existence ou d'une co-appartenance de l'affectivité et de l'entendre, qui s'explique par la nature dialectique au sens de la circularité de la philosophie heideggérienne. Et permettez-moi de noter ici que je parle plus spécifiquement de la circularité qui se montre dans *Être et Temps*. Toutes les dispositions entendent quelque chose et toutes les connaissances ne sont possibles que dans la situation d'être disposé ou dans les dispositions. Dans ce sens, comme les deux éléments de l'ouverture, l'affectivité et l'entendre se constituent l'existentialité du Dasein parce que l'existence veut dire pour Dasein être hors de soi, être en avance sur soi et être à dessein des possibilités. Dans ce sens, l'ouverture (l'affectivité et l'entendre ensemble) est l'existence même du Dasein. Etant fondés sur l'entendre, la projection ou l'être en avance sur soi décrivent l'existence extatique du Dasein. Cependant, on a dit que la projection est la projection des possibilités. Et si nous considérons que l'ouverture des possibilités pour le Dasein est fondée sur l'affectivité, il ne serait pas faux de dire que l'affectivité constitue le fond du Dasein. Bref, la première chose déduite de l'analyse de l'affectivité est l'existence même du Dasein.

En plus, appartenant à l'extase passé du temps en même temps qu'en ouvrant les possibilités sur la base de l'extase future du temps, l'affectivité constitue et met en évidence l'existence temporel ou la temporalité du Dasein. À savoir que, il n'y pas de temps linéaire et objectif sans que le Dasein existe. Or, la vérité du temps se révèle comme le résultat de l'existence extatique et temporel du Dasein, c'est-à-dire la temporalité du Dasein. En faisant une analyse générale de l'affectivité, on a essayé de monter que l'existence et le temps se fondent sur l'affectivité. Et remarquablement, dans *Les concepts fondamentaux de la métaphysique* la relation directe entre l'affectivité et le temps est plus explicite.

Une brève description des tonalités une par une nous aide pour saisir le lieu essentiel de l'affectivité dans la philosophie de Heidegger. Le Dasein découvre soi-même comme être-jeté par la disposition de l'humeur, et c'est ici que l'on trouve la

première rencontre du Dasein avec le monde. C'est dans la disposition que l'ouverture originelle du Dasein prend lieu. En découvrant soi-même comme jeté, le Dasein se trouve dans une dispersion dans des possibilités qui ne sont pas créées par le Dasein. Donc, l'humeur dévoile le Dasein dans une tension. En effet, cette tension est entre le Dasein et ses possibilités. Autrement dit, dans la mesure où les possibilités en question sont les possibilités du Dasein, cette tension se montre comme une tension entre le Dasein et le soi-même du Dasein. La disposition de l'humeur découvre le Dasein en tant qu'il fait preuve d'une distance entre le Dasein et le soi-même du Dasein. Il est assez clair que ce problème se pose comme un problème d'authenticité. Que signifie la révélation du problème de l'authenticité précisément par l'ouverture première du monde au Dasein en tant qu'être jeté ? Que la disposition de l'humeur dévoile ou découvre le monde comme être jeté implique qu'il n'y a pas de monde extérieur pour le Dasein. Il ne découvre le monde qui lui appartient que par la disposition le Dasein. Ce qui est décisif de ma perspective, est que tous les concepts fondamentaux ou existentiels du Dasein se fondent d'une manière essentielle sur l'affectivité.

D'autre côté, la question de l'authenticité parmi beaucoup d'autres questions se montrent plus explicitement dans une disposition spécifique: l'angoisse. L'angoisse découvre le Dasein dans le vide. C'est-à-dire la disposition de l'angoisse couvre ou ferme toutes les possibilités qui appartiennent à la vie quotidienne du Dasein pour l'abandonner à soi-même comme esseulé. Autrement dit, le Dasein se confronte avec son esseulement dans la disposition de l'angoisse. En contraste, il faut rappeler que dans *Les concepts fondamentaux de la métaphysique* l'ennui profond est la tonalité ayant la même fonction que l'angoisse dans *Être et Temps*. En découvrant le Dasein dans le vide et comme esseulé, l'angoisse en même temps ouvre la voie pour l'entièreté parce que dans l'état d'être vide et solitude le Dasein se trouve dans une entièreté originelle avec soi-même. Mais dans l'état d'être vide le Dasein se confronte avec son étrangeté qui signale qu'il n'est pas chez soi. Donc, l'entièreté du Dasein n'est pas une tranquillité familiale pour le Dasein mais elle est l'origine de la tension qui englobe toute la vie du Dasein. On a dit que l'être du Dasein est le souci et le souci veut dire 'être en avance sur soi tout en étant déjà au monde'. Dans ce sens, le souci est en même temps le concept qui explicite la tension.



D'un côté, le thème de l'entièreté nous ramène à une authenticité plus originelle que celle dévoilée à partir de la disposition de l'humeur. Dans l'angoisse le Dasein s'abandonne à sa solitude propre: dans l'impossibilité de toutes les possibilités. Autrement dit, par l'angoisse la mort se donne au Dasein comme une ouverture. En étant toujours en avance sur soi, la seule possibilité pour le Dasein de parvenir à l'entièreté est la mort. La finitude du Dasein ne s'entend explicitement qu'à partir de la mort. En se donnant comme une sorte de l'expérience de la mort, l'angoisse dévoile la finitude, l'entièreté et l'authenticité du Dasein. D'autre côté, comme dévoilé par l'angoisse, l'entièreté signifie aussi le monde. Dans l'angoisse le monde en tant que tel et en entier est découvert. Cela implique que la possibilité du dévoilement du monde réside dans l'étrangeté et dans l'esseulement. Plus clairement, le Dasein doit se retourner à soi-même pour que le monde se dévoile.

À la fin de cette brève conclusion, nous voulons souligner que l'affectivité est un phénomène originel et essentiel pour Heidegger. Comme la seule possibilité de l'ouverture (l'autre est l'entendre dont le fondement est l'affectivité aussi) du Dasein, l'affectivité se trouve dans le fond de l'existence extatique du Dasein et de son monde. Elle se loge aussi dans toutes les existentiels comme être jeté, étrangeté, solitude, mort, authenticité, souci etc. Eliane Escoubas souligne ce rapport de l'affectivité aux autres existentiels: « car, tous les existentiels sont quelque sorte des 'déclinaisons' du Dasein- et, mieux même, des déclinaisons de la *stimmung*, laquelle deviendrait dès lors co-extensive à la notion du Dasein. Si le Dasein est fondamentalement 'affection', l'affection ne serait-elle pas l'entièreté du Dasein. »<sup>130</sup>

Nous allons conclure en faisant une comparaison du point de vue de l'affectivité de la philosophie cartésienne avec celle de Heidegger. Pour ces deux philosophies, l'affectivité est un moment de la relation entre l'homme et le monde. Pour Descartes l'affectivité est un phénomène qui a deux sources, notamment, l'âme et le corps. Dans ce sens l'affectivité est un moment essentiel de la relation entre l'esprit et le corps. Par contre, comme le moment de l'engagement du Dasein avec son monde, l'affectivité est, pour Heidegger aussi, un moment de la relation car c'est par l'affectivité que se forme la relation du Dasein avec toutes ses possibilités.

Si on considère le problème d'une perspective plus générale, on peut dire que cette relation est la relation entre la pensée et l'être. En considérant que toute la tâche

<sup>130</sup> Eliane Escoubas, **Questions Heideggeriennes**, Paris, Herman éditeurs, 2010, p. 43.

de la philosophie heideggerienne est de construire l'unité de la pensée et l'être, il me paraît plausible que la possibilité de cette unité soit fondée sur l'affectivité. De plus, l'affectivité n'est seulement pas un moment de la relation entre la pensée et l'être, elle est en même temps le fond de ces deux. C'est pourquoi elle est un phénomène essentiel pour Heidegger. Même si pour Descartes l'affectivité n'est qu'un instrument de l'esprit ou de l'intellect, chez Descartes aussi l'affectivité se donne comme une troisième catégorie : la pensée, l'être et l'affectivité ; ou l'esprit, le corps et l'affectivité.

## **BIBLIOGRAPHIE**

### **LES ŒUVRES DE HEIDEGGER**

HEIDEGGER, Martin, Être et Temps, traduit par François Vezin, Paris, Editions Gallimard, 1986

HEIDEGGER, Martin, Les Concepts Fondamentaux de la Métaphysique, traduit par Daniel Panis, Paris, Editions Gallimard, 1992

### **LES ŒUVRES DE DESCARTES**

DESCARTES, René, Discours de la Méthode, Paris, Editions de Cluny, 1943,

DESCARTES, René, Les Méditations Métaphysiques, traduit par Florence Khodoss, Paris, Presses Universitaire de Paris, 1963

DESCARTES, René, Les Passions de l'Ame, traduit par Jean-Maurice Monnoyer, Paris, Gallimard, 1988

### **LES AUTRES ŒUVRES**

ESCOUBAS, Eliane, Questions Heideggériens, Paris, Herman Editeurs, 2010

**CURRICULUM VITAE**

M. İktal Bakır est né en Erzurum en 1981. Il a complété l'enseignement secondaire dans en İstanbul. Il a étudié science politique dans l'université de Bağaziçi. Il maintenant étudie philosophie dans l'université de Galatasaray.