

Claudia Serban¹ est professeur agrégé et docteur en philosophie. Elle a d'abord étudié puis enseigné à l'université Paris-Sorbonne avant de devenir en 2015 maître de conférence à l'université Toulouse 2 Jean Jaurès² et chercheur associé aux Archives Husserl de l'ENS³. Elle est spécialiste en phénoménologie, d'abord des fondateurs que sont Husserl et Heidegger, mais aussi des phénoménologues français comme Merleau-Ponty, Levinas, Henry, Maldiney, Marion ou Romano. Elle est l'auteur de près d'une trentaine d'articles consacrés à ces auteurs⁴. Ses recherches portent sur la question de la possibilité, depuis son mémoire de Master 2 consacré au possible dans la philosophie kantienne, jusqu'à sa thèse de doctorat⁵, sous la direction de Jean-Luc Marion, et soutenue le 13 décembre 2013, consacrée au possible chez Husserl et Heidegger, qui paraît aux PUF en octobre 2016 sous le titre *Phénoménologie de la possibilité Husserl et Heidegger*.

A : Introduction

L'introduction de l'ouvrage présente son objet, son projet, sa méthode et son plan. Il s'agit de dégager un concept proprement phénoménologique de la possibilité qui ne soit pas réductible au concept logique et métaphysique du possible au sens du concevable et du non-contradictoire logé dans l'entendement divin. Dans la mesure où il s'agit de passer de l'entente métaphysique à l'entente phénoménologique d'un concept, l'enjeu « est le rapport - longuement débattu et cependant constamment relancé à la lumière des plus récentes publications et éditions de texte - entre la phénoménologie et la métaphysique » (p. 16). Claudia Serban retrace rapidement l'histoire de ce concept métaphysique afin de montrer comment, à partir du moment kantien, le possible est enraciné dans l'expérience, dans la subjectivité, et donc dans la finitude, le concept phénoménologique de possible étant l'héritier de ce geste qui « libère donc le possible du carcan de la logique de la contradiction pour le reloger à l'intérieur d'une *logique de l'expérience* » (p. 17). Mais le possible kantien est toujours une détermination de l'expérience, alors que le geste de la phénoménologie consiste à dégager le possible comme détermination de l'*ego* ou du *Dasein*, sans pour autant exclure les possibilités mondaines mais en pensant leur corrélation avec les possibilités subjectives. L'enjeu est aussi de dépasser la disjonction entre l'expérience, qui serait toujours expérience de l'effectif, et le possible, en montrant que le possible est lui-même l'objet d'une expérience, de sorte qu'il peut faire l'objet de descriptions phénoménologiques. L'ouvrage ne se borne pas pourtant à montrer que la phénoménologie, chez Husserl et Heidegger, dégage un concept phénoménologique de la possibilité, l'enjeu étant aussi de montrer que la phénoménologie y est à chaque fois une phénoménologie de la possibilité, c'est-à-dire que le sens même du projet

phénoménologique se joue dans l'infléchissement de cette pensée de la possibilité. L'expression de phénoménologie de la possibilité se veut le pendant de celle de métaphysique de l'effectivité, telle que Heidegger a pu la contester dès *Sein und Zeit*, mais le propos de Claudia Serban est de montrer que, contrairement à ce qu'a pu penser Heidegger, Husserl s'est déjà reconnu dans cette nouvelle pensée de la possibilité, de telle sorte qu'aussi bien chez l'un que chez l'autre « le geste phénoménologique le plus élémentaire pourrait être le *passage de l'effectif au possible*, là où la métaphysique s'est depuis toujours intéressée au *passage du possible à l'effectif* » (p. 22), étant entendu que le sens du possible et de l'effectif changent dans ce renversement. La démarche de l'ouvrage ne consiste pas à présenter d'abord la pensée husserlienne du possible pour montrer dans un second temps comme elle influence celle de Heidegger et comment cette dernière critique et dépasse celle de Husserl. En vérité, les influences sont croisées et les textes des années 20 et 30 sont contemporains, de sorte que la structure de l'ouvrage est en chiasme, partant de Husserl pour aller à Heidegger (le premier), puis partant de Heidegger (le second) pour revenir à Husserl. La première partie, « Du « Je peux » au pouvoir-être », entend montrer « que le remaniement phénoménologique du possible découle en premier lieu de la place qu'il occupe dans la thématization de la vie égologique et du cours de l'expérience, ainsi que, dans celle du rapport compréhensif à sa propre existence et au monde » (p. 28). La deuxième partie, « Du possible eschatologique au possible ouvert », examine les métamorphoses du concept de possibilité chez Heidegger dans le cadre de l'histoire de l'être, tel qu'il se trouve défini dans son rapport à l'*Ereignis*. Examen critique qui entend mettre au jour une double impasse de la phénoménologie de l'inapparent afin de déployer ensuite une tentative de la dépasser en faisant retour avec Husserl à une ontologie phénoménologique du possible dégageant son origine qu'est l'expérience.

B : Husserl et les possibilités de l'expérience.

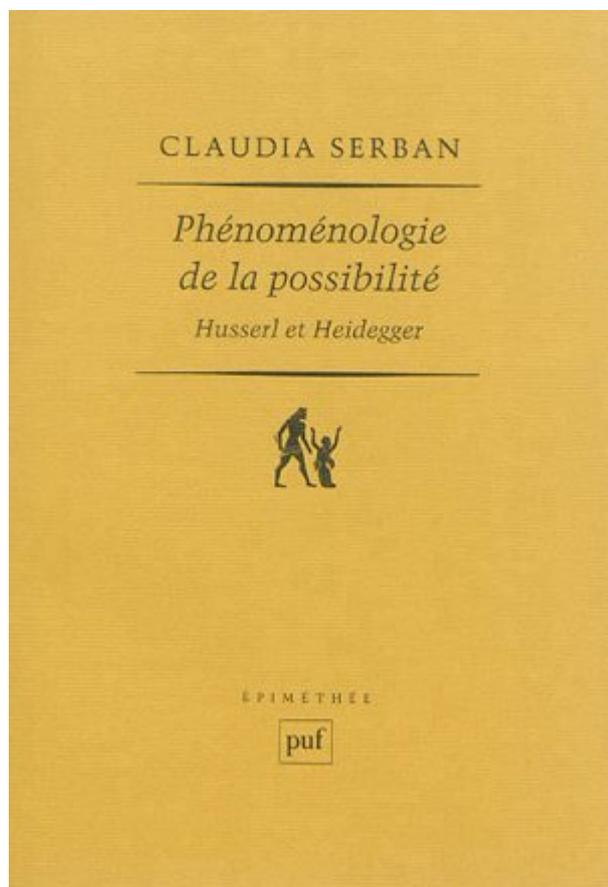
La première partie trouve son point de départ dans une étude des possibilités de l'expérience chez Husserl l'enjeu étant de montrer que ce dernier échappe à la conception métaphysique d'un primat de l'effectivité et qu'il élabore une phénoménologie de la possibilité. Le régime des possibilités de l'expérience est double, les possibilités pouvant être égologiques ou mondaines. Le premier chapitre, sous le titre « Les potentialités de la vie intentionnelle et l'actualité de la conscience », prend pour objet les possibilités de l'*ego*, quand le second, sous le titre « La dynamique de l'expérience », prend pour objet les possibilités de l'expérience mondaine. La démarche de Claudia Serban ne consiste pas à prendre un ouvrage en particulier pour

l'analyser, dans la mesure où il n'existe pas chez Husserl un livre ou un cours qui serait spécifiquement consacré à sa conception du possible. Il faut donc la reconstruire de manière thématique, sans forcément suivre l'ordre chronologique.

Il s'agit donc d'abord de mettre au jour les possibilités égologiques qui interdisent de réduire la subjectivité chez Husserl à une pure activité et à une pure effectivité. Pour cela, Claudia Serban part de la caractérisation de la vie de la conscience dans les *Ideen I* comme un flux qui ne peut jamais être constitué de pures actualités, toujours entrelacé qu'il est d'actualité et d'inactualité, du fait même de son caractère temporel, dans la mesure où son actualité est son présent, et que son passé et son avenir forment son horizon d'inactualité. Il s'agit là de l'expérience interne, mais il en va de même pour l'expérience externe où l'on retrouve cette dualité entre un noyau d'actualité, la face présentée de l'objet, et un halo d'inactualité, l'horizon de présentification qui entoure le donné chosique. Dans le premier cas, c'est la temporalité qui prescrit cette structure, car tous les vécus ne peuvent être actuels simultanément, dans le second c'est la spatialité, car on ne saisit la chose spatiale que depuis un point de vue. Cependant, cette inactualité a aussi sa positivité en cela qu'elle est toujours prête à se convertir en actualité si l'*ego* oriente son regard sur elle, conversion que Husserl appelle la réflexion. Le souvenir, tel que présenté dans les *Leçons* sur le temps de 1905 était déjà une première forme de réappropriation de l'inactuel. Pour autant que la phénoménologie entend explorer ce champ des vécus, elle est rendue possible par la réflexion sur les vécus inactuels qui les convertit en actualité. Cette réactualisation de l'inactuel dans la conversion réflexive du regard est toujours en droit possible pour Husserl. Mais le mot d'inactualité n'est encore que négatif alors que ce halo qui entoure le rayon de l'attention a sa positivité en cela qu'il est constitué des potentialités, donc des possibilités propres de l'*ego* : « La nuance est ici tenue mais importante : ce qui apparaît *négativement* comme *inactualité*, comme résidu de la vie éveillée de conscience, peut être ressaisi *positivement* comme *potentialité*, comme libre déploiement des facultés de l'*ego* » (p. 42). Claudia Serban explore alors avec Husserl les diverses modalités de cette inactualité dans la vie empirique, non dans la vie transcendantale, que sont le sommeil, la mort, ou l'inconscient, puis entend préciser le sens du nouveau concept de possibilité exigé par l'idée de potentialité de la vie de conscience, à savoir la *Vermöglichkeit*, c'est-à-dire la « possibilité de pouvoir », la « capacité » caractéristique des possibilités subjectives. Elle caractérise le sujet en cela qu'il peut quelque chose, alors que les choses du monde ne peuvent rien, n'étant que des objets.

L'ensemble des possibilités de l'*ego* est son « Je peux », qui se partage entre

possibilités pratiques corporelles, comme la motricité, et possibilités idéales spirituelles, comme la réflexion ou le souvenir. Possibilité n'a donc plus simplement ici le sens d'une simple possibilité logique, mais d'un pouvoir, pouvoir qui est un « projeter des possibilités ». Ce « Je peux » désigne donc le pouvoir-faire mais aussi en un sens plus large un « je pourrais le faire », c'est-à-dire le pouvoir de l'imagination qui est un recul devant l'effectuation. C'est pour penser ce nouveau sens du possible comme potentialité que Claudia Serban analyse le célèbre paragraphe 19 des *Méditations cartésiennes*, « Actualité et potentialité de la vie intentionnelle » où Husserl montre que les potentialités sont toujours pré-tracées dans chaque vécu actuel. Ainsi, dans la perception actuelle de la chose spatiale sont pré-tracées les possibilités de regarder telle autre chose co-donnée dans l'horizon de la perception. L'enjeu est de montrer que l'intentionnalité ne se réduit pas à l'actualité car elle est aussi intentionnalité d'horizon. Aussi essentielle que l'actualité est la potentialité de la vie égologique. Chaque vécu actuel renvoie nécessairement à un ensemble de vécus possibles qui le prolongent et le complètent et qui constituent son horizon, qui est l'excès de la *Vermöglichkeit*, du « Je peux », sur le vécu actuel, donc sur le « Je fais ». Cet horizon est toujours horizon d'attente, de sorte que le vécu regarde vers l'avenir, et que c'est « son inscription *temporelle* qui fait qu'il enveloppe des potentialités » (p. 62). La possibilité en son sens phénoménologique est donc éminemment temporelle, là où le possible métaphysique pouvait être compris comme une essence éternelle. C'est donc « ce lien profond entre *temporalité* et *possibilité* [qui est] (...) l'une des marque distinctives de la *phénoménologie de la possibilité* » (p. 63).



Il s'agit ensuite pour l'auteur de montrer que ces possibilités égologiques qui constituent la *Vermöglichkeit* sont corrélées à des possibilités de l'expérience du monde. La variété du « Je peux » se reflète dans la complexité des possibilités propres à l'expérience du monde qui forment un système complexe. Pour le montrer, Claudia Serban repart de l'analyse de la perception d'une chose spatiale dans *Chose et espace*, le cours de 1907, qui montre que la donation adéquate de l'objet n'a de sens que comme une idée régulatrice jamais atteignable, dans la mesure où pour chaque profil apparaissant de l'objet, il y aura toujours d'autres possibilités de détermination de cet objet grâce à d'autres profils (les *Abschattungen*). Ce qui semble d'abord être un défaut est en réalité une richesse, puisqu'il s'agit d'une ouverture de l'expérience à une infinité de possibilités de déterminations nouvelles qui enrichiront toujours la perception. On retrouve ici au niveau de l'expérience externe l'entrelacement de possible et d'effectif qui caractérisait déjà l'expérience interne du flux. La différence est que dans le cas de l'expérience interne, l'actualisation des vécus inactuels est une réappropriation du passé, par exemple dans le souvenir, alors que dans le cas de l'expérience externe, il s'agit de l'actualisation des possibilités de l'avenir qui

consistent dans l'anticipation du remplissement futur. L'avenir, comme possibilité déjà esquissée, est déjà présent dans la perception actuelle à titre de motivation. L'essentiel pour la mise au jour du sens phénoménologique du possible est de comprendre, comme le montre Claudia Serban, ce que signifie la *reale Möglichkeit* pour Husserl. Il ne s'agit pas d'une simple possibilité logique, celle du concevable. Il ne s'agit pas non plus d'une possibilité imaginable de manière libre. Il s'agit d'une possibilité qui est motivée par la perception présente et par les perceptions passées, donc d'une possibilité impliquée dans la perception présente qui y renvoie, donc d'une possibilité fondée dans l'effectivité, ce qui montre une fois de plus qu'effectivité et possibilité sont entrelacées. Le halo qui entoure la perception actuelle n'est autre que cet ensemble de possibilités réales, de sorte que « la phénoménologie de l'expérience est indissolublement une phénoménologie des *possibilités de l'expérience*, et donc une pensée d'emblée émancipée de toute métaphysique de la présence ou de l'effectivité » (pp. 71-72). L'auteur entend ensuite montrer comment cette opposition entre un noyau et un halo trouve son origine dans la *Sixième Recherche logique*. Husserl y voit là un entrelacement de l'invisible et du visible, ce qui fait dire à Claudia Serban que la phénoménologie husserlienne de la possibilité prend déjà la forme d'une phénoménologie de l'inapparent, conformément à la formule heideggerienne du séminaire de 1973 à Zähringen. Contrairement à ce qu'a pensé Heidegger, il se pourrait bien que la phénoménologie, dès son commencement husserlien, ait été une telle phénoménologie de l'inapparent. Cependant, nous aimerions objecter qu'il y a tout de même une différence de statut entre l'inapparent husserlien et l'inapparent heideggerien, dans la mesure où l'inactualité chez Husserl est toujours en droit convertible en actualité, et donc peut apparaître, alors que l'inapparent heideggerien qu'est l'être se refuse inexorablement. Cependant, si « l'inapparent husserlien est donné à même l'apparition et dans son enchevêtrement avec elle » (p. 73), le rapprochement est pertinent, car chez Heidegger aussi, il y a en un sens un entrelacement ou un enchevêtrement de l'être dans l'étant, puisque même si l'être se retire dans l'apparition de l'étant, il n'en demeure pas moins que jamais l'étant n'est sans l'être, et que jamais l'être ne se déploie sans l'étant. L'auteur montre alors comment, dans cette sixième recherche, le halo des possibilités réales est re-compris comme un espace de jeu des possibilités motivées qui forme un système, dans la mesure où si ces possibilités constituent bien une liberté à l'égard de l'effectif, elle est néanmoins une liberté réglée aussi par cet effectif, puisque de la perception actuelle ne peut pas suivre n'importe quelle perception, contrairement à ce qui peut se produire dans l'imagination. Claudia Serban identifie ici un renversement dans le rapport de l'effectif au possible, dans la mesure où l'effectivité de la chose perçue est une Idée régulatrice du fait de l'impossibilité de sa donation absolue, tandis que les

possibilités réales sont déjà là dans toute perception actuelle. C'est là une raison de plus de qualifier la phénoménologie husserlienne de phénoménologie de la possibilité plutôt que de l'effectivité, puisque cette effectivité n'est jamais atteinte dans l'expérience :

« La phénoménologie husserlienne serait, dans cette perspective, phénoménologie de la possibilité dans l'exacte mesure où l'effectivité de la chose, qu'elle vise pourtant, lui échappe principiellement » (p. 78).

Cela a pour conséquence étonnante que ce n'est pas seulement la phénoménologie de l'imagination ou du souvenir qui est une phénoménologie de la possibilité, mais que « même la *phénoménologie de la perception* est une *phénoménologie de la possibilité* » (*ibid.*). L'auteur entend ensuite montrer dans quelle mesure cette analyse est confirmée lorsque Husserl passe d'une phénoménologie statique à une phénoménologie génétique, dégageant la dynamique de l'expérience, et non plus seulement ses structures. L'horizon est alors à concevoir de manière non-statique comme un devenir, dans la mesure où les renvois sont en fait des tendances qui entraînent vers les possibilités réales qui le constituent, tendances qui sont des poussées vers l'avenir, donc quelque chose d'éminemment dynamique. L'horizon se distingue lui-même en deux formes dans *Expérience et jugement*. L'horizon interne vise ce qui, de la chose perçue, n'apparaît pas encore, donc la chose dans son entier, quand l'horizon externe vise ce qui est au-delà de la chose perçue, donc dans l'arrière-fond, jusqu'à l'horizon ultime du monde, horizon de toute possibilité d'expérience que la *Vermöglichkeit* de l'*ego* peut effectuer. Ce qui se joue dans cette structure horizontale est la concordance de l'expérience, ce qui amène Claudia Serban à montrer comment elle repose sur l'anticipation et comment la rupture de cette concordance rend possible la déception. La dynamique de l'expérience consiste à maintenir cette concordance en surmontant la rupture, et il y a concordance quand l'anticipation est confirmée, rupture quand elle est déçue. Dans la déception de l'attente, un possible est donné comme annulé, démenti, et un autre horizon de possibilité s'ouvre. Une possibilité réelle motivée par la perception actuelle se trouve défaite par une possibilité ouverte non-anticipée. Face à de telles ruptures, l'expérience fait alors l'objet d'une correction qui rétablit la concordance, comme lorsqu'on croyait voir une personne dans une vitrine alors qu'il s'agissait d'un mannequin. La rupture est toujours possible, de sorte qu'elle est elle-même une possibilité réelle impliquée par tout horizon, dans la mesure où l'expérience est toujours incertaine dans son anticipation, est toujours inductive dans son rapport au possible qu'est l'avenir. C'est là la dimension de protention qui appartient à la vie de la conscience, ce qui permet à Claudia Serban

d'indiquer un rapprochement entre Husserl et Heidegger :

« Husserl partage ainsi avec Heidegger, comme nous le verrons, une manière de penser l'avenir comme devancement : au *Vorlaufen* heideggerien, nous pouvons en effet faire correspondre l'*Antizipation* husserlienne en tant que rapport aux possibilités. » (p. 90)

Le rapprochement est intéressant car il montre que, contrairement à ce qu'a sans doute pensé Heidegger, Husserl pourrait bien avoir déjà pensé quelque chose comme un primat de l'avenir lorsqu'il y va du temps de la conscience. Cependant, il nous semble que le temps en question, et donc aussi l'avenir, n'est pourtant pas le même, car le possible anticipé chez Husserl est encore un avenir au sens du « par encore maintenant », donc semble bien tout de même relever encore du temps comme *Jetztzeit* avec lequel la temporalité heideggerienne entend rompre. De plus, l'*Antizipation* husserlienne semble être quelque chose de nécessaire à l'expérience, alors que le *Vorlaufen* est contingent, puisqu'il n'est qu'une modalité de l'extase de l'avenir, à savoir l'avenir authentique, et donc le comprendre authentique, mais qu'est aussi possible, et même d'abord là le plus souvent, l'avenir inauthentique et le comprendre inauthentique qu'il rend possible, à savoir le « s'attendre » (*Gewärtigen*) qui signifie la venue à soi du *Dasein* dans le comprendre à partir de ce dont il se préoccupe dans le monde ambiant, avenir inauthentique qui rend lui-même possible la temporalité de la préoccupation comme présentification adtensio-rétentionnelle, cette dernière semblant assez proche de l'*Antizipation* husserlienne telle qu'elle a lieu dans l'expérience mondaine. Claudia Serban rapproche aussi le fait que la possibilité concrète, réelle, soit motivée par les perceptions passées et sédimentées chez Husserl, du fait que la possibilité est toujours factice chez Heidegger, donc jetée, donc liée à l'avoir-été. La présence de l'anticipation de cette possibilité réelle en tout vécu, même dans la perception, confirme une fois de plus l'entrelacement du possible et de l'effectif qui justifie la thèse selon laquelle la phénoménologie est phénoménologie de la possibilité. Il s'agit dès lors de savoir dans quel mesure ce concept phénoménologique du possible chez Husserl peut-être rapproché de celui qu'élabore Heidegger.

C : Heidegger et les possibilités de l'existence

Cette deuxième partie entend expliciter comment la phénoménologie de la possibilité devient chez Heidegger une phénoménologie des possibilités de l'existence. Dans le premier chapitre, « La possibilité comme existentiel et l'accomplissement de la facticité », Claudia Serban entend exposer l'existential du possible thématé dans *Sein und Zeit* en effectuant d'abord une genèse de cette thématique à partir des premiers

cours de Heidegger à Fribourg entre 1919 et 1923, dits de « l'herméneutique de la facticité ». dont les cours sont parus dans les années 90 et font l'objet de recherches françaises précises depuis quelques années⁶ et dont trois volumes sont parus en français à ce jour (Ga 60⁷ et Ga 63⁸ en 2012, Ga 59⁹ en 2014).

L'auteur remarque avec beaucoup de pertinence que la question de la possibilité n'est pas le point de départ du *Denkweg* heideggerien, dans la mesure où les premiers cours insistent sur l'accomplissement (*Vollzug*) de la vie facticielle, donc bien sur un certain sens de l'effectivité, et que le possible y est d'abord réduit à la notion de tendance motivée immanente à la vie. Claudia Serban identifie de manière très juste la mise au jour du caractère décisif du possible pour penser la vie dans l'interprétation heideggerienne de la *tentatio* augustinienne, lors du cours du semestre d'été 1921 *Augustin et le néo-platonisme*, qui consiste en une lecture phénoménologique du livre X des *Confessions*. Dans l'épreuve de la *tentatio*, la vie est placée devant la pure possibilité de se perdre ou de se gagner, de sorte qu'elle se dévoile à elle-même comme *Möglichkeit*, « être-possible », caractère sur lequel Heidegger insiste ensuite dans le *Rapport Natorp* et dans *Ontologie. Herméneutique de la facticité*.

Ce n'est cependant que dans *Sein und Zeit* que le possible acquiert pleinement son statut d'existential, de sorte que Claudia Serban effectue des coups de sonde dans l'*Hauptwerk* pour exposer les lieux de l'ouvrage où se joue le sens de la possibilité comme existential. Il s'agit d'abord de manière évidente du § 31 consacré au comprendre, puisque c'est en lui que le *Dasein* trouve accès au possible. L'auteur précise qu'elle utilise « ici la traduction d'Emmanuel Martineau tout en la modifiant parfois tacitement » (note 1, p. 115), et nous regrettons que ces modifications soient tacites tant la question de la traduction est décisive pour l'interprétation des textes heideggeriens, et un sujet infini de polémiques, de sorte qu'elles mériteraient une justification, au moins en notes. Comme le montre Claudia Serban, tout l'enjeu de la notion de possible pour Heidegger réside dans le fait de trouver un sens proprement existential au possible, un sens à la mesure du *Dasein*, qui ne soit donc pas la possibilité logique vide ni la possibilité de l'expérience au sens kantien. L'enjeu est de ne pas rabattre le *Dasein* sur la *Vorhandenheit*, la subsistance caractéristique de l'étant intramondain, afin de montrer ce que signifie le possible pour celui qui existe. Ce possible désigne d'abord les deux possibilités fondamentales de l'existence que sont l'être-propre et l'être-impropre, qui ne sont pas au même niveau que les autres dans la mesure où elles désignent le *Wie*, la manière d'exister propre ou impropre sans en préciser le contenu, alors que les autres possibilités, à l'exception notable de la mort, désignent à chaque fois un *Was*, c'est-à-dire un contenu que le *Dasein* peut exister en

propre ou de manière impropre. Claudia Serban constate une équivoque chez Heidegger qui parle tantôt de *Möglichsein*, « être-possible », tantôt de *Seinkönnen*, « pouvoir-être » et la résout en montrant que l'être-possible désigne le possible en son sens existentiel, le fait que pour le *Dasein*, « être » signifie « être-possible », et non pas être subsistant comme une chose mondaine déjà réalisée, alors que le pouvoir-être désigne le possible en son sens existentiel, le possible particulier que le *Dasein* peut choisir d'être :

« Le *Seinkönnen* est bien plutôt, d'après nous, la manifestation de ce caractère ontologique de l'existence qu'est l'être-possible, sa *ratio cognoscendi* pour ainsi dire, alors que le *Möglichsein* est le caractère d'être lui-même ou, si l'on veut, la *ratio essendi* du pouvoir-être » (p. 117).

C'est juste, mais à la condition qu'on précise, nous semble-t-il, qu'il s'agit du pouvoir-être authentique, car c'est seulement dans l'être-propre que l'existentiel se donne à connaître, alors qu'il est dissimulé dans l'existence impropre. Tout l'enjeu est d'inverser la logique de la *Vorhandenheit* où le possible est du moindre être comparé à l'effectif, puisque qu'avec le *Dasein*, c'est le possible qui devient la détermination la plus originaire, donc qui conquiert une haute dignité supérieure et irréductible à l'effectif. Comme le souligne avec beaucoup de justesse Claudia Serban, il s'agit d'un geste anti-aristotélien qui récuse « l'antériorité et la supériorité ontologique de l'acte sur la puissance » (p. 119)¹⁰). Le lecteur qui a des difficultés à comprendre le § 31 de *Sein und Zeit* trouvera ensuite des précisions fort éclairantes sur le rapport entre le possible et le comprendre, ainsi que sur la notion décisive de projet, montrant aussi la beauté¹¹ de ce paragraphe difficile.

Claudia Serban entend préciser la difficile distinction entre la factualité et la facticité. La première caractérise la chose subsistante, donc relève de l'effectivité, quand la seconde caractérise le *Dasein* qui se projette vers ses possibilités, de sorte que la facticité n'est nullement incompatible avec le possible, elle le caractérise bien plutôt : « si la factualité nomme l'existence de fait ou la présence subsistante de l'étant intramondain (bref, la *Wirklichkeit*, la facticité (...) intègre le pouvoir-être et ne correspond ainsi qu'au mode d'être du *Dasein* » (p. 123). L'enjeu est ici pour Heidegger de montrer que le *Dasein* est irréductible à une chose mondaine qui est déjà tout ce qu'elle peut être, qui ne se projette pas vers ses possibilités. Il s'agit de sortir de la métaphysique de l'effectivité pour entrer dans une phénoménologie de la possibilité. Il nous semble qu'il y a cependant ici un problème. Que le *Dasein* soit irréductible à de la factualité subsistante, puisqu'il est une facticité qui existe ses possibles, cela signifie-t-il que le *Dasein* n'est rien de factuellement subsistant et qu'il

n'est que possibilité ? Il y a ici ambiguïté dans l'interprétation de Claudia Serban qui semble hésiter. Elle écrit : « Le *Dasein* n'est donc pas une factualité complétée par la facticité, ou une effectivité entourée d'un halo de possibilité : en tant qu'être-possible (*Möglichsein*), il est essentiellement pouvoir-être (*Seinkönnen*) » (*ibid.*). Auparavant : « Heidegger récuse implicitement toute pertinence à l'approche du *Dasein* (...) en terme de *Wirklichkeit* » (pp. 103-104). Ou encore : « Le projet manifeste donc un certain surplus, un excédent qui interdit d'assimiler le *Dasein* à une donnée de fait » (p. 122). Plus loin elle affirme que le pouvoir-être « interdit toute compréhension de soi à partir de la simple effectivité et révèle ainsi cette dernière comme étant trop étroite pour le *Dasein* » (p. 123). Il semble ici qu'elle affirme que le *Dasein* n'a ni factualité, ni effectivité, car cela répugne à son mode d'être. Pourtant Claudia Serban citait plus haut Heidegger qui écrit que « le *Dasein* est constamment « plus » qu'il ne l'est factuellement » (SZ p. 145, cité p. 122). Ici, Heidegger semble bien dire que le *Dasein* est quelque chose factuellement, sans quoi on ne voit pas comment il pourrait être plus que cela en se projetant vers son pouvoir-être. Claudia Serban en convient implicitement, puisqu'elle écrit que « le *Dasein* se rapporte à l'excédent qui l'empêche d'être assimilé à sa factualité »¹² (p. 124, nous soulignons). Le « sa » indique bien que le *Dasein* possède aussi une factualité, même s'il est irréductible à cette factualité. Et, en effet, même si le *Dasein* se projette toujours vers ses possibilités, il faut bien tout de même qu'il soit quelque chose d'effectif. Mais si le *Dasein* est factualité et facticité, nous ne voyons plus ce qui interdit de dire que le *Dasein* est « une factualité complétée par la facticité, ou une effectivité entourée d'un halo de possibilité » (p. 123). Il est vrai que si on peut dire cela, ce que Claudia Serban refuse ici, on ne voit plus non plus très bien en quoi le pouvoir-être ne serait pas inférieur à l'effectivité et ne s'ajouterait pas à elle comme un complément, ce que refuse explicitement Heidegger.

A la vérité, il faut convenir que ce n'est pas là une difficulté dans l'interprétation de Claudia Serban, mais une authentique difficulté philosophique, et même à nos yeux une véritable aporie, dans la phénoménologie heideggerienne de la possibilité. On peut seulement regretter que l'auteur n'ait pas approfondi cette difficulté qui nous semble au cœur de son sujet. Elle précisait cependant que cette phénoménologie de la possibilité aboutissait à une « exacerbation de la possibilité dont on ne voit pas toujours le contrepoids exact d'effectivité » (p. 104). Il semble qu'il faille bien, en définitive, que le *Dasein* ait une factualité et une facticité, donc que l'homme ne soit pas purement existant, mais qu'il soit aussi en même temps subsistant (*vorhanden*), donc intramondain et intratemporel, même si Heidegger ne le dit jamais explicitement. Il serait d'ailleurs intéressant de se demander dans quelle mesure cette dualité n'est pas un héritage, ou un reliquat, de la distinction husserlienne entre l'*ego* empirique

psychophysique mondain et l'*ego* transcendantal. Force est de constater que Heidegger n'est guère explicite concernant l'effectivité qui pourrait convenir au *Dasein*. S'il faut distinguer un sens catégorial et un sens existentiel du possible, ne faudrait-il pas de même distinguer un sens catégorial et un sens proprement existentiel de l'effectivité¹³ ? L'articulation entre le possible existentiel et l'effectif reste obscure chez Heidegger, de même que la façon dont le possible existentiel passe à l'effectivité. Ce passage fait-il passer ce possible factice du côté de la factualité ? Autant Husserl prend soin d'éclaircir la conversion de l'actuel en inactuel, et de l'inactuel en actuel, autant Heidegger ne le fait pas, sans doute parce qu'il y a là une difficulté qui l'empêcherait d'accomplir complètement cet arrachement du *Dasein* à l'ontologie de la *Vorhandenheit*, donc de l'effectivité et de la factualité.

L'analyse de la phénoménologie heideggerienne de la possibilité ne serait pas complète sans une analyse des possibilités de l'étant intramondain, qu'il s'agisse du subsistant ou de l'à portée de la main (*zuhanden*). Cependant, Claudia Serban n'en dit pas assez, à notre avis, quand elle écrit que dans le comprendre « se jouent, non seulement les possibilités de l'existence, mais aussi la possibilité de l'étant (intramondain) » (p. 120). Il nous semble qu'il serait intéressant de problématiser cette opposition entre les possibilités de l'existence et les possibilités de l'étant intramondain, de la même façon que la partie précédente opposait pour les corrélérer les possibilités égologiques et les possibilités de l'expérience. Y a-t-il véritablement une différence chez Heidegger entre des possibilités de l'existence et des possibilités de l'étant intramondain ? Nous pensons plutôt que Heidegger dépasse cette opposition du fait même qu'il dépasse l'opposition du sujet et de l'objet. La compréhension de soi n'est pas opposable à la compréhension du monde, donc de la significativité, du fait même que le *Dasein* n'est pas un sujet isolé, il est être-au-monde, et le monde est un existentiel :

« Dans le comprendre du monde, l'être-au est toujours co-compris, et le comprendre de l'existence comme telle est toujours un comprendre du monde » (SZ, p. 146).

C'est pourquoi dans le comprendre, le *Dasein* comprend ses possibilités existentielles, mais celles-ci (à l'unique exception de la mort, possibilité *unbezüglich*, sans rapport à un autre étant que soi) sont des possibilités de rapports à l'étant intramondain, des possibilités d'être-auprès et d'être-avec. De même, le comprendre du monde qui est comprendre de la significativité est toujours en-même temps, dit Heidegger, comprendre du en-vue-de-quoi, et cet en vue-de-quoi est bien le *Dasein* lui-même, puisqu'il existe à dessein de soi. Comprendre l'étant intramondain, c'est le saisir dans sa possibilité. Claudia Serban donne l'exemple de la possibilité d'un *Zuhandenes* comme le marteau qui « peut frapper des clous » (p. 116), mais il est justement

intéressant de noter que « frapper des clous », c'est en fait une possibilité du *Dasein*, car c'est lui qui peut frapper des clous. Comprendre le marteau, c'est comprendre de quoi il retourne avec lui, à savoir qu'avec lui, il retourne de marteler, et c'est là sa significativité, mais marteler est bien un pouvoir-être du *Dasein*, donc tout autant une possibilité de l'existence qu'une possibilité de l'étant intramondain. Plus problématique serait de savoir en quoi les possibilités de l'étant subsistant sont des possibilités de l'existence. La possibilité pour le subsistant d'avoir telle propriété, (Claudia Serban évoque la possibilité pour un morceau de bois de brûler), ne serait-elle pas indépendante du pouvoir-être du *Dasein* ? Il nous semble que non, dans la mesure où le subsistant n'est subsistant que lorsque le *Dasein* se retire de la préoccupation quotidienne, démondanise le monde ambiant, et fait ainsi apparaître l'étant comme subsistant là dans un rapport de connaissance qui consiste à viser des propriétés (cf. SZ, § 13). Or, cette modification de l'être-au-monde qu'est la connaissance est bien une possibilité de l'existence, de sorte que même les possibilités du subsistant que sont ses propriétés sont *in fine* des possibilités du *Dasein* de découvrir (*entdecken*) l'étant comme ayant telle propriété dans la connaissance. On peut regretter par ailleurs que la différence entre le comprendre authentique et le comprendre inauthentique soit peu développée, car elle passe sous silence la notion essentielle de *Durchsichtigkeit*, la lucidité existentielle du *Dasein* qui constitue le rapport authentique aux possibilités de l'existence¹⁴.

Un lieu essentiel de la question du possible dans *Sein und Zeit* est évidemment le fameux § 40 sur l'angoisse, paragraphe maintes et maintes fois commenté, de sorte que Claudia Serban fait le choix, à notre sens pertinent, de ne pas trop s'y attarder. L'angoisse est la tonalité affective qui ouvre au *Dasein* non pas tant telle ou telle possibilité existentielle particulière que son être-possible comme tel, donc sa liberté. L'auteur remarque de manière intéressante que cela confirme la proximité souvent mise en avant entre la réduction phénoménologique et l'angoisse, dans la mesure où il s'agit dans les deux cas d'une abstention à l'égard de l'existence effective qui reconduit au possible. C'est surtout sur la question de la mort que s'attarde à bon droit Claudia Serban, car c'est sans doute ici que gît le cœur de la phénoménologie heideggerienne du possible de l'existence. En effet, tout l'enjeu du chapitre de *Sein und Zeit* consacré à la mort est de montrer qu'elle est avant tout une possibilité, et même une possibilité insigne qui ouvre le *Dasein* à ses possibilités. L'enjeu est une fois de plus, avec la mort, d'arracher le possible au sens existentiel à l'effectivité, dans la mesure où la mort est une possibilité qui n'a pas d'effectivité, raison pour laquelle elle dévoile au *Dasein* qu'être, pour lui, c'est « être-possible ». Le lecteur qui veut comprendre ce chapitre essentiel de *Sein und Zeit* trouvera là des indications très

précieuses et présentées avec une grande clarté, ce qui est une gageure sur ces questions si difficiles. Néanmoins, il nous semble que la phénoménologie heideggerienne de la possibilité est une fois de plus confrontée avec la mort à de graves apories que Claudia Serban aurait peut-être pu exposer et approfondir car elles nous semblent fondamentales pour problématiser le projet d'une phénoménologie de la possibilité. Tout d'abord, elle remarque bien que « avec la mort, il s'agit d'une possibilité extrême, car elle est la *possibilité du non-être* ou de la fin de l'existence » (p. 132). Mais ce possible ne signe-t-il pas les limites de la caractérisation heideggerienne du possible en termes de pouvoir ? Car de quoi pourrait-elle bien être le pouvoir étant donné que, comme le montre bien Claudia Serban, elle « n'est pas le pouvoir de se suicider » (p. 135) ? Par ailleurs, comment le non-être pourrait-il être un pouvoir du *Dasein* ? Comme l'écrit Heidegger, « la mort comme possibilité ne donne au *Dasein* rien à « réaliser », et rien non plus qu'il pourrait *être* lui-même en tant qu'effectif » (SZ, p. 262). Si la mort n'est ni le pouvoir de réaliser, ni le pouvoir de faire, ni le pouvoir d'être quelque chose, en quoi pourrait-elle bien être encore un pouvoir ? Le pouvoir de rien n'est pas un pouvoir¹⁵. La mort n'est-elle pas plutôt ce qui nous tombe dessus, donc ce sur quoi on ne *peut* rien ? La mort comme possible est peut-être le lieu d'une nouvelle compréhension du possible, ou bien l'exigence de ne plus la penser comme une possibilité¹⁶.

Comme le note très justement Claudia Serban, « un des sommets de l'approche existentielle de la mort » (p. 132) est sa définition comme possibilité de l'impossibilité de l'existence, mais il nous semble qu'il eût fallu préciser le sens de cette impossibilité, car ici la phénoménologie de la possibilité devient avec Heidegger une phénoménologie de l'impossibilité. Cela signifie que de même qu'il y a un concept existentiel du possible, il doit y avoir un concept existentiel de l'impossible qu'il eût été intéressant de clarifier car la mort n'est pas l'impossibilité au sens l'impossibilité logique, la contradiction, ni l'impossibilité au sens de ce qui contredit les conditions de possibilité de l'expérience. Si le possible au sens existentiel signifie pouvoir-être, alors l'impossible existentiel doit signifier un ne-pas-pouvoir-être, un foncier impouvoir, une impuissance. Le point est important, car Claudia Serban affirme que les directions empruntées par la phénoménologie post-heideggerienne vont « jusqu'à inverser le pouvoir-être en impouvoir » (note 1, p. 144), or c'est sans doute une telle inversion qu'Heidegger a déjà en vue dans la définition de la mort comme possibilité de l'impossibilité. Elle note cependant elle-même : « la mort frôle donc en même temps le renversement du possible en impossible » (p. 133). Il n'en demeure pas moins que penser ce renversement demeure aporétique dans le cadre de la phénoménologie heideggerienne, car le passage du pouvoir-être à l'effectif est difficilement pensable,

comme nous l'avons déjà dit, mais surtout parce que la mort comme possibilité est censée se tenir au plus loin de toute forme d'effectivité, or il faudrait bien que ce renversement devienne effectif pour avoir lieu. Tout le travail de Maurice Blanchot à travers sa phénoménologie de la mort consistera justement à penser une double mort qui puisse rendre compte d'un tel renversement, comme nous avons tenté de le montrer ailleurs. Cette aporie en sort encore aggravée de la caractérisation que Claudia Serban donne de l'être-vers-la-mort impropre, qui consiste à échanger « le possible de la mort pour l'effectif, en l'envisageant toujours comme un fait accompli, sous la forme du décès » (*ibid.*). Cela est très juste, mais il nous semble qu'il faudrait creuser l'aporie. Le décès, c'est l'effectif, c'est un fait accompli, et nous retrouvons ici la factualité dont nous avons vu plus haut qu'il était difficile de penser son rapport avec la facticité. La mort comme possibilité de l'impossibilité se tient au plus loin de tout effectif (c'est là la définition même du *Vorlaufen*), donc n'est pas le décès, ce qui ouvre le *Dasein* à son pur être-possible sans rapport à aucune effectivité. Mais, a-t-on envie de répondre, il faut bien que le décès se produise un jour, le *Dasein* va forcément décéder. Or, comment comprendre le rapport entre la mort comme possibilité de l'impossibilité et le décès comme fait ? Nous retrouvons ici l'aporie exposée plus haut du rapport entre le possible, ici la mort, et l'effectivité, ici le décès. La mort est-elle la possibilité du décès ? Heidegger ne dit rien de tel, ce n'est manifestement pas un hasard. D'ailleurs, la mort est comprise dans le devancement au plus loin de tout effectivité, or le décès est de l'effectif, donc la mort n'est pas comprise dans le devancement comme un décès et en est tenue à distance. Le problème est qu'on ne voit plus guère de quoi la mort est la possibilité, si elle n'est pas la possibilité du décès. Le décès, ne serait-ce pas justement l'événement du renversement du possible en impossible ? Par ailleurs, si le décès est un fait accompli, il faut d'abord qu'il soit possible. Mais en quoi peut consister cette possibilité du décès si ce n'est pas le possible qu'est la mort ? Cette aporie est une fois de plus patente quand on prend en compte un autre trait de la mort qu'expose Claudia Serban, à savoir le fait qu'elle est « possible à tout instant (*jeden Augenblick möglich*) » (SZ, p. 258). Il est à noter qu'ici, instant n'a pas le sens de la présentification authentique comme coup d'œil sur la situation que Heidegger lui donne au § 68. Instant signifie manifestement ici un « pas encore maintenant », donc relève du *Jetztzeit*, le temps du maintenant, l'intratemoralité, alors que pourtant pour Heidegger, c'est précisément dans le devancement de la mort et nulle part ailleurs que le *Dasein* s'arrache au temps du maintenant pour découvrir sa temporalité extatique originaire. Du coup, ce qui est possible à tout instant, il semble bien que ce soit l'effectivité du renversement du possible en impossible. Donc c'est le décès qui est possible à tout instant, alors que la mort comprise dans le devancement est censée arracher à toute effectivité et à tout

événement. Si la possibilité de la mort est comprise dans le devancement sans rapport avec la moindre effectivité, on ne voit plus ce que peut signifier qu'elle soit possible à tout instant, en quoi elle est imminente, ni en quoi elle nous menace, ni du même coup en quoi elle nous angoisse¹⁷. Claudia Serban rappelle ici que la mort est la possibilité la plus propre, absolue, certaine et comme telle indéterminée, indépassable du *Dasein*. Il nous semble qu'il eût cependant fallu développer beaucoup l'analyse de ces cinq traits essentiels de la mort, dans la mesure où il est essentiel pour la phénoménologie heideggerienne de la possibilité de comprendre en quoi une possibilité peut être (1) la plus propre, (2) absolue, (3) certaine, (4) indéterminée et (5) indépassable. Cependant, l'ambition de l'ouvrage, traiter du possible chez Husserl et chez Heidegger, sans limites dans leurs corpus respectifs, en 300 pages, exigeait forcément de faire des choix. Ce chapitre sur la question de la mort se termine sur une analyse précise et éclairante des caractéristiques du devancement de la mort, tout particulièrement de la « possibilisation » de la mort qu'il accomplit ainsi que de la liberté pour la mort qu'il rend possible. Peut-être eut-il été néanmoins éclairant de montrer en quoi cette liberté comme « abandon (*Aufgabe*) », « brise ainsi tout raidissement sur l'existence à chaque fois atteinte » (SZ, p. 264) du fait qu'elle maintient ouvert l'être-possible.

L'analyse de la possibilité comme existentiel explore en dernier lieu l'articulation de la conscience et de la résolution, dans la mesure où il s'agit là de l'attestation d'une possibilité, celle de l'existence en propre. Contentons-nous ici d'une remarque sur un point d'interprétation qui nous semble contestable. Claudia Serban identifie avec justesse la *Nichtigkeit*, la *Schuldigsein* que la voix de la conscience appelle à assumer dans la résolution, comme étant une impuissance, puisque Heidegger écrit que par elle, le *Dasein* n'a « jamais le pouvoir (*nie mächtig*) sur son être le plus propre » (SZ, p. 284). Cependant, elle demande si cette impuissance ne serait pas susceptible de se retourner en puissance car le *Dasein* serait dans la résolution « susceptible de se « rendre puissant (*mächtig zu werden*) » à l'égard de son existence » (p. 142), sans préciser en note à quelle page se trouve cette formule. Or, on en trouve une seule occurrence, à la page 310 de *Sein und Zeit*, où il s'agit justement pour Heidegger de montrer que la résolution devançante ne consiste pas pour le *Dasein* à devenir puissant, puisqu'il écrit : « La résolution devançante n'est nullement un expédient forgé pour « surmonter » la mort, elle est le comprendre (...) qui libère pour la mort la possibilité de devenir puissante (*mächtig zu werden*) à l'égard de l'existence ». C'est donc dans cette formule la mort qui devient *mächtig*, pas le *Dasein*, de sorte qu'il ne nous semble pas que l'impuissance du *Dasein* soit renversée en puissance, ce qui pourrait peut-être d'ailleurs constituer une réponse au soupçon de Günther Anders évoqué en note¹⁸.

La suite de l'article est consultable [ici](#).

1. <https://univ-tlse2.academia.edu/ClaudiaSERBAN>
2. <http://erraphis.univ-tlse2.fr/accueil-erraphis/equipe/serban-claudia-400052.kjsp>
3. <http://www.umr8547.ens.fr/spip.php?rubrique189>
4. <https://www.cairn.info/publications-de-Serban-Claudia-84333.htm>
5. http://www.paris-sorbonne.fr/IMG/pdf/SERBAN_CLAUDIA_2013_position_these.pdf
6. Voir, entre autres, Jean Greisch, *L'arbre de la vie et l'arbre du savoir. Les racines phénoménologiques de l'herméneutique heideggerienne (1919-1923)*, Paris, Cerf, 2000 ; Sophie-Jan Arrien et Sylvain Camilleri (éd.), *Le jeune Heidegger 1909-1926*, Paris, Vrin, 2011 ; Sophie-Jan Arrien, *L'inquiétude de la pensée. L'herméneutique de la vie du jeune Heidegger*, Paris, PUF, 2014.
7. Cf., notre recension <http://www.actu-philosophia.com/spip.php?article398>
8. <http://www.actu-philosophia.com/spip.php?article434>
9. <http://www.actu-philosophia.com/spip.php?article611>
10. Signalons une coquille dans la note 1 de cette page 119. L'ouvrage de Michel Haar, *La fracture de l'histoire* et daté de 1990 alors qu'il est paru en 1994.
11. « Comme l'explique l'un des plus beaux passages de § 31 » (p. 122).
12. Claudia Serban écrit aussi plus loin, de manière plus explicite encore qu'il y a un décalage « entre ce que le *Dasein* est factuellement et ce qu'il *peut* être, entre factuel et facticité » (p. 129).
13. La même question peut être posée à propos de la nécessité. Heidegger esquisse cependant un sens proprement existentiel de la nécessité lorsqu'il écrit que

« La certitude de la décision signifie : *se tenir libre pour sa re-prise (Zurücknahme)* possible et à chaque fois facticement nécessaire » (SZ, p. 308).

La nécessité factice de la reprise de la décision n'est ni une nécessité logique, ni même une nécessité ontologique, mais une nécessité existentielle consistant dans les exigences de la situation qui peuvent rendre un choix intenable et exiger ainsi son abandon. Nous avons tenté de montrer ailleurs comment ce sens nouveau de la nécessité trouve sa source dans le sens kierkeggardien du nécessaire dans *La maladie à la mort*.

14. Il est à noter que l'auteur précise page 9 : « Le présent ouvrage est la version remaniée et *considérablement abrégée* d'une thèse de doctorat soutenue le 13 décembre 2013 » (nous soulignons). Il n'est donc pas à exclure que la thèse ait

- traité ces questions avant d'être finalement abrégée
15. Or, la mort est le rien, comme l'écrit Heidegger : « le rien de la possible impossibilité de son existence » (SZ, p. 266).
 16. C'est par exemple la démarche de Claude Romano qui pense la mort comme un événement, ce qui suppose de passer d'une phénoménologie de la possibilité à une phénoménologie de l'événement. Cf. « Le possible et l'événement », *in Il y a*, Paris, PUF, 2003.
 17. Heidegger écrit encore que « le quand où devient *possible* la pure et simple impossibilité de l'existence demeure constamment indéterminé » (SZ, p. 265, nous soulignons). Il écrit dans la même phrase que la mort est « constamment possible ». Mais si elle l'est, on ne voit pas comment il pourrait y avoir un instant où la mort deviendrait possible. Par conséquent, ce que veut dire Heidegger, c'est que c'est le « quand » où devient *effective* la pure et simple impossibilité de l'existence qui demeure constamment indéterminé (il écrit d'ailleurs à propos de ce « quand » qu'il est le « moment où la possibilité devient impossibilité » (SZ, p. 308)). Et pourtant, il écrit « possible », puisque tout l'enjeu de ce § 53 est de montrer que dans le devancement la mort est comprise au plus loin de toute effectivité. La phénoménologie heideggerienne de la possibilité tombe là dans une aporie.
 18. Indiquons une coquille dans la note 3 de la page 143 : SuZ est en italique alors qu'il ne l'est pas par ailleurs.