

Université de Montréal

À la mesure du *Dasein*
La genèse des existentiels dans la vie animale
chez Heidegger [1919-1927]

par
Christiane Bailey

Département de philosophie
Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de
Maître ès arts (M.A.)
en philosophie

Janvier 2011

© Christiane Bailey

Université de Montréal
Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé :

**À la mesure du *Dasein*
La genèse des existentiels dans la vie animale
chez Heidegger [1919-1927]**

Présenté par :
Christiane Bailey

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

Bettina Bergo, président-rapporteur

Iain Macdonald, directeur de recherche

Jean Grondin, membre du jury

RÉSUMÉ

Nous nous pencherons sur les travaux du jeune Heidegger afin de montrer que, s'il affirme dans *Être et temps* que les animaux ne sont ni chose, ni *Dasein*, mais participent d'un énigmatique mode d'être propre – le « simplement vivant », ce qui ne fait « rien de plus que vivre » – cela constitue un revirement dans la pensée heideggerienne. Dans les travaux qui préparent la rédaction de *Sein und Zeit*, l'animal avait toujours été considéré comme un être qui a un monde, comme un être auquel nous devons reconnaître le mode d'être du *Dasein*. En s'appuyant sur l'interprétation phénoménologique d'Aristote qu'il présente dans ses cours de 1919 à 1926, nous montrerons que les structures fondamentales de l'être-au-monde ont été élaborées sur le fond des capacités propres à la vie animale que sont l'affection (*pathos*), la perception (*aisthēsis*), la discrimination (*krinein*), la mobilité (*kinesis kata topon*) et le désir (*orexis*).

Mot clés : Philosophie, Heidegger, Aristote, animal, vie facticielle, mouvement, désir, perception, souci, interprétation privative, inauthenticité, *Dasein* primitif.

ABSTRACT

Our investigation of young Heidegger's work aims at showing that, if *Being and Time* states that animals are neither mere things, neither *Dasein*, but have their own puzzling mode of being – “mere life”, which does not exist, but simply lives – this constitutes a reversal in Heidegger's way of thinking. In the works that prepared the way towards *Sein und Zeit*, animal life was always presented as being-in-a-world, as a being to which we must ascribe *Dasein*'s way of being. With the help of Heidegger's phenomenological interpretations of Aristotle presented between 1919 and 1926, we will show that the basic features of being-in-the-world that will become *Being and Time*'s existential structures were developed on the basis of capacities belonging to animal life : affection (*pathos*), perception (*aisthēsis*), discrimination (*krinein*), mobility (*kinesis kata topon*) and desire (*orexis*).

Keywords: Philosophy, Heidegger, Aristotle, animal, factual life, movement, desire, perception, care, privative interpretation, plain life, inauthenticity, primitive *Dasein*.

À la mémoire de Jacques Derrida (*Homo sapiens*) et de Django (*Canis lupus familiaris*) qui ont tous deux péri durant la rédaction de ce mémoire.

REMERCIEMENTS

Ce mémoire n'aurait jamais vu le jour sans l'aide de tous ces animaux, rationnels ou non, qui partagent ma vie. En premier lieu, Vincent Duhamel pour son aide dans la traduction de l'allemand, pour les discussions et les corrections, mes parents pour avoir toujours cru en moi et Mathieu Chabot sans qui ce projet n'aurait jamais été initié. Je tiens également à remercier Iain Macdonald pour sa patience, Jean Grondin pour ses commentaires et Bettina Bergo pour ces encouragements.

ABRÉVIATIONS DES OEUVRES DE MARTIN HEIDEGGER

La référence aux œuvres de Heidegger se fait à l'aide d'un sigle (correspondant au tome de l'édition des œuvres complètes ou à l'abrégé du titre) suivi du numéro de page de l'original et, lorsqu'il y a lieu, de celle de la traduction française (ex : GA 2, 49[52])¹.

L'abréviation GA renvoie à : *Gesamtausgabe*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main.

GA 56/57	<i>Zur Bestimmung der Philosophie (Kriegsnotsemester)</i> [1919]
GA 58	<i>Grundprobleme der Phänomenologie</i> [1919-20]
GA 61	<i>Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles</i> [1921-22]
SS 1921	<i>Phänomenologische Übungen für Anfänger im Anschluss an Aristoteles, De Anima</i>
WS 1922/23	<i>Übungen über Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles</i>
NB	<i>Interprétations phénoménologiques d'Aristote</i> [Rapport Natorp, 1922] (aussi GA 62)
GA 62	<i>Phänomenologische Interpretationen ausgewählter abhandlungen des Aristoteles</i> [1922]
GA 63	<i>Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)</i> [1923]
GA 17	<i>Einführung in die phänomenologische Forschung</i> [1923-24]
GA 18	<i>Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie</i> [1924]
GA 19	<i>Platon : Le Sophiste</i> [1924-25]
Cassel	<i>Conférences de Cassel</i> [1925]
GA 20	<i>Prolégomènes à l'histoire du concept de temps</i> [1925]
GA 21	<i>Logik. Die Frage nach dem Wahrheit</i> [1925-26]
GA 22	<i>Concepts fondamentaux de la philosophie antique</i> [1926]
SZ	<i>Être et temps</i> [Sein und Zeit, 1927]
GA 24	<i>Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie</i> [1927]
GA 26	<i>Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang vom Leibniz</i> [1928].
GA 29/30	<i>Les concepts fondamentaux de la métaphysique. Monde, finitude, solitude</i> [1929-30]
GA 33	<i>Aristote, Métaphysique IX 1-3. De l'essence et de la réalité de la force</i> [1931]
GA 34	<i>De l'essence de la vérité. Approche de l'allégorie de la caverne et du Théétète</i> [1931-32]
GA 39	<i>Les Hymnes de Hölderlin: "La Germanie" et "Le Rhin"</i> [1934-35]
GA 40	<i>Introduction à la métaphysique</i> [1935]
Lettre	<i>Lettre sur l'humanisme in Questions III</i> [Wegmarken (1946), GA 9]
GA 41	<i>Qu'est-ce qu'une chose ?</i> [1935-36]
Beiträge	<i>Vom Ereignis. Beiträge zur Philosophie</i> [1936-38]
GA 54	<i>Parménides</i> [1942-43]

¹ Une exception sera faite dans le cas de la traduction hors commerce de *Être et temps* de Martineau où la page de la traduction n'est pas vraiment utile puisqu'elle n'est pas toujours identique selon les versions électroniques. Nous nous en tiendrons donc à la pagination originale allemande. Pour les textes où il n'y a pas de traduction française, nous offrons notre propre traduction (appuyée sur la précieuse aide de Vincent Duhamel et sur la traduction anglaise lorsque disponible).

TABLE DES MATIÈRES

RÉSUMÉ.....	iii
ABSTRACT.....	iv
ABRÉVIATIONS DES OEUVRES DE MARTIN HEIDEGGER.....	vii
INTRODUCTION.....	1
CHAPITRE 1. NI CHOSE, NI EXISTENCE : DE L'INDIGENCE ONTOLOGIQUE DES ANIMAUX DANS <i>ÊTRE ET TEMPS</i>	7
§1. Qu'est-ce qu'une interprétation privative ?.....	9
§2. La phénoménologie husserlienne de l'animalité : la rature de « couches ».....	14
§3. Dastur et la voie de la théologie négative ou l'ineffabilité de la vie animale	16
§4. De l'ontologie privative comme phénoménologie indirecte ?.....	18
§5. Prolégomènes à une phénoménologie de l'être-au-monde animal.....	21
§6. Conclusion sur les avancées heideggériennes : vie et être-au-monde.....	29
CHAPITRE 2. FACTICITÉ ET ANIMALITÉ : MIENNETÉ ET MOBILITÉ DE LA VIE COMME SE SENTIR ET SE MOUVOIR.....	32
§7. De la philosophie de la vie à l'herméneutique de la facticité	34
§8. Qu'est-ce qu'une vie facticielle ? Le problème de la vie des végétaux.....	37
§9. Mobilité de la vie comme mobilité intentionnelle et soucieuse	40
§10. Le mouvement des animaux chez Aristote (<i>orexis, phantasia, krinein</i>).....	43
§11. Radicalisation de l'intentionnalité : l'escargot a le mode d'être du <i>Dasein</i>	46
§12. <i>Befindlichkeit</i> comme se sentir et se trouver (1 ^{ère} partie).....	49
§13. Conclusion. De la distinction entre facticité et existence.....	50
CHAPITRE 3. AFFECTION, COMPRÉHENSION ET LANGAGE : LA GENÈSE DES STRUCTURES EXISTENTIALES DANS LA VIE ANIMALE	53
§14. 1 ^{er} existencial. La <i>Befindlichkeit</i> animale (2 ^{ème} partie)	55
§15. 2 ^{ème} existencial. De l'entente et de la compréhension chez les animaux	59
§16. L' <i>aisthēsis</i> comme <i>krinein</i> : la genèse de la structure du « comme ».....	61
§17. De la <i>phronesis</i> animale. Mémoire, apprentissage et anticipation.....	65
§18. 3 ^{ème} existencial : La <i>phonē</i> et le <i>logos</i> au fondement de l'être-avec	69
§19. Propres du <i>Dasein</i> humain : décision et entente du temps	74
CHAPITRE 4. L'ANIMAL COMME <i>DASEIN</i> INAUTHENTIQUE ET PRIMITIF.....	78
§20. Le véritable sens de l'interprétation privative : se défendre du biologisme.....	78
§21. Uexküll et la pauvreté en monde des animaux.....	81
§22. Primitivité et inauthenticité	86
§23. <i>Hang und Drang</i> : l'impulsion comme souci non encore libre	89
§24. Être-jeté, déchéance et animalité : l'animal est pauvre en monde.....	92
CONCLUSION. VERS LA PRIVATION EN MONDE DES ANIMAUX.....	97
BIBLIOGRAPHIE.....	104

INTRODUCTION

LE PROBLÈME DE LA VIE ANIMALE CHEZ HEIDEGGER

L'étant, en tant que vivant, est un être tel qu'en son être, l'existence [Da-sein] lui importe.

Heidegger, *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*

Nous sommes tellement habitués, dans les études heideggériennes, à faire l'équivalence entre la notion de *Dasein* et celle d'homme que, malgré les querelles de surface, personne ne doute du fait que « si le *Dasein* n'est pas l'homme, ce n'est cependant rien d'autre que l'homme »². Cette habitude est si fortement ancrée que certains traducteurs rendent tout simplement « *Dasein* » par « existence humaine »³. Pourtant, si le *Dasein* désigne bien le mode d'être spécifique de l'homme, s'ensuivent une foule de questions concernant l'animal : puisque l'ouverture au monde est condition de possibilité de l'affection sensible, comment les animaux peuvent-ils être affectés ? Si l'être-au-monde compréhensif rend possible l'orientation dans le monde et la rencontre de quelque chose comme une résistance ou une menace, comment les animaux se meuvent-ils dans leur environnement ? Les structures existentielles ratissent si large qu'il est difficile de comprendre comment les animaux pourraient en être privés : comment penser que les animaux ne sont pas eux aussi fondamentalement définis par l'affection (*Befindlichkeit*), par le fait de s'y comprendre dans le monde dans lequel ils s'orientent (*Verstehen*) et par la structure de l'être-avec (*Mitsein*) ? Nous pensons pourtant que les animaux perçoivent eux aussi le monde dans lequel ils se meuvent, qu'ils perçoivent différemment les mêmes choses que nous, qu'ils discriminent les choses selon leur propre mesure. Nous pensons, par exemple, qu'un chien voit un ballon comme étant quelque chose pour-jouer ou à-mâchouiller et le chat voit la souris comme une chose-à-chasser, c'est-à-dire qu'ils prennent toujours l'étant *comme tel ou tel, pour ceci ou cela*, mais jamais comme tel, jamais comme simplement *comme étant*. Suivant la célèbre maxime de von Uexküll, les

² Derrida, « Les fins de l'homme », in *Marges – de la philosophie*, 151. Cf. Heidegger, *Beiträge*, §176, 300.

³ L'exemple le plus récent est la traduction anglaise du cours de 1925-26. Sheehan choisit de traduire « *Dasein* » par « *human existence* » arguant que cela a l'avantage « de dire vraiment très peu, mais en même temps d'indiquer formellement, de manière directe, la chose en question. » (GA 21, *translator's foreword*, xi).

animaux ne pourraient jamais entrer en relation avec un objet comme tel, un objet neutre, mais seulement avec des « porteurs de significations », avec des choses qui ont une certaine signifiante, une certaine pertinence pour eux⁴. Seul l'homme, l'animal rationnel, serait en mesure de percevoir les choses comme des objets, des choses simplement là. Cette capacité proprement humaine de se déprendre du réseau de sens dans lequel nous sommes quotidiennement plongés, de se dégager d'une perception immédiatement significative et impérative de l'étant, serait à la source de notre pouvoir de décider, de notre liberté et, ultimement, de notre dignité.

Ainsi vont les philosophies qu'ont élaborées, à la même époque que Heidegger, Scheler et Bergson⁵. Telle était aussi la pensée d'Aristote. L'idée fondamentale est qu'un animal, même privé de *logos*, doit néanmoins avoir part à une forme de discrimination grâce à laquelle les choses sont perçues comme *désirables ou indésirables* afin qu'il les poursuive ou les fuie. En fait, le simple fait de percevoir quelque chose de désirable implique d'emblée une *prescription* : la chose désirable est *chose-à-poursuivre*. Dans ce tableau, l'homme aurait, par contre, le pouvoir de prendre conscience *qu'il* voit la chose comme désirable, *qu'il* la voit comme chose-à-poursuivre – c'est-à-dire qu'il peut prendre conscience non seulement de ses inclinations, mais en même temps de leur cause et de ce à quoi elles le poussent –, de sorte qu'il serait alors en son pouvoir *de décider* de suivre ou non ses inclinations, et, de là, sa liberté et sa responsabilité.

Cette anthropologie philosophique dans laquelle nous baignons encore aujourd'hui – l'homme est un animal rationnel, capable de se dégager de la familiarité du monde pour considérer les choses de manière objective – sera considérée en 1942 par Heidegger comme étant « une des dernières conséquences de l'oubli de l'être »⁶. À ses yeux, cette métaphysique populaire ne s'exprime nulle part mieux que dans la poésie de Rilke où l'animal, « parce qu'il voit sans regarder, c'est-à-dire sans objectiver les choses », est *dans* le monde, tandis que « nous nous tenons *devant* lui à cause de la singulière tournure qu'a pris notre conscience »⁷ :

⁴ Uexküll, *Mondes animaux et monde humain*, 94-95.

⁵ Dans *L'évolution créatrice*, Bergson situe l'essence propre de l'homme dans la capacité d'objectiver, de spatialiser la durée dans laquelle l'animal vit. De même, Scheler affirme que « l'animal vit tout entier dans le concret et dans le réel », il « est par essence attaché à la réalité vitale » alors que seul l'homme seul a la « possibilité d'objectiver ce qui est originairement résistance à la tendance » (*La situation de l'homme dans le monde*, 57 et 70).

⁶ GA 54, 229 [Nous utilisons la traduction qu'en donne Haar dans *Le chant de la terre*, 70-79].

⁷ « Pourquoi des poètes ? » dans *Chemins qui ne mènent nulle part*, 343.

Par tous ses yeux la créature voit l'Ouvert.
Seuls nos yeux sont comme invertis et posés autour d'elle,
tels des pièges qui cernent notre libre sortie.
Ce qui *est*, au-dehors, nous le savons uniquement par la face de l'animal.⁸

Heidegger commente sèchement : « Pour Rilke, la “conscience” humaine, la raison, le *logos*, sont justement des limites qui rétrécissent les capacités de l'homme par rapport à l'animal. Devons-nous aussi devenir des “bêtes” » ? (GA 54, 229). Cette poésie n'est rien d'autre qu'une « humanisation sans limite et sans raison de l'animal » puisque « l'animal ne voit pas l'Ouvert, pas même avec un seul de ses yeux » (GA 54, 231). Priver les animaux du *logos* tout en leur laissant la perception mène à méconnaître la différence ontologique :

« Il serait trompeur de penser qu'il suffit de retrancher la pensée et la raison pour avoir ce qu'a l'animal. Au contraire la perception chez l'animal est fondamentalement autre que celle de l'homme. L'*aisthēsis* de l'homme est bien plutôt dès le commencement quelque chose d'autre que la nature, bien que l'entente de l'être où elle se trouve insérée ne soit pas encore éveillée, soit indéterminée et reste de prime abord indéployée. [...]. Cette indétermination de l'entente de l'être (chez le nouveau-né) ne signifie pas rien, mais est quelque chose de positif qui manque à l'animal pendant toute sa vie parce que l'entente de l'être, d'une façon générale, lui fait défaut. » (GA 34, 235-6[264])

Cette thèse – radicale, mais constante dans l'œuvre de Heidegger à partir des années 30⁹ – a rarement été questionnée dans les études heideggériennes même si elle est pourtant au cœur de la privation en monde des animaux dans le cours sur *Les concepts fondamentaux de la métaphysique* : « L'animal est exclu de la possibilité de percevoir quelque chose comme quelque chose. » (GA 29/30, [359]). Si plusieurs ont vu dans cette formule un retour à la primauté du *logos* apophantique, il s'agit plutôt de refuser aux animaux de la *structure générale* du « comme » via la privation de l'appréhension de l'être¹⁰ :

« Il ne s'agit pas simplement d'une altérité qualitative du monde animal par comparaison au monde humain. Et, à plus forte raison, il ne s'agit pas de différences quantitatives en termes d'ampleur ou d'étendue. Il ne s'agit pas de savoir si l'animal prend autrement le donné ni comment il le fait, mais de savoir s'il peut ou non percevoir quelque chose en tant que tel, percevoir quelque chose en tant qu'étant. S'il ne le peut, c'est qu'il est alors séparé de l'homme par un abîme. » (GA 29/30, [383])

⁸ Rilke, *Élégies de Duino*, tr. Lefèbvre et Regnault, Paris, Gallimard, 1994, 89.

⁹ L'animal n'a pas de perception et, ce, autant au sens de *Wahrnehmung* que de *Vernehmen* (GA 29/30, [376] et [361]). Voir aussi GA 34, 164[189]; GA 54, 159-59 *et al.*

¹⁰ L'appréhension de « quelque chose comme quelque chose » est la structure formelle de la compréhension herméneutique (SZ, 149). « Avec le monde va de pair cet énigmatique “en tant que”, celui de l'en tant que tel (formellement parlant : “quelque chose en tant que quelque chose”) — cet “en tant que” qui est radicalement fermé à l'animal. » (GA 29/30, [397]).

Il faut prendre au sérieux le caractère absolument primordial de la compréhension de l'être afin de comprendre que si l'animal vit hors différence ontologique, il est du fait même privé de la structure herméneutique du « comme » : « C'est là seulement où, d'une façon générale, de l'étant se manifeste en tant qu'étant qu'il est possible d'éprouver tel ou tel étant déterminé en tant qu'il est ceci ou cela » (GA 29/30, [397])¹¹. Il ne faut pas sous-estimer le rôle de la pré-compréhension de l'être pour Heidegger : c'est elle qui conditionne la possibilité de percevoir quelque chose comme tel ou tel (comme menace ou proie, etc.), bref, de vivre dans la signifiante. Privé de la possibilité de percevoir *comme étant* ce avec quoi il est en relation, l'animal est par là même exclu de la possibilité de le percevoir *comme ceci ou cela*. Situé hors différence ontologique, l'animal est d'emblée exclu du monde du sens. L'apparente similitude entre la vie des animaux et des hommes « n'est qu'une tromperie », car il y a entre les deux modes d'être « un abîme qu'aucune médiation ne peut, en quelque sens que ce soit, permettre de franchir » (GA 29/30, [409]). Pour Heidegger, c'est parce que l'animal est privé de monde – c'est-à-dire de tout accès à l'« en tant que » – que la *logos* lui est refusé et non l'inverse; la tradition a pris les choses à l'envers en privant d'abord l'animal du *logos* :

« Si les plantes et les animaux sont privés du langage, c'est parce qu'ils sont emprisonnés chacun dans leur univers environnant, sans être jamais situés dans l'Éclaircie de l'Être. Or, seule cette éclaircie est "monde". Mais s'ils sont suspendus sans monde dans leur univers environnant, ce n'est pas parce que le langage leur est refusé. » (*Lettre*, 83).

Si les animaux ne parlent pas, c'est parce qu'ils n'ont rien à dire (*Zollikoner seminare*, 114), parce qu'ils sont privés de cette « ouverture pré-logique à l'étant » (GA 29/30, [494]) qui fonde la possibilité même de la phénoménalité¹².

¹¹ Cet enracinement de la signifiante dans l'éclaircie de l'être est l'un des axiomes les plus durables de la pensée de Heidegger qu'il réitérera dans ses séminaires des années 60 : « S'occuper de l'étant n'est possible que par le déval à partir de l'être. » (« Séminaire du Thor », 150). Le réseau de renvois et de sens qui constitue la mondanité trouve sa condition de possibilité dans la pré-compréhension de l'être de l'étant : « Tel est le sens des analyses célèbres et pourtant méconnues de l'ustensilité dans *Être et temps* » (*Ibid.*). « Si vous percevez quelque chose comme étant ceci ou cela – par exemple, la chose comme verre – cela doit vous être manifeste comme quelque chose qui est. » (*Zollikoner Seminare*, 90).

¹² Ce n'est pas un hasard si la pauvreté en monde des animaux a souvent été mal interprétée puisque parler de pauvreté laisse penser que l'animal a quelque chose comme un monde, qu'il n'est pas privé de monde. Pourtant, Richir avait déjà, dès 1988, dégagé la radicalité de la thèse heideggérienne : « la capture comportementale [*Benommenheit*] est telle que la perception en général y est impossible » (Richir, 251).

Nous avons tenté de raconter ailleurs cette déconstruction de la vie animale comme vie douée de perception, de discrimination et d'orientation dans le monde¹³ et nous voulons maintenant nous pencher sur sa préhistoire : qu'est-ce qui a poussé Heidegger à élaborer une telle conception de la vie animale dans laquelle elle ne se distingue plus d'une vie végétative ? Dans notre premier chapitre, nous verrons que plusieurs axiomes fondamentaux de la pensée heideggérienne laissent pourtant présager un tout autre dénouement : la réhabilitation de l'affection sensible, la conceptualisation du rapport au monde en termes de compréhension plutôt qu'en termes de connaissance et la destitution du privilège traditionnel accordé à l'énoncé, voilà toutes des percées majeures qui permettent de repenser le lieu ontologique traditionnellement dévolu aux animaux. Et pourtant, aussi primordiales soient-elles, les structures de l'être-au-monde doivent vraisemblablement être pensées comme de nouveaux propres de l'homme puisque Heidegger affirme d'entrée de jeu dans *Sein und Zeit* que les animaux ne sont ni *Dasein*, ni chose. Nous ne nous attarderons pas ici sur cette soi-disant indigence ontologique de l'animal dans l'ontologie fondamentale puisque, si l'animal vient assurément « brouiller la partition de l'existence et de la *Vorhandenheit* »¹⁴, ce n'est pas du tout là que réside le problème. La difficulté que pose la vie animale à la pensée heideggérienne ne vient pas du fait qu'il n'y a pas de mode d'être propre pour les animaux, mais bien au contraire du fait qu'il y en a un : le « simplement vivant », ce qui n'est « rien de plus que vie ». Or, ce n'est pas le fait que les animaux vivent qui les rend si analogues au *Dasein* humain, mais le fait qu'ils ne font précisément pas que vivre, ils perçoivent et se meuvent.

Dans notre deuxième chapitre, nous verrons que c'est sur le fond de ces deux capacités fondamentales de l'âme animale que sont la perception et la mobilité que s'élabora la notion de vie facticielle dans les travaux du jeune Heidegger. Définir la vie facticielle en termes de mienneté et de mobilité, c'est reprendre en un autre langage la définition aristotélicienne de l'animal par le se sentir et le se mouvoir. La radicalisation de l'idée de mobilité de la vie (*Lebensbewegtheit*) en termes de mobilité préoccupée (*Besorgensbewegtheit*) à laquelle s'essaie Heidegger dans le célèbre *Rapport Natorp* calque précisément la conception aristotélicienne du mouvement des animaux comme mobilité désirante : se mouvoir, c'est toujours se mouvoir en fonction de quelque chose

¹³ Voir notre article « La vie végétative des animaux. La destruction heideggérienne de l'animalité » *PhaenEx*, n° 2, 2007, 81-123.

¹⁴ Barbaras, *Vie et intentionnalité*, 16.

que l'on désire poursuivre ou fuir. Pensée de manière ontologiquement radicale, la mobilité des animaux n'est jamais un simple déplacement indifférent, mais toujours un mouvement orienté, dirigé vers quelque chose qui a une certaine importance pour l'animal, vers quelque chose par quoi l'animal est, d'une manière ou d'une autre, *concerné*.

Notre partie principale (chap. 3) sera consacrée à retracer pas à pas la genèse des structures fondamentales de l'être-au-monde que sont l'affection (*Befindlichkeit*), la compréhension (*Verstehen*) et l'être-avec par le langage (*Mitsein*) dans les travaux qui précèdent immédiatement *Être et temps* (1924-1926) pour montrer que ces structures n'avaient rien, dans l'esprit de Heidegger lui-même, de proprement humaines. Enracinant les structures existentielles dans les déterminations fondamentales de l'âme définies par Aristote (*aisthēsis*, *pathos*, *krinein*, *kinein*, *orexis*, *phantasia*, *phonē* et *nous praktikos*), Heidegger reconnaît à maintes reprises que ces structures définissent la vie animale en tant que telle. Loin d'être considérés « simplement vivants » comme les végétaux, les animaux étaient essentiellement définis par le fait d'être affectés par les choses du monde qu'ils perçoivent, par le fait de se mouvoir de manière préoccupée et circonspecte dans un monde dans lequel ils s'y comprennent toujours en un certain sens.

Cette genèse des existentiels dans la vie animale comme vie douée d'affection et de compréhension, définie par son ouverture au monde et à autrui, laissait d'elle-même présager de « l'énorme difficulté » (GA 24, 270[231]) que ne tardera pas à poser la vie animale pour une pensée qui prétend avoir « mis hors circuit la définition traditionnelle et confirmée de l'homme » (SZ, 183). Puisque « l'essentiel est manqué si nous ne voyons pas que l'animal a un monde » (Cassel, 179), l'homme apparaît, encore une fois, comme cet animal capable de mettre le monde à distance pour se dégager de la significativité immédiatement impérative de l'étant et exister de manière libre, authentique et responsable (chap. 4). Notre but n'est pas seulement de montrer *pourquoi* Heidegger en viendra à priver les animaux de perception, d'orientation et de cette forme de souci non libre qu'est l'impulsion, mais surtout de montrer que, même s'il en viendra à priver les animaux de monde, c'est néanmoins lui qui a débroussaillé le chemin vers une réflexion phénoménologique sur l'être-au-monde animal.

CHAPITRE 1.

NI CHOSE, NI EXISTENCE :
DE L'INDIGENCE ONTOLOGIQUE DES ANIMAUX DANS *ÊTRE ET TEMPS*

Seul peut être affecté un étant qui se-trouve, autrement dit qui, existant, a (est) déjà chaque fois été et existe selon un mode constant de l'être-été. [...] Comment l'excitation et la stimulation des sens, chez un être sans plus vivant [*Nur-Lebenden*], doivent être ontologiquement délimitées, comment et où en général l'être des animaux, par exemple, est constitué par un "temps", cela reste un problème à part.

Penchant et impulsion sont des possibilités qui s'enracinent dans l'être-jeté du *Dasein*. [...] Ce qui n'exclut pas qu'impulsion et penchant ne constituent aussi ontologiquement l'étant qui "vit" sans plus [*das nur 'lebt'*]. Néanmoins la constitution ontologique du "vivre" pose un problème propre qu'il n'est possible de déployer que sur la voie d'une privation réductrice à partir de l'ontologie du *Dasein*.

Heidegger, *Sein und Zeit*

Six courts passages nous mettent sur la piste des animaux dans *Être et temps*, ou plutôt sur la piste de leur absence puisqu'il n'en sera question que pour expliquer justement qu'il n'en soit jamais question : les êtres vivants ne sont pas des choses simplement subsistantes, mais ils ne sont pas non plus *Dasein* et il n'est possible d'élucider leur mode d'être – la « vie » – qu'au moyen d'une interprétation privative ou encore d'une orientation privative sur le *Dasein*.¹⁵

« La vie est un mode d'être spécifique, mais il n'est essentiellement accessible que dans le *Dasein*. L'ontologie de la vie s'accomplit sur la voie d'une interprétation privative; elle détermine ce qui doit être pour que puisse être quelque chose qui ne serait "plus que vie" [*Nur-noch-Leben*]. La vie n'est pas un pur être-sous-la-main, ni, encore, un *Dasein*. Et le *Dasein*, inversement, ne peut en aucun cas être déterminé en affirmant qu'il est vie (ontologiquement indéterminée), plus quelque chose d'autre. » (SZ, 50)

Voilà l'essentiel de ce que l'essai d'ontologie fondamentale qu'est *Être et temps* avait à dire à propos des animaux. Puisqu'il s'agit d'un « problème propre », il semble que nous devions refermer *Sein und Zeit* pour nous tourner sans plus tarder vers le cours de 1929-30 où Heidegger entreprend explicitement l'analytique de la vie animale. Mais cela n'est pas aussi

¹⁵ Les six passages en question sont les suivants : le §10 (cité dans le texte), les §41 et §68 (cités en exergue), le §12, le §21 ainsi que les §§47-49 où s'affirme la célèbre distinction entre la mort du *Dasein* et le périr (*Verenden*) propre au monde animal et végétal. Cette sortie-du-monde du seulement vivant (*Nur-Lebenden*) est explicitée comme une mort simplement physico-biologique. Évidemment, il ne faut pas oublier l'énigmatique §49 où Heidegger soutient que, même si « elle ne peut être fixée ontologiquement que dans une orientation privative sur le *Dasein* », « la vie doit être comprise comme un mode d'être auquel appartient un être-au-monde » (SZ, 246).

simple. Si Heidegger s'en était strictement tenu au niveau ontologique en distinguant deux modes d'être (l'existence et la subsistance) et n'avait pas attribué aux animaux un énigmatique mode d'être intermédiaire ou privatif (toute la question est là, comme nous le verrons), nous aurions été en droit de penser l'ontologie du vivant comme un « problème à part » à traiter ultérieurement dans le cadre d'une ontologie régionale. Or, la logique de l'ontologie fondamentale ne donne pas les moyens de reléguer l'ontologie de la vie aux oubliettes des ontologies régionales puisque le schéma cardinal est celui d'une distinction bipartite entre subsistance et existence (entre ce qui relève des catégories et ce qui relève des existentiels) qui doit guider dès le départ toutes les ontologies possibles à venir :

« Existentiels et catégories sont les deux formes fondamentales possibles de caractères d'être. L'étant qui leur correspond requiert une guise d'interrogation primaire à chaque fois distincte : l'étant est un *qui* (existence) ou un *quoi* (être-sous-la-main au sens le plus large). » (SZ, 45).

S'il n'y a que « deux formes fondamentales possibles de caractères d'être », si toute chose répond à un « qui » ou à un « quoi » et doit par conséquent être accessible grâce aux existentiels ou aux catégories, comment penser la vie comme « un mode d'être propre », ni chose, ni existence ? Comme plusieurs l'ont souligné, Heidegger introduit un parasite qui dérange la structure même de l'ontologie fondamentale. S'insérant quelque part entre la subsistance et l'existence, le mode d'être propre qu'est la vie relativise considérablement l'ontologie heideggérienne, toute entière structurée autour de la disjonction oppositionnelle entre ce qui est à la manière du *Dasein* et ce qui ne l'est pas (*Daseinsmäßig/Undaseinsmäßig*)¹⁶. Poursuivant dans cette voie, en effet, on n'a d'autre choix que d'en venir à la conclusion qu'il manque une « catégorie » dans *Être et temps* et qu'il faudra, au terme de l'ontologie régionale de la vie, amender ou réviser la bipartition structurelle de l'ontologie fondamentale en *ajoutant un autre mode d'être* pour les étants qui ne peuvent être pensés ni par le biais des catégories, ni par le biais des existentiels. Non seulement nous ne pouvons pas nous consacrer à une telle tâche – ce que personne n'a vraiment fait à notre connaissance –, mais nous tenterons de montrer ici que nous n'avons en réalité aucune raison de vouloir le faire. La position ontologique *intermédiaire* des animaux laissait d'elle-même entrevoir des problèmes conceptuels internes d'une ampleur telle qu'elle laisse *dès le départ* soupçonner son impossibilité : *tout est ou bien une chose significative et utile ou alors l'être-en-vue-de-*

¹⁶ On comprend dès lors que, du fait qu'il n'y a pas « de catégorie originale d'existence pour l'animal », sa simple existence « introduit un principe de désordre ou de limitation dans la conceptualité de *Sein und Zeit* », comme l'argumente Derrida (« Il faut bien manger ou le calcul du sujet », *Points de suspension*, 292).

quoi qui donne sens. Il n'existe aucun mode d'être intermédiaire entre ce qui répond à un « qui » et à un « quoi », tout comme il n'existe, dans la philosophie kantienne, aucun intermédiaire entre la chose-moyen et la personne-fin-en-soi¹⁷. Une ontologie fondamentale, par définition, ne peut être amendée par les ontologies régionales.

Le véritable problème que pose l'animal à la conceptualité de *Sein und Zeit* ne vient pas du tout du fait qu'il n'y a pas de mode d'être propre pour les animaux *puisqu'il y en a bien un* : la vie, ce qui ne fait « rien de plus que vivre ». Et c'est cela qu'il nous apparaît légitime de questionner. Rien ne justifie, dans la perspective de la phénoménologie herméneutique, l'introduction de ce mode d'être propre qu'est supposé être le « simplement vivant ». De façon étonnante, ce n'est pas cet obscur mode d'être propre, accessible privativement, mais bien plutôt l'affirmation selon laquelle l'homme n'est pas essentiellement vivant – « le *Dasein* ne peut en aucun cas être déterminé en affirmant qu'il est vie (ontologiquement indéterminée), plus quelque chose d'autre » –, qui a suscité le plus d'intérêt dans les études heideggériennes, laissant suggérer la relative insignifiance de l'ontologie de la vie dans le vaste projet de Heidegger¹⁸. Il a été répété sur tous les tons que nous prenions les choses de travers à penser l'homme comme un animal avec une quelconque spécificité, mais il a été peu discuté pourquoi, s'il n'est pas adéquat de penser l'homme à partir de l'animal, il est en revanche tout indiqué de penser l'animal, privativement, à partir de l'homme. Si l'homme n'est pas un animal pourvu de capacités spécifiques ($H \neq A + x$), pourquoi ce dernier est-il accessible « dans » celui-là au moyen d'une méthodologie privative ($A = H - x$) ? Comment concilier une « mise hors circuit de la définition traditionnelle et confirmée de l'homme » (SZ, 183) comme un animal pourvu d'une capacité spécifique avec une méthode d'interprétation privative ?

§1. Qu'est-ce qu'une interprétation privative ?

Qu'est-ce que cette interprétation privative qui devrait nous permettre d'élucider le mode d'être des animaux ? Comment comprendre l'orientation *privative* de l'ontologie de la vie ?

¹⁷ On trouve aussi cette alternative chez Husserl : « Tout objet est susceptible de recevoir l'un ou l'autre des statuts : ou bien personnaliste ou bien naturaliste. » (*Ideen* II, 234).

¹⁸ Or, Heidegger n'a jamais cessé, tout au long de son œuvre, de thématiser l'animal *comme* problème. La publication des cours précédant *Être et temps* nous prouve que la vie animale avait occupée dans sa réflexion une place beaucoup plus importante que le laissent soupçonner ses fugitives apparitions dans l'*opus magnum*. En 1927, Heidegger avouera que « déterminer ce qui est donné aux animaux et quel est le mode de dévoilement de ce qui leur est donné » représente pour lui une « énorme difficulté » (GA 24, 270[231]). Il réitérera dans la *Lettre sur l'humanisme* que « de tout étant qui est, l'être vivant est probablement pour nous le plus difficile à penser » (*Lettre*, 63). Il est donc clairement impossible de penser que Heidegger aurait « oublié » les animaux ou qu'il aurait laissé ceux-ci baigner dans l'indigence ontologique par indifférence.

Le plus souvent, cette injonction méthodologique a été comprise comme signant l'impossibilité de comprendre la vie animale à partir d'elle-même, de la comprendre autrement qu'à partir de la vie humaine. En ce sens, si « la vie ne peut être fixée ontologiquement que dans une orientation privative sur le *Dasein* » (SZ, 246), c'est parce que, comme le suggère Michel Haar, « nous ne pouvons pas ne pas comprendre l'animal à partir du monde qui est le nôtre »¹⁹. Entendue ainsi, la voie privative de l'ontologie de la vie semble aller de soi puisque, selon la formule Merleau-Ponty, « nous ne pouvons penser l'animal qu'à partir du socle que nous sommes toujours nous-mêmes »²⁰. C'est aussi ce que suggère Françoise Dastur : « Dans toute interprétation, nous nous anticipons toujours nécessairement nous-mêmes, puisque le regard que nous jetons sur l'étant ne vient pas de nulle part, mais il est "l'expression de la structure d'anticipation du *Dasein* lui-même". »²¹. En conséquence, « nous n'avons peut-être pas d'autre choix que celui de voir l'animal dans la perspective de la privation »²² :

« Nous n'avons d'ailleurs qu'un accès négatif à l'être de l'animal, puisque, la "vie" étant toujours pour nous vie *humaine*, c'est-à-dire une vie capable de s'interpréter, de se comprendre elle-même [...] nous ne pouvons nous représenter la vie du "simple" vivant que par un effort d'abstraction. »²³

Soit ! Le regard que nous jetons sur l'étant ne vient pas de nulle part, c'est toujours le nôtre, celui d'un *Dasein* humain, d'une compréhension finie. Mais en quoi cela implique-t-il de penser l'animal *de manière privative* ? Si Heidegger entendait simplement affirmer l'impossibilité *de ne pas* penser l'animal à partir de notre compréhension du monde, pourquoi parler d'interprétation *privative* et non seulement d'interprétation ? Toute phénoménologie de l'étant qui n'est pas à la mesure du *Dasein* doit s'orienter sur une herméneutique du *Dasein* préalable. Cela est clairement établi dès l'introduction de *Être et temps* : toute ontologie se fonde sur l'ontologie fondamentale qui a lieu dans l'analytique existentielle et toute phénoménologie procède du *Dasein* que nous sommes à chaque fois nous-mêmes. En conséquence, si Heidegger voulait simplement dire que l'être de l'animal doit être cerné *à partir de* l'existence de l'homme, il s'agirait là d'une répétition tout à fait superflue : *toute ontologie serait, en tant qu'herméneutique, privative* !

¹⁹ Haar, « *Dasein* et animalité » dans *Le Chant de la terre*, 69.

²⁰ Merleau-Ponty, *Structure du comportement*, 111. Comme l'écrira également Kant : « Nous ne pouvons juger tout entendement que par notre entendement, et aussi par conséquent toute intuition que par la nôtre. » (Kant, « Lettre à M. Hertz du 26 mai 1789 » dans *Œuvres philosophiques*, t. II, 840-841).

²¹ Dastur, « Pour une zoologie privative ou comment ne pas parler de l'animal », 289.

²² Dastur, *Ibid*, 298.

²³ Dastur, *Heidegger et la question anthropologique*, 23.

L'expression « interprétation privative » doit donc avoir un autre sens : celui d'une interprétation *négative*, ou, mieux, *réductive* au sens où Heidegger entend, comme le pense Derrida, atteindre l'essence de l'animal en opérant « négativement, par soustraction »²⁴. La vie serait alors « ce qui reste après qu'on a privé le *Dasein* de ce qui lui est essentiel, de ce qui en fait justement un *Dasein* »²⁵. L'interprétation privative ne vise donc pas, contrairement à ce que nous pensons spontanément, à affirmer le fait que toute description de l'essence de l'animalité doit passer par *notre* interprétation et *notre* explicitation (bien que cela soit évidemment *aussi* le cas), mais bien à affirmer le principe selon lequel l'essence des animaux n'est accessible « qu'au moyen d'une privation réductrice à partir de l'ontologie du *Dasein* » (SZ, 194)²⁶. Or, s'il s'agit bien de déterminer le mode d'être de l'animal en soustrayant quelque chose du *Dasein* humain, la question qui ne peut manquer de se poser est alors : *par soustraction de quoi au juste ?*

La question est de taille. Il s'agira, suite à l'analytique existentielle, de soustraire quelque chose de l'existence humaine afin de déterminer le mode d'être de ce qui n'est « rien de plus que vie ». Il faudra alors s'enquérir de cette propriété distinctive qu'aurait l'homme par rapport aux autres animaux et nous avons évidemment en cette matière l'embarras du choix : la rationalité, le langage, la réflexivité, la conscience temporelle, etc. Cependant, comme le souligne Krell, Heidegger devra se montrer très prudent à ce sujet :

« Heidegger will have to be very careful not to allow that substractable something to be “*logos*”. Otherwise he will betray the fact that an ancient prejudice – the very prejudice he wishes to eradicate, that of the “*zōon logon ekhon*”, the animal rationale – guides his own venture from start to finish. »²⁷

Ce dont il s'agira de priver le vivant dépendra de ce qui sera identifié comme caractérisant essentiellement les étants qui sont à la mesure du *Dasein* : l'être-au-monde, le souci, la temporalité et la finitude sont en tête de liste, mais tous les existentiels sont des candidats potentiels. Si nous ne pouvons, semble-t-il, prévoir ce qu'il s'agit de soustraire, nous voyons qu'il existe en fait deux possibilités : *il s'agira soit de soustraire certains aspects de*

²⁴ Derrida, *Psyché*, 411 : « La "vie" n'étant ni pur "*Vorhandensein*", ni un "*Dasein*" (Heidegger le dit ici sans considérer que la chose demande plus qu'une affirmation : elle semble pour lui aller de soi), on ne peut y accéder qu'en opérant, négativement, par soustraction. ».

²⁵ Marrati-Guénoun, *La genèse et la trace*, 182. C'est également l'interprétation qu'en donne Romano : « Le mode d'être de l'animal, du vivant, doit être déterminé à partir des existentiels du *Dasein* au moyen d'une *via privationis* qui ne laisse à la vie que le statut d'une infra-existence, d'une existence dépouillée de certains de ses caractères ontologiques essentiels. » (« Le monde animal : Heidegger et von Uexküll », 259).

²⁶ Voilà ce que confirmera plus tard Heidegger : « l'essence de la vie n'est accessible qu'au fil d'un examen où il s'agit de défaire couche par couche ce qui est en excès par rapport à elle » (GA 29/30, [372]).

²⁷ Krell, *Daimon Life*, 51.

l'existence, soit de raturer tout ce qui a trait à l'existence. La voie de l'interprétation privative consistera ou bien à priver les animaux de quelques existentiels ou quelques aspects des existentiels (par exemple, l'être-pour-la-mort, l'appel de la conscience et la résolution devançante, tout en gardant, intacts ou amendés, les structures de l'être-à et l'être-avec) ou alors il faudra raturer *toute trace d'existentialité* : l'être-au-monde comme tel puisque ce n'est rien de moins que « constitution fondamentale du *Dasein* » (SZ, 52).

Partagée par plusieurs, la première option a de nombreuses vertus, elle permet notamment d'expliquer pourquoi il n'y avait nul besoin d'interprétation privative en ce qui concerne le mode d'être des choses : il n'y a rien à soustraire puisque le *Dasein* ne partage rien avec eux²⁸. Cette hypothèse permet également de s'accorder au sens commun : l'animal n'est pas une forme de vie complètement étrangère à la nôtre, lui aussi est affecté par les choses du monde, se trouvant bien ou mal disposé par rapport à ce qu'il perçoit, et lui aussi se meut dans un monde qui a quelque signifiante pour lui. L'animal s'oriente selon une spatialité et une temporalité qui lui sont propres, mais, contrairement aux êtres humains, il ne peut se déprendre de l'emprise du monde ambiant pour le considérer comme tel, comme monde, et ainsi se saisir comme *Dasein*. Pour reprendre le langage de *Sein und Zeit*, les animaux participeraient des structures existentielles, mais seraient incapables d'attester *existentiellement* de ces structures. Dans ce cas de figure, il s'agirait donc de retrancher, d'une part, tout ce qui a trait à *l'existence authentique* et, d'autre part, tout ce qui a trait à *l'attitude objectivante*. Une telle interprétation soulève cependant un problème évident puisque, rapprochant l'animalité de l'inauthenticité et de l'être-jeté du *Dasein*, elle nous met devant le problème de l'unité des modalités d'être du *Dasein* : il faudrait, par exemple, départager l'être inauthentique de la possibilité d'authenticité, l'éparpillement préoccupé de la résolution devançante, arracher telle ou telle modalité de sa condition de possibilité et ainsi fragmenter la totalité du *Dasein*.

Malgré les apories auxquelles elle nous mène, il ne faut pas fermer trop vite cette avenue puisque c'est bien ainsi qu'a été le plus souvent comprise la célèbre thèse de l'ontologie de la vie menée en 1929-30 selon laquelle « l'animal est pauvre en monde »²⁹. Néanmoins, si nous tentons d'entendre ce que nous dit vouloir dire Heidegger, il nous faut prendre au sérieux

²⁸ « En revanche, le *Dasein* doit bien partager quelque chose avec les autres vivants si on ne peut déterminer ontologiquement l'essence de la vie qu'une fois qu'on aura suffisamment déterminé l'essence du *Dasein* » (Marrati-Guénoun, *La genèse et la trace*, 182).

l'abîme zoo-anthropologique : l'animal n'est pas *Dasein*, mais un *autre* mode d'être³⁰. Il faut donc penser la vie animale comme étant réellement un mode d'être *propre* et non comme un mode d'être analogue au nôtre simplement appauvri par-ci et par-là, comme si les animaux n'étaient jamais que des hommes ontologiquement handicapés. Dans ce cadre, il s'agirait alors non pas d'interpréter l'être de l'animal *en partant de l'existentialité*, contrairement à ce que laissait entendre une première interprétation, mais *en raturant l'existentialité* : interpréter privativement le vivant à partir de l'existence, ce serait soustraire à l'existence son caractère *existential* (et non seulement *existentiel*) pour atteindre quelque chose qui ne serait « rien de plus que vie ». Assurément plus radicale, cette voie qui nous mène à priver les animaux de toute forme d'affection, d'orientation, de compréhension et d'être-avec est néanmoins plus cohérente avec l'ensemble du projet de Heidegger et avec le déploiement futur de sa pensée. C'est le sens véritable de l'ontologie de la vie animale menée dans le cours de Fribourg : la pauvreté en monde de l'animal ne signifie pas que l'animal a *moins de monde* que l'homme, mais qu'il en est privé : « être pauvre signifie *être privé* » (GA 29/30, [290]). C'est ce qu'il ne cessera d'affirmer par la suite : « L'animal n'a pas de monde [*Welt*], ni même de monde ambiant [*Umwelt*] » (GA 40, 54[56]). Les animaux seraient alors privés non pas de la possibilité de se dégager de la pression immédiatement signifiante et impérative du monde ambiant, mais bien de la structure générale de l'être-au-monde.

On se demande évidemment comment cette voie qui nous mène à dépouiller l'animal de tout caractère *existential* (et non seulement de la possibilité d'appropriation *existentielle*) peut-être praticable puisque cela implique vraisemblablement de priver les animaux de tout ce qui les a toujours définis en propre : l'affection, la perception, le désir, la possibilité de s'orienter dans le monde et d'être-avec autrui. Ces apories nous mènent à questionner le principe même de la méthode privative : *la soustraction*. Le but est assurément, comme l'a bien vu Barbaras, de « contrer la thèse commune aux grecs et à l'humanisme classique selon laquelle l'homme serait une modalité du vivant, un “animal rationnel” »³¹. Mais on voit mal comment une interprétation privative pourrait mener ailleurs : comment une zoologie

²⁹ « Animals are not “world-less” but “world-poor”, suggesting that animals do have some sort of minimal context of significance. » (White, *Time and Death: Heidegger's Analysis of Finitude*, 2). La pauvreté en monde tiendrait au fait que l'animal est incapable de prendre une distance par rapport au réseau de sens et de renvois dans lequel il est pris et accaparé pour considérer le monde comme tel. Incapable, donc, de cette liberté à l'égard du monde ambiant (*Umweltfreiheit*) qui, selon Scheler et Gadamer, constitue l'essence de l'homme (Cf. infra §24).

³⁰ « Le monde de l'animal – s'il est permis de parler ainsi – n'est pas une espèce, ni un degré du monde humain » (GA 29/30, [297]).

³¹ Barbaras, *Vie et intentionnalité*, 160.

privative pourrait ne pas avoir comme corrélat nécessaire une anthropologie additive ?

§2. La phénoménologie husserlienne de l'animalité : la rature de « couches »

Nous ne pouvons qu'être frappés par la similitude qui unit la méthodologie privative à la phénoménologie des anomalies de Husserl où il s'agit de retrancher certaines couches psychiques pour atteindre l'animal³². Dans la phénoménologie husserlienne de l'intersubjectivité, l'animal a un statut doublement dérivé en ce que le type « animal » n'est qu'une *modification privative* du type « autrui », lui-même atteint par modifications intentionnelles de nous-mêmes. Il n'y a pas que les bêtes qui ont ce statut dérivé, mais tous ceux que Husserl appelle les « anormaux » : enfants, fous et étrangers font tous partie des *subjectivités anormales* qui nécessitent une méthodologie privative. L'approche husserlienne est fondée sur le principe selon lequel « *l'anomalie se constitue comme telle et elle ne le peut que sur la base de la normalité qui, en soi, la précède* »³³ :

« Au problème de l'anormalité appartient *celui de l'animalité* et de la gradation des animaux en "inférieurs et supérieurs". Au point de vue de la constitution, l'homme représente par rapport aux animaux, le cas normal; de même que moi-même, je suis dans l'ordre de la constitution la norme première pour tous les êtres humains. Les animaux sont essentiellement constitués comme "variantes" anormales de mon humanité. Il s'agit toujours de modifications intentionnelles. »³⁴

La psychologie animale est, comme la psychologie des anormaux, déconstructive parce qu'il s'agit de raturer certains aspects de notre expérience du monde pour atteindre le monde de ces subjectivités étrangères³⁵. S'il y a beaucoup à dire à ce sujet, l'important, pour nous, est de saisir que cette méthodologie qui procède par soustraction n'a pas, chez Husserl, *un sens seulement épistémologique, mais une portée véritablement ontologique*. Il ne s'agit pas simplement d'assumer la finitude inhérente à notre faculté de connaître ou de souligner les limites de notre imagination, mais il s'agit véritablement d'un *postulat métaphysique* : les animaux sont réellement des « sous-humains » ou, mieux vaut la réciproque, les hommes sont de super-animaux, le sommet dans l'échelle naturelle des êtres. Autrement dit,

³² Husserl, *Ideen II*, §32, 134. Heidegger avait eu accès au manuscrit du 2^{ème} tome des *Idées* dès l'été 1925, voir GA 20, 168[181].

³³ Husserl, *Méditations cartésiennes*, 106.

³⁴ Husserl, *Ibid*, 107.

³⁵ Cette présentation de la phénoménologie husserlienne de l'animalité est évidemment incomplète puisque si Husserl pense les sourds, les aveugles et les fous comme des variantes de l'homme normal, ce n'est pas tout à fait le cas des animaux. Ces derniers ne sont pas de simples variantes de l'humanité que l'on peut atteindre en *appauvrissant* notre expérience, mais des formes de vie psychiques *différentes* de la nôtre qui viennent *enrichir* notre compréhension du monde : « Quand on voit le chien qui flaire le gibier, il nous apprend quelque chose que nous ne savions pas encore. Il élargit le monde de notre expérience. » (Husserl, *Zür Phänomenologie der Intersubjectivität III*, *Husserliana XV*, 167 [Cf. Depraz, *Sur l'intersubjectivité*, Paris, PUF, 2001]).

l'approche privative de la vie animale ne vise pas seulement à assumer une forme d'anthropocentrisme nécessaire (bien que cela soit aussi présent chez Husserl), mais elle a une visée réellement métaphysique : elle n'a de justification que parce que l'homme est considéré comme l'apogée de la hiérarchie des vivants.

Chez Husserl, comme chez Schopenhauer et Hegel d'ailleurs³⁶, la méthode d'accès à l'essence des animaux par soustraction et retranchement implique une anthropologie additive de type aristotélicien. À la manière d'Aristote, Husserl distingue des couches reposant les unes sur les autres : la plante vit seulement selon la pulsion (*Trieb*) – elle est, dira Husserl, « privée de psychisme » – alors que les animaux « vivent non seulement selon une certaine “pulsion” », mais aussi selon des « actes égologiques » : « en tant qu'être égoïque-psychique, l'animal a aussi quelque chose de la structure du Moi, mais lui manque « la couche de pensée théorique » qui n'appartient qu'à l'homme³⁷. Ainsi, chaque couche implique l'existence des couches inférieures : l'homme, en tant qu'être *vivant, animal et rationnel*, possède toutes les couches, de la même manière que, chez Aristote, l'homme possède à la fois l'âme pensante, l'âme sensitive et motrice des animaux ainsi que l'âme reproductive et nutritive des végétaux. Étant le plus parfait des animaux, l'homme inclut en lui-même les autres couches intentionnelles, les autres « âmes » et peut donc à bon droit être pris comme mesure : tous les autres êtres sont définis, par privations successives, à partir de lui, l'âme supérieure.

Mais on se demande immédiatement comment Heidegger pourrait cautionner une telle stratégie puisque l'interprétation privative – si elle doit avoir un sens proprement ontologique et non seulement épistémologique – n'est possible que sur fond d'une vision continuiste que Heidegger n'a jamais cessé de critiquer : elle implique que l'homme soit, d'une manière ou d'une autre, l'être qui récapitule tous les degrés de l'étant. Or, s'il est une critique récurrente de Heidegger, c'est bien de penser l'homme comme un animal pourvu d'une distinction spécifique, un composé de corps, d'âme et d'esprit (*ein leiblich-seelisch-geistige Einheit*) (SZ, 48). Cette thèse de l'homme-récapitulation sera justement considérée comme « l'erreur

³⁶ « Il doit être possible d'en arriver à une connaissance complète de la conscience des animaux, dans la mesure où nous sommes capables de construire cette conscience simplement en enlevant certaines propriétés de la nôtre. ». Schopenhauer, *Le monde comme volonté et représentation*, II, 59. Hegel, dans l'*Encyclopédie des sciences philosophiques*, présente lui aussi une théorie semblable.

³⁷ Husserl, *Ideen II*, 134. Voir à ce sujet les textes posthumes de Husserl publiés dans la revue *Alter* : « Les bêtes possèdent quelque chose comme une structure du moi [...]. Les êtres animaux sont comme nous sujets d'une vie de conscience dans laquelle le monde environnant leur est également donné d'une certaine manière comme le leur dans une certitude d'être. » (*Alter*, « L'animal », 194). Comme le souligne Cabestan dans son article sur « La constitution de l'animal dans les *Ideen* », l'âme des bêtes ne doit pas être confondue avec la torpeur (*Dumpfheit*) de l'âme végétative, car il ne lui manque que la couche de la pensée théorique et non la couche égoïque.

fondamentale de la position schélérienne ». Cette erreur est fondée sur « la conviction que l'homme est l'être qui unifie en lui-même tous les degrés de l'étant : l'être physique, l'être de la plante et de l'animal, et l'être spécifiquement spirituel » (GA 29/30, [286]). Or, s'il ne s'agit pas de retrancher quelque chose de l'existence humaine pour atteindre la vie animale, que pourrait bien signifier cette méthode d'interprétation ? Ce problème a été abordé de plusieurs manières dans les études heideggériennes. Une des approches les plus fructueuses a été celle de Dastur qui, tentant de concilier la stratégie privative avec la différence de nature entre l'homme et l'animal, suggère de penser l'interprétation privative sur le modèle de la théologie négative.

§3. Dastur et la voie de la théologie négative ou l'ineffabilité de la vie animale

Dans son article désormais canonique intitulé *Pour une zoologie "privative" ou comment ne pas parler de l'animal*, Dastur s'engage dans une des lectures les plus charitables et patientes de l'ontologie heideggérienne de la vie animale. Tentant de soustraire l'approche heideggérienne aux critiques de Derrida, elle soutient que le discours « négatif » ou « privatif » de Heidegger n'est pas tributaire de la perspective de la métaphysique classique (qui a toujours pensé les animaux à partir de ce qui leur manque pour être humains), mais qu'il vient au contraire de la chose même. S'il est nécessaire de « partir de l'existentialité afin de cerner *négativement* l'être du seulement vivant »³⁸, ce n'est pas parce que Heidegger se contenterait de penser l'animal comme une forme sous-humain, mais plutôt afin de souligner la finitude de *notre* pouvoir de connaître, d'insister sur la difficulté qu'il y a *pour nous* de comprendre une forme de vie différente de la nôtre. La perspective ne serait pas celle du plus ou du moins, mais celle de l'*altérité* : l'animal n'est pas une forme d'existence appauvrie par rapport à la nôtre, mais un *autre* mode d'être, une forme de vie à ce point différente qu'elle serait pour nous proprement impensable et ineffable. Cette altérité absolue, radicalement incompréhensible, ferait ainsi de l'animal « autrui par excellence », « celui avec qui tout *Mitsein* est impossible »³⁹. En ce sens, la zoologie privative serait une forme d'interprétation qui, suivant le programme de la théologie négative, « ne parle des animaux que pour commander de n'en pas parler »⁴⁰. S'en tenir à des « énoncés négatifs » sur l'animal serait une manière de tenter de sauvegarder l'énigme qu'est pour nous la vie animale plutôt que de simplement réduire toute forme d'ouverture à la nôtre.

³⁸ Dastur, « Pour une zoologie privative ou comment ne pas parler de l'animal », *Alter*, 48.

³⁹ Dastur, *Ibid*, 316.

⁴⁰ Dastur, *Ibid*, 306.

Le parallèle entre la méthode d'interprétation privative et celle de la théologie négative a le mérite de donner un sens à l'étrange principe de rature du langage qu'introduit Heidegger dans son cours de 1929-30⁴¹. L'interprétation de Dastur reçoit également un appui de taille dans la « mystification » de l'être animal qui aura lieu dans la pensée plus tardive de Heidegger, notamment dans la *Lettre sur l'humanisme* où la vie animale est considérée comme « une réalité fermée et impénétrable », encore plus étrangère et indicible que les dieux (*Lettre*, 82). Toutefois, en explicitant l'interprétation privative en ayant recours aux textes plus tardifs de Heidegger, Dastur semble omettre le fait que l'interprétation privative est propre à l'époque de l'ontologie fondamentale et que Heidegger n'y fera plus appel par la suite. Il serait donc pour le moins étrange que le sens de cette méthode d'interprétation soit à puiser dans une époque où il n'en est plus question⁴². D'autre part, dans le cadre strict de *Sein und Zeit*, cette compréhension de la voie d'interprétation privative soulève plus de problèmes qu'elle n'en résout. Elle défie notamment un axiome central de la pensée heideggérienne selon lequel « une compréhension de l'être est toujours déjà comprise dans tout ce que l'on saisit de l'étant » (SZ, 3). Si cette compréhension de l'être de l'étant ne dit rien de la chose elle-même, peut-on encore parler de « compréhension de l'être » ? Ce point est plus fondamental qu'il n'apparaît au premier abord. Dastur elle-même reconnaît que la compréhension de l'être qui appartient au *Dasein* et qui l'institue en tant que tel implique qu'il ait une compréhension des étants qu'il n'est pas : « En ayant ainsi la capacité de se comprendre lui-même dans son propre être, le *Dasein* a du même coup celle de comprendre les autres étants. »⁴³. Comment peut-on alors comprendre l'interprétation privative sur le modèle de la théologie négative qui ne parle des choses que pour commander de n'en pas parler ? N'y a-t-il pas quelque chose de profondément anti-heideggérien à affirmer que la compréhension de l'être qui nous définit comme *Dasein* et le langage qui exprime cette essence particulière de l'homme sont précisément ce qui nous empêche d'accéder à l'être animal ? La pensée de Heidegger est traversée par une idée fondamentale à laquelle jamais il ne renoncera : il nous échoit une compréhension de l'être, de l'être que nous sommes et de

⁴¹ « Quand nous disons que le lézard est allongé sur la roche, nous devrions raturer le mot "roche" pour indiquer que ce sur quoi le lézard est allongé lui est certes *donné d'une façon ou d'une autre* mais n'est pas reconnu *comme* roche. La rature du mot ne signifie pas seulement : prendre quelque chose d'autre comme quelque chose d'autre. La rature signifie plutôt que la "roche" n'est absolument pas accessible *comme étant*. » (GA 29/30, [294]).

⁴² D'autant plus que Heidegger critiquait précisément Jaspers dès 1920 pour avoir considéré la vie comme un phénomène ineffable, duquel nous ne pouvons rien dire directement (« Remarques sur la *Psychologie der Weltanschauungen* de Jaspers » dans *Philosophie* [1986], n° 11, 3-24 et n° 12, 3-21).

⁴³ Dastur, *Heidegger et la question anthropologique*, 13. Voir aussi p. 32 : « Le *Dasein*, parce qu'il a une compréhension de son propre être, a aussi une compréhension de l'être des étants qu'il n'est pas. »

l'être que nous ne sommes pas, et c'est précisément en cela que consiste le privilège ontologique du *Dasein*, « il lui appartient une compréhension de l'être de tout étant qui n'est pas à la mesure du *Dasein* » (SZ, 32). Si c'est bien là que réside la différence essentielle entre l'homme et l'animal, comment se fait-il que l'homme ne puisse pas appréhender l'animal tel qu'il est en lui-même et qu'il doive s'en tenir à son propos à des énoncés négatifs ? D'où vient cette soudaine pauvreté du langage ? Il serait pour le moins ironique que la compréhension de l'être et le langage faillissent précisément lorsque vient le temps de *penser* et de *parler* des animaux, comme si nous devenions bêtes devant les bêtes, *alogon* face aux *alogon*. Il ne faut pas se méprendre, la réflexion de Dastur mérite notre attention, c'est bien pourquoi elle sera souvent reprise dans les études heideggériennes⁴⁴. Elle soulève des questions essentielles et capture le sens de la position – fort étrange – qui sera *plus tard* celle de Heidegger, mais elle ne nous éclaire pas vraiment sur le sens à donner à la méthode de privation réductrice qui doit, selon *Être et temps*, nous permettre de déterminer l'essence de l'animalité puisque, bien qu'il en souligne lui-même les difficultés, Heidegger n'avait vraisemblablement pas encore abandonné l'espoir de penser la vie animale.

§4. De l'ontologie privative comme phénoménologie indirecte ?

Si la méthode d'interprétation privative qui doit nous mener à l'ontologie du vivant doit avoir une portée proprement ontologique et non seulement une valeur épistémologique – autrement dit s'il ne s'agit pas d'une ontologie qui ne dit rien de l'animal lui-même, mais qui ne fait que souligner la pauvreté de *notre* imagination et la finitude de *notre* pouvoir de connaître –, comment concilier une stratégie privative avec la thèse selon laquelle l'homme n'est pas et ne peut jamais être pensé comme un animal pourvu d'une capacité spécifique ? Si le *Dasein* n'est pas essentiellement vivant et ne peut *en aucun cas* être déterminé en affirmant qu'il est vie plus quelque chose d'autre, pourquoi l'animal est-il accessible par « privation réductrice » à partir de ce même *Dasein* ? Ce point a été soulevé par un des premiers critiques de la conception heideggérienne de l'animal, Didier Franck : « Comment peut être ostensible grâce au *Dasein*, en lui, quelque chose qui lui est ontologiquement étranger ? »⁴⁵. D'une manière ou d'une autre, nous en revenons à ce fait fondamental : ce n'est que parce que

⁴⁴ Dastur ouvre une piste prometteuse que plusieurs n'ont pas hésité à emprunter. Caron, notamment, argumente l'idée selon laquelle la difficulté de penser la vie animale témoigne du fait que nous vivons dans un autre ordre ontologique, infiniment plus digne, que l'animal : « *Reconnaître se heurter à la difficile détermination de l'essence de la vie, c'est dessiner en creux l'essence même du soi qui révèle ainsi habiter un autre district ontologique que celui du simple vivant.* » (*Du moi au soi*, 656). Ne pas pouvoir déterminer le mode d'être de l'animal n'est « pas une incapacité du soi, mais révèle au contraire la dignité même de son essence » (Caron, 657). Quelle est cette curieuse logique qui fonde la dignité de l'homme sur son incapacité à comprendre les étants autres que lui-même ?

nous vivons, que parce que nous sommes *aussi* des animaux que la voie privative est justifiée. Voilà d'ailleurs ce que Heidegger semble lui-même admettre dans les *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie* :

« Nous-mêmes, dans la mesure où, pour parler prudemment, nous ne sommes pas de purs animaux, nous ne comprenons pas d'emblée le monde animal. Mais dans la mesure où en tant qu'existants, nous vivons – ce qui constitue encore un autre problème –, la possibilité reste ouverte de déterminer réductivement, en partant de ce qui nous est donné à titre d'existants, ce qui pourrait être donné à un animal qui vit simplement sans exister. » (GA 24, 271-272[231]).

La méthode de l'ontologie de la vie animale n'est pas une phénoménologie herméneutique au sens strict; elle ne consiste pas à dévoiler l'être de ces étants que sont les animaux grâce aux façons dont ils se montrent dans l'expérience que nous avons d'eux. Il ne s'agit pas d'une méthode qui part de la compréhension que nous avons de la « chose elle-même » – puisque, selon une hypothèse décisive dont nous reparlerons, Heidegger tient pour acquis que « nous ne comprenons pas d'emblée le monde animal » – mais il s'agit en quelque sorte, comme le dira Haar, d'une *phénoménologie indirecte*. Une phénoménologie indirecte, si une telle expression a un sens, est une méthode qui ne se concentre pas sur les diverses manières dont les animaux apparaissent, mais qui vise, par voie privative, à « délimiter aprioriquement la constitution d'être de la "vie" » (SZ, 58), c'est-à-dire à « déterminer réductivement, en partant de ce qui nous est donné à titre d'existants, ce qui pourrait être donné à un animal qui vit simplement sans exister » (GA 24, 271[231]). Mais une question ne peut manquer de se poser ici : pourquoi les animaux échappent-ils à une phénoménologie directe ? Les animaux ne se montrent-ils pas ? Ne sont-ils pas phénomènes ? Évidemment, comme toute chose. Mais ils sont phénomènes en un sens particulier puisqu'ils se montrent de manière bien différente de l'étant simplement subsistant : *ils se montrent, et se cachent au demeurant, d'eux-mêmes*. Les animaux ne sont pas simplement des êtres vus, mais des êtres *se voyant vus*, des « êtres *vus vus* », comme le rappelle Derrida⁴⁶. Un animal n'est pas seulement une chose vue, mais une chose elle-même *voyante*. C'est bien cela, souligne Arendt, qui rend les animaux si énigmatiques et si fascinants : « *Living beings, man and animals, are not just in the world, they are of the world, and this is precisely because they are subjects and objects –*

⁴⁵ Franck, « L'être et le vivant », 75. « Quelle signification accorder, en ce cas, à la méthode phénoménologique selon laquelle l'accès à un étant est commandé par son être si, pour saisir le vivant et la vie, il faut procéder à partir d'un étant ontologiquement autre », se demande-t-on avec Franck ?

⁴⁶ Derrida, *L'animal que donc je suis*, 32 : « Les philosophes font de l'animal un *théorème*, une chose vue et non voyante. [...] Comme s'ils avaient vu l'animal sans être vus par lui, sans s'être vus vus par lui. »

perceiving and being perceived – at the same time. »⁴⁷. Cette dialectique de l'être perçu-percevant ne se trouve-t-elle pas évacuée par Heidegger lorsqu'il affirme que les animaux ne sont « rien de plus que vie » ?

Le problème que pose la vie animale à la conceptualité de *Sein und Zeit* ne vient pas du tout du fait que les animaux *vivent*, c'est-à-dire qu'ils naissent, croissent, se nourrissent, se reproduisent et périssent, mais du fait qu'ils ne font pas simplement que vivre, ils perçoivent et se meuvent. En ce sens, si la vie des animaux pose une si grande difficulté à la pensée heideggérienne ce n'est pas en raison de ce que Burgat a appelé « l'indigence ontologique de l'animal », mais c'est bien plutôt l'inverse : *le problème tient précisément en ce que Heidegger aménage justement un énigmatique mode d'être propre pour les animaux* : la vie, ce qui n'est « rien de plus que vie » (*Nur-noch-Leben*), le domaine du « simplement vivant » (*Nur-lebenden*), et c'est cela qu'il nous apparaît légitime de questionner. Deux objections peuvent être faites à l'institution de ce mode d'être propre – qui ne reçoit, faut-il le rappeler, aucune justification dans *Être et temps* : l'objection que nous appelons « phénoménologique » et l'objection que nous pourrions nommer « derridienne ». La première objection, qui sera pour nous la plus importante, consiste à contester l'institution de ce mode d'être propre sur le terrain même de Heidegger. Du fait que l'analytique existentielle ne parvient qu'à dégager deux modes d'être, pourquoi supposer qu'il en existe un autre ? Si, comme le montre par ailleurs Heidegger, tout nous apparaît comme *Daseinsmäßig* ou *Undaseinsmäßig*, si tout étant est accessible via les existentiels ou les catégories, pourquoi supposer l'existence d'une tierce catégorie ontologique ? N'est-il pas profondément anti-phénoménologique de poser sans plus de justification un énigmatique mode d'être propre dont nous ne savons rien dans notre expérience naturelle du monde ? D'autre part, il conviendrait de se demander pourquoi Heidegger n'institue qu'*un seul* mode d'être ? Pourquoi pas plusieurs ? Nous rejoignons ici la critique derridienne, mais nous devons la radicaliser. Cherchant à questionner l'institution d'un mode d'être général pour *tous* les animaux, Derrida reproche à Heidegger de traiter de « l'animal au singulier général », « comme s'il n'y en avait qu'un »⁴⁸. Accordons à Derrida qu'il ne fait aucun doute que, pour Heidegger, il n'existe pas – et ne peut, par principe, pas exister – de différence *ontologiquement décisive* entre les diverses espèces animales et qu'en

⁴⁷ Arendt, *Life of Mind*, 20.

⁴⁸ « [T]oute la déconstruction de l'ontologie telle qu'elle s'engage dans *Sein und Zeit* [...] se trouve ici menacée dans son dispositif conceptuel par ce qui s'appelle si obscurément encore l'animal. Compromise par une *thèse* sur l'animalité qui suppose [...] qu'il y a une chose, un type d'étant homogène, qu'on appelle l'animalité en général pour laquelle n'importe quel type d'étant ferait l'affaire. » (Derrida, *De l'esprit*, 71).

conséquence « n'importe quel type d'étant ferait l'affaire ». La critique derridienne vise évidemment juste – c'est bien pourquoi elle sera reprise *ad nauseam* par la suite –, mais elle est bien trop charitable : non seulement, l'ontologie heideggérienne repose-t-elle sur l'idée selon laquelle il n'y a pas de différence de nature entre la manière d'être d'une amibe, d'une mouche ou d'un chimpanzé, mais il n'en peut pas non plus exister entre un chien et un champignon, entre un éléphant et sa cacahuète. Nous n'allons pas assez loin en remarquant que l'ontologie heideggérienne repose sur l'hypothèse d'un *genre animal* homogène : *Heidegger n'élabore pas seulement un mode d'être pour tous les animaux, mais un seul mode d'être pour tous les vivants !* Non seulement n'existe-il aucune différence ontologiquement pertinente entre les diverses espèces animales, mais il n'en existe pas non plus entre un animal et une plante. La pensée de Heidegger est guidée par la thèse, déjà bien arrêtée dans *Être et temps*, selon laquelle la vie est « un mode d'être propre » : cela ne signifie pas seulement que la vie est un mode d'être *propre* – c'est-à-dire ni chose, ni *Dasein* – mais également un mode d'être *unique* pour tous les êtres vivants autres que l'homme, végétaux comme animaux⁴⁹.

§5. Prolégomènes à une phénoménologie de l'être-au-monde animal

La détermination apriorique des animaux comme simplement vivants n'est en aucun cas une détermination ontologique si, du moins, il est vrai que l'ontologie n'est possible que comme phénoménologie, puisque les animaux qui peuplent notre monde familier ne se donnent aucunement comme tels dans notre expérience : « Nous ne faisons pas l'expérience des bêtes en tant qu'*êtres vivants étrangers*, mais en tant que tels dans une typique connue, en tant que bœufs, que chevaux, hirondelles, etc. »⁵⁰. Husserl touche ici à quelque chose d'essentiel que Heidegger omet de considérer dans son analyse du monde ambiant : « des bêtes de différentes espèces sont par avance là dans le monde qui est pour nous et appartiennent au monde qui nous est donné dans les modes respectifs du familier et de l'étranger et ainsi *le monde des bêtes [...] est toujours déjà esquissé* »⁵¹. Considérer *a priori* les animaux comme « simplement vivants » – ou poser d'emblée l'animal comme « organisme » comme il le fera dans le cours de 1929-30 –, *ce n'est pas du tout une attitude naturelle, mais c'est bien plutôt une attitude naturaliste*. La critique qu'adressait

⁴⁹ Comme il le dira sans détour, la vie est « le mode d'être de l'animal et de la plante » (GA 29/30, [281]).

⁵⁰ Husserl, « Le monde environnant des hommes et des bêtes » (1934), dans *Alter*, 215 : « En tant qu'hommes, nous faisons l'expérience des bêtes d'abord comme étant là avec nous dans le monde environnant familier et en tant que dangereuses ou par moment dangereuses, excitées, méchantes, etc. ou en tant qu'inoffensives, amicales. »

⁵¹ Husserl, « Le monde environnant des hommes et des bêtes » (1934), dans *Alter*, « L'animal », 215.

Heidegger à Husserl se retourne contre lui. Il reproche en effet à son maître d'avoir d'emblée considéré l'homme comme un animal, arguant qu'il ne s'agit nullement là d'une attitude naturelle, c'est-à-dire d'une attitude qui n'a pas été encore modifiée théoriquement :

« Ce qu'on considère là comme donné à l'attitude naturelle, en l'occurrence le fait que l'homme soit donné en tant qu'être vivant, en tant qu'objet zoologique, c'est cette attitude qui se désigne comme naturelle. Est-ce la manière naturelle d'envisager les choses, s'agissant de l'expérience que l'homme fait de lui-même et d'autrui, que d'en faire l'expérience comme un *zōon*, un être vivant, cela au sens le plus large d'objet naturel survenant dans le monde ? Est-ce que l'homme, dans le monde de l'expérience naturelle, s'expérimente lui-même, pour faire court, de manière zoologique ? Cette attitude est-elle une *attitude naturelle*, ou n'est-elle pas plutôt tout le contraire, c'est-à-dire une "*attitude naturaliste*" ? » (GA 20, 155[169])

Accordons à Heidegger que nous ne nous expérimentons pas spontanément nous-mêmes, ni autrui d'ailleurs, comme des êtres simplement vivants et que ce genre d'attitude n'est en rien *naturelle*, mais qu'il s'agit plutôt d'une *attitude naturaliste* en ce qu'elle « implique une posture théorique déterminée ». La question qui se pose immédiatement est alors : pourquoi le faire avec les animaux ? En quoi est-il moins naturaliste de considérer les animaux comme des organismes ou des êtres simplement vivants, que de considérer les autres hommes de cette façon ? Qu'un animal ne soit pas au monde « comme l'eau dans l'eau »⁵², mais qu'il ait une relation au temps et à l'espace essentiellement différente de celle des choses, que jamais un chien ne se trouve simplement là comme le lit dans la chambre, qu'il ne soit jamais ici ou là *indifféremment*, voilà des éléments qui font partie de notre expérience des animaux et qu'il est impossible d'exclure sans justification.

Maints animaux nous apparaissent comme étant « au monde » et non seulement « dans le monde », c'est-à-dire qu'ils sont *là* d'une manière essentiellement différente des choses simplement subsistantes⁵³ : ils ne sont jamais simplement posés là, indifféremment, mais ils *se trouvent toujours ici ou là d'une certaine manière*. Un animal s'oriente dans un environnement dans lequel il n'est jamais simplement placé, mais qu'il *habite*, sachant s'y

⁵² Cette expression est celle de Scheler que reprendra à l'envers Bataille dans *Théorie de la religion* afin de contraster l'immanence animale de la transcendance humaine. Heidegger distingue pour sa part la manière dont l'eau est dans le verre de la manière dont le *Dasein* est dans la cuisine (SZ, 55). Dans son cours de 1925, il utilisait la même analogie afin de soutenir que l'escargot a le mode d'être du *Dasein* [GA 20, 224[243]].

⁵³ Heidegger distingue, au §12, le mode d'être de l'étant qui est dans (*Sein in*) un autre, comme l'eau est dans le verre, de l'être-dans ou l'être-à (*In-Sein*) au sens existentiel : « "*in*" provient de "*innan*" et veut dire "habiter", "avoir séjour", "*an*" signifie : je suis habitué à, familier ». On dit que « la table est "auprès" de la porte » et que « la chaise "touche" le mur », mais « de "contact", il ne saurait ici être question [...] parce que la chaise ne peut fondamentalement pas toucher le mur. Un étant ne peut toucher un étant sous-la-main à l'intérieur du monde que s'il a nativement le mode d'être de l'être-à... [*In-Sein*] [...]. Deux étants qui sont [...] *sans-monde* ne sauraient se "toucher", aucun des deux ne peut "*être auprès de*" l'autre. » (SZ, 54-55).

prendre avec telle configuration d'étants et se trouvant complètement désorienté par une autre. Beaucoup d'animaux aménagent (*räumen*) l'espace en lieux familiers, en autant d'endroits où ils sont chez eux : cet aménagement des lieux a un impact décisif sur la manière dont se comportera un animal selon qu'il se trouve sur *son* territoire ou en territoire *étranger*. La notion de spatialité (*Räumlichkeit*), telle qu'élaborée aux §§22-24 de *Être et temps*, n'est-elle pas précisément ce qui donne sens à la notion de *territorialité* ? Jamais un espace n'est objectivement un territoire, il ne le devient que cette appropriation des lieux qu'est l'habitation par laquelle un animal investit l'espace d'un sens inédit; il devient alors *son* territoire, *son* terrier, *son* nid, *son* terrain de chasse, etc. Chaque bête n'est-elle pas alors le centre d'articulation d'un réseau de renvois dont elle est, comme nous, l'en-vue-de-quoi ? Le pivot à partir duquel est configuré un monde ambiant où s'articule d'emblée un *horizon* en faisant naître un « ici » et un « là-bas »⁵⁴ ? Si c'est le cas, ne faut-il pas reconnaître que le phénomène de la significativité (*Bedeutsamkeit*) et de la mondanéité (*Umweltlichkeit*) s'étendent bien au-delà de l'humanité ?

Dans son cours au Collège de France, Merleau-Ponty s'inspire abondamment des existentiels dégagés dans *Être et temps* et de l'œuvre de von Uexküll pour livrer une interprétation philosophique de l'animalité qui fasse sens du fait qu'« il y a des manières dont les animaux se comportent qui se comprennent »⁵⁵. Par certains de leurs comportements, les animaux explicitent leur compréhension de la situation d'une manière qui est souvent immédiatement significative pour nous. Un chat poursuivant un écureuil, ce n'est pas une situation incompréhensible : ce comportement est immédiatement perçu par nous comme étant sensé. Dans sa poursuite de la souris, le chat articule d'emblée sa compréhension du petit animal comme proie, comme chose-à-capter, plutôt que comme menace ou chose-à-fuir. Lorsque nous interprétons ainsi la situation du chat, nous reconnaissons que même un être vivant sans raison et sans langage (du moins, sans langage propositionnel) puisse habiter un monde qui a pour lui une certaine signifiante. Cependant, comme on le sait, l'habitation dans un monde de sens est une prérogative de l'homme puisque « le sens est un existentiel du *Dasein* » (SZ, 151) et, comme le déplorait déjà Erwin Strauss dès 1935, « il n'est apparemment pas possible de réclamer pour la vie des animaux les existentiels présentés

⁵⁴ « Le “ici”, “là”, “là-bas” ne sont pas des déterminations réelles de lieu en tant que caractère des choses du monde elles-mêmes, mais des *déterminations du Dasein*. » (GA 20, 343[361]).

⁵⁵ Merleau-Ponty, *La nature. Notes de cours au Collège de France*, 220. Cf. *Phénoménologie de la Perception*, I, 6, 221 : « Déjà la simple présence d'un être vivant transforme le monde physique, fait apparaître ici des “nourritures”, ailleurs une “cachette”, donne aux stimuli un sens qu'ils n'avaient pas. »

pour l'être-là humain »⁵⁶. Or, nous ne trouvons, dans *Être et temps*, aucune raison de n'accorder aucune importance au fait que des bêtes se montrent selon les traits propres à l'être-au-monde préoccupé et englué dans le sens. Si la manière dont se comportent certains animaux nous apparaît comme étant parfois adéquate et parfois inadéquate, n'est-ce pas précisément parce que le comportement d'un animal articule une certaine compréhension ou une mécompréhension de sa situation – situation qui n'existe pas seulement pour nous, mais pour lui également, comme en témoigne le fait qu'il peut apprendre à s'y prendre autrement ? La question principale est donc : pourquoi un chien devrait-il être pensé comme étant simplement vivant puisqu'il nous apparaît souvent sous des traits existentiels, comme ayant non seulement une ouverture affective, mais aussi une ouverture compréhensive au monde ? La réponse traditionnelle, nous la connaissons : *c'est parce qu'il ne parle pas*. Mais Heidegger n'a pas le luxe de cette dérobaie puisque sa critique de l'obnubilation de la tradition sur la parole proférée repose précisément sur le principe selon lequel « du défaut de mots, on ne doit pas conclure le défaut d'explicitation » (SZ, 149). Cela vaut – ou du moins devrait, dans une perspective transcendantale, valoir – pour l'homme comme pour l'animal.

5a) Critique de la parole proférée : le comportement est compréhensif-explicitatif

Construite en parallèle avec la critique du *logos apophanticos*, la critique heideggérienne du privilège de l'énoncé s'appuie sur l'idée que, dans le monde de la circonspection quotidienne, notre comportement envers l'étant témoigne – le plus souvent silencieusement – de notre compréhension particulière de la situation. Agissant, j'explicité d'emblée, sans mot dire, la manière dont je comprends la situation dans laquelle je suis⁵⁷. Par exemple, raccommoder un vêtement, c'est expliciter ma compréhension de la chose *comme* brisée : « L'usage circonspect explicitatif de l'à-portée-de-la-main intramondain, qui “voit” celui-ci *comme* table, porte, voiture, pont, n'a pas nécessairement besoin d'explicité déjà dans un *énoncé* déterminant l'étant ainsi explicité par la circonspection. » (SZ, 149)⁵⁸. Il n'y a donc pas lieu de tenir l'animal hors monde et hors sens sous prétexte qu'il ne parle pas. Il y a, dans

⁵⁶ Strauss, *Du sens des sens*, 336.

⁵⁷ Heidegger n'est pas le premier, loin s'en faut, à remettre en question ce privilège accordé à l'expression verbale. Voltaire, dans l'article « Bêtes » du *Dictionnaire philosophique* de 1794 : « Est-ce parce que je te parle que tu juges que j'ai du sentiment, de la mémoire, des idées ? Eh bien ! Je ne te parle pas ; tu me vois entrer chez moi l'air affligé, chercher un papier avec inquiétude, ouvrir le bureau où je me souviens de l'avoir enfermé, le trouver, le lire avec joie. Tu juges que j'ai éprouvé le sentiment de l'affliction et celui du plaisir, que j'ai de la mémoire et de la connaissance. Porte donc le même jugement sur ce chien qui a perdu son maître, qui l'a cherché dans tous les chemins avec des cris douloureux, qui entre dans la maison, agité, inquiet, qui descend, qui monte, qui va de chambre en chambre, qui trouve enfin dans son cabinet le maître qu'il aime, et qui lui témoigne sa joie par la douceur de ses cris, par ses sauts, par ses caresses. ».

notre perception des animaux et des hommes, un contenu d'emblée articulé où les uns et les autres apparaissent comme usant circonspectivement et compréhensivement de l'étant qui est à leur portée. Mains comportements des animaux qui nous sont familiers sont « compréhensifs-explicitatifs » d'une manière similaire à ceux des hommes. Nous n'avons traditionnellement pu ramener ces comportements à des principes essentiellement différents des nôtres qu'en raison d'un privilège accordé à la parole humaine. Nul n'est besoin de rappeler que la privation de la parole est le fondement de la théorie cartésienne des animaux-machines qui agissent mécaniquement « selon les dispositions de leurs organes », la parole étant le seul témoin de la pensée. Or, Heidegger effectue à cet égard quelque chose comme une révolution lorsqu'il nous met en garde : « le fait ontique que le "comme" ne soit pas exprimé ne doit pas conduire à le méconnaître en tant que constitution existentielle apriorique du comprendre » (SZ, 149). Qu'un être – animal ou humain, peu importe – n'explique pas verbalement sa compréhension de la situation et la manière dont il se sent ne doit pas nous mener à méconnaître ce phénomène de l'expressivité non langagière. Dès lors que la parole proférée ne reçoit plus son privilège traditionnel et que le comportement est reconnu comme étant lui-même compréhensif-explicitatif, le rempart majeur qui excluait les bêtes du domaine de la compréhension et du sens s'effondre. Naïvement peut-être, mais là n'est pas la question, la manière dont les animaux familiers se comportent nous est le plus souvent compréhensible : les voyant se comporter, je saisis quelque chose de leur compréhension de la situation. Je peux bien sûr me tromper, cela n'est pas moins vrai avec les hommes. Ce n'est qu'en ne limitant pas cette compréhension athématique, préréflexive et antéprédicative à soi ou à l'être humain que nous pouvons comprendre quelque chose des animaux et des autres êtres humains.

5b) Caractère dérivé de la réalité comme objectivité : résistivité et significativité

La pensée heideggérienne permet de reprendre à nouveaux frais la question des animaux en philosophie non seulement en raison de la destitution du privilège accordé à la parole, mais également grâce à sa critique de la conception représentationnaliste de la réalité conçue comme objectivité. Dans son essai de 1890 auquel renvoie fréquemment Heidegger, Dilthey avait critiqué la position philosophique qui fait de la réalité le corrélat de la représentation

⁵⁸ « L'étant ex-plicité comme tel par la circonspection en son pour..., expressément compris, a la structure du quelque chose comme quelque chose. » (SZ, 149). « Il n'est pas nécessaire que cette fonction d'explicitation comme abord discursif de quelque chose en tant que quelque chose soit exprimée dans le langage et mise sous une forme propositionnelle. » (GA 20, 360[377]).

soutenant que la réalité n'est pas donnée « principalement à la pensée et à la saisie », mais qu'elle est immédiatement expérimentée dans l'impulsion et la volonté comme résistance (SZ, 209)⁵⁹. Cette caractérisation phénoménologique de la réalité du réel comme résistivité sera principalement popularisée par Scheler : « L'être des objets n'est donné immédiatement que dans la relation propre à l'impulsion et à la volonté et non pas dans un quelconque savoir » (SZ, 210; GA 20, 303[321]). C'est dans l'épreuve de la résistance que tient la phénoménalité du réel et non, comme le suppose le rationalisme, dans une saisie conceptuelle : la résistivité – et non l'objectivité – caractérise l'être de l'étant⁶⁰. Applaudissant l'avancée phénoménologique de Dilthey et de Scheler, Heidegger leur reprochera de n'avoir pas vu que l'épreuve de la résistance, loin de donner naissance à l'ouverture au monde, la présuppose au contraire (SZ, 211). L'expérience de la résistivité du réel n'est possible que sur fond d'ouverture primitive au monde :

« La résistance fait encontre comme un ne-pas-pouvoir-passer, comme empêchement d'un vouloir-passer. Mais avec celui-ci est d'ores et déjà ouvert quelque chose vers quoi pulsion et volonté [*Trieb und Wille*] sont exposées. [...] *L'expérience de la résistance, autrement dit la découverte tendue de ce qui résiste, n'est ontologiquement possible que sur la base de l'ouverture du monde.* [...] Le "contre" est porté en sa possibilité ontologique par l'être-au-monde ouvert. » (SZ, 210)

Malgré tout ce qu'il doit à Scheler et Dilthey pour avoir su dépasser l'étroite saisie du réel comme objectivité, Heidegger les critiquera pour avoir omis de voir que la résistance n'ouvre nullement le monde : *le monde est déjà là dans l'affection*. Ce n'est ni la raison, ni la volonté qui met le monde à découvert, mais c'est encore plus fondamentalement *la sensibilité*. L'ouverture au monde n'est pas créée par l'épreuve de la résistivité, mais la rencontre de résistance est le fait d'un être déjà ouvert au monde par l'affection :

« Si la résistance était l'être proprement dit de l'étant, il faudrait que, dans le rapport d'être de deux étants entre lesquels il y aurait une résistance maximale, quelque chose comme un monde devienne présent [...]; mais cette présence au

⁵⁹ « Dilthey a vu très tôt que la réalité n'était pas seulement expérimentée dans le connaître et le savoir, mais dans le "sujet vivant" tout entier, dans "cet être qui pense, veut et ressent". » (GA 20, 302[320]). Dilthey n'est pas le premier à avoir critiqué le primat intellectualiste de la conception de l'homme : toute la philosophie de la vie s'est employée à critiquer la primauté accordée à la raison en refondant l'humain dans sa *nature volitive et sensitive*.

⁶⁰ Cette dialectique pulsion-résistance est un lieu commun de la tradition allemande depuis Leibniz, on la retrouve notamment au centre la théorie égologique de Fichte. Il s'agit de poser impulsion, une tendance ou une sorte d'effort [*Streben*] qui se heurte à un contre-effort [*Gegenstreben*]. En rencontrant une résistance, l'impulsion reçoit un choc qui la repousse en elle-même : « Tel est le fondement inconscient de la conscience où le choc s'exprime comme inhibition et la contrainte comme un non-pouvoir, dont la manifestation dans le Moi se nomme sentiment. ». Le sentiment du Moi est en ce sens créé par la rencontre de l'altérité (voir l'article de Vaysse dans la *Revue germanique internationale*, 2002, n°18, 149-160). En 1928, Heidegger dira lui-même que l'impulsion [*Drang*] est à la source de la temporalité, de la finitude et de l'individuation (GA 26, 101-115).

monde n'advient pas simplement dans un rapport de résistance entre deux étants (pression et contrecoup ne font jamais surgir un monde au sens de la mondanité) la *résistance* est bien plutôt *un caractère phénoménal qui présuppose déjà le monde.* » (GA 20, 304[322]).

Une pression, aussi forte soit-elle, ne créera jamais un *Umwelt*, c'est pourquoi « seul un être ayant le mode d'être du *Dasein* peut se heurter à du résistant » (SZ, 211). Il est fort étrange – mais très révélateur pour notre propos – que Heidegger omette au §43 une précision qu'il avait pourtant faite au §21 : « la dureté et la résistance ne sauraient se manifester tant que n'est pas présent un étant ayant le mode d'être du *Dasein*, ou, au moins, d'un vivant » (SZ, 97). Cette petite précision pourrait facilement passer inaperçue. Elle est pourtant capitale : *seul un vivant peut rencontrer une résistance* parce que *seul il est sensible*. C'est la sensibilité qui est ici le phénomène fondamental.

Sensibilité et monde ont toujours été, dans la pensée de Heidegger, des phénomènes étroitement associés à tel point que nous devons les considérer comme co-originaux. En effet, il semble difficile de déterminer quel est le phénomène le plus fondamental puisque, si *Être et temps* institue l'ouverture au monde comme condition de possibilité de l'affection sensible (SZ, 137), il affirmait plutôt à l'été 1926 – donc à une époque où *Sein und Zeit* était déjà presque achevé – que le concept fondamental de la sensibilité signifie « *en ouvrant, se laisser donner un monde, le laisser venir à la rencontre* » (GA 22, 186[205]). Pour Heidegger, ce n'est pas la raison qui ouvre le monde, mais ce n'est pas non plus, contrairement à ce qu'enseigne la philosophie de la vie, la volonté ou l'impulsion : c'est bien plutôt la sensibilité qui met le monde à découvert⁶¹. Nous ne devons cependant pas durcir la critique heideggérienne envers Scheler puisque ce dernier a accompli, avec sa « théorie de l'existence axée sur le volontaire » (GA 20, 303[320]), un pas que Heidegger considère décisif, celui d'avoir su faire voir que « la fonction spécifique de la corporéité intervient également dans la constitution de la réalité du monde » (GA 20, 303[321]). Pour Heidegger, il faut cependant aller encore plus et voir que « le phénomène de la résistance n'est pas le phénomène originaire » : « la résistance ne peut être entendue [...] que sur la base de la significativité » (GA 20, 304[321]).

Nous y voilà. « La véritable corrélation du monde et du *Dasein* n'est pas celle de l'impulsion et de la résistance [...], mais celle du souci et de la significativité. » (GA 20,

⁶¹ Nous y reviendrons plus loin, mais notons que c'est une des thèses que Heidegger a reprise d'Aristote : l'*aisthēsis* est le mode le plus fondamental de découverte (*alētheuein*) du monde. Cf. *infra*, §17.

304[321]). La réalité du réel ne consiste nullement dans l'*objectivité* (comme le suppose la tradition rationaliste qui en fait le corrélat de la représentation), mais elle n'est pas non plus originellement donnée comme *résistivité* (comme le supposent les diverses philosophies de la vie qui en font le corrélat de la volonté et de l'impulsion), mais elle est primitivement ouverte par la sensibilité et se donne comme *significativité*⁶². Objectivité, résistivité, significativité : trois manières d'exprimer l'être de l'étant qui correspondent aux trois pouvoirs traditionnels de l'âme – penser, vouloir, sentir. Nous reviendrons plus loin sur la corrélation entre la sensibilité et la signifiante, mais notons déjà ce n'est pas un hasard, comme le souligne souvent Heidegger, si l'affection sensible a toujours été nommée en dernier lieu : on tient traditionnellement la sensibilité pour être « la troisième classe des vécus » (GA 29/30, [104]), un phénomène somme toute accessoire qui ne fait qu'accompagner – voire détourner – la volonté et la raison. Or, que les affects aient souvent été réduits à des « états psychiques » et les tonalités pensées comme « des vécus fugitifs qui “colorent” le tout des états psychiques » (SZ, 340) est pour Heidegger la source d'innombrables problèmes philosophiques traditionnels.

5c) Sensibilité et monde : la réhabilitation de l'affection sensible

Alors que les émotions, les sentiments et les passions sont traditionnellement une source d'aveuglement de l'homme, le tournant loin des lumières de l'entendement et le poussant à obéir à ses pulsions⁶³, Heidegger propose une réhabilitation de l'affection sensible arguant que, bien au contraire d'être de simples phénomènes accompagnateurs sans réalité objective, les affects sont ontologiquement cruciaux : sans eux, rien ne serait jamais rencontré – nous serions fermés comme des pierres. La reconnaissance du « sens des sens », selon l'expression de Strauss, mène à considérer que, bien au contraire de nous fermer au monde et de nous aveugler à nous-mêmes, les affects sont précisément ce qui nous ouvrent à nous-mêmes et au monde. Ce que nous avons le plus souvent retenu de ces analyses, c'est la force de la conception de l'être-au-monde ouvert par la *Befindlichkeit* pour miner profondément toute conception d'un Moi sans monde. Nous avons cependant moins porté attention au fait que l'*In-der-Welt-sein* devient du même coup *un pré-requis ontologique à la capacité d'être*

⁶² C'est déjà ce qu'il disait dès 1919 : « La signifiante [*Bedeutsamkeit*] est primordiale » (GA 56/57, 73).

⁶³ « Si ces phénomènes du sentiment et de l'affect ont été laissés pour compte c'est parce que l'*anthropologie* privilégie primordialement *le connaître* et *le vouloir*, bref *la raison*. Les sentiments sont alors ce qui *accompagne* le connaître et le vouloir comme la grêle accompagne l'orage. On trouve chez Kant l'idée selon laquelle les sentiments sont ce qui entrave ou porte atteinte à la rationalité, et sont à mettre sur le compte du fond sensuel en l'homme, de tout ce qui en lui est *me on*. » (GA 20, 353[370-71]).

affecté, l'ouverture au monde devient condition de possibilité de l'affection sensible :

« C'est seulement parce que les sens [*Sinne*] appartiennent ontologiquement à un étant qui a le mode d'être de l'être-au-monde affecté qu'ils peuvent être "touchés" et "avoir du sens pour" [*Sinn haben für*] de telle manière que ce qui touche se montre dans l'affection [*Affektion*]. » (SZ, 137).

« Affection », note Martineau, doit être compris « au sens courant d'impression sensible » et non en un quelconque sens *spécialisé* qui rendrait sa limitation à l'homme non problématique. C'est d'ailleurs pour cette raison que Dubois se trouve tout à fait justifié de dire que « sans cette ouverture, l'étant glisserait en quelque sorte à côté de nous »⁶⁴. Heidegger fait bel et bien de l'ouverture au monde la condition de possibilité de l'affectivité *au sens large* allant jusqu'à y fonder l'*abordabilité* de l'étant :

« Quelque chose comme de l'"affection sensible" [*Affektion*] ne pourrait se produire, même sous l'effet de la pression et de la résistance la plus forte, cette résistance demeurerait essentiellement recouverte si l'être-au-monde affecté ne s'était déjà assigné à une abordabilité – prédessinée par des tonalités – par l'étant intramondain. L'affection inclut existentiellement une assignation ouvrante au monde à partir duquel de l'étant abordant peut faire rencontre. En fait, nous devons, du point de vue ontologique, confier fondamentalement la découverte primaire du monde à la "simple tonalité". Un pur intuitionner, quand bien même il pénétrerait jusqu'aux veines les plus profondes de l'être d'un étant sous-la-main, serait incapable de découvrir quelque chose comme une menace. » (SZ, 137).

Si l'abordabilité de l'étant se fonde dans la *Befindlichkeit*, si « seul ce qui est dans l'affection de la peur peut découvrir de l'étant intramondain comme menaçant », nous n'avons d'autre choix que de reconnaître une ouverture au monde à l'animal. À moins d'être prêts, évidemment, à nier que les animaux soient effectivement des êtres sensibles, des êtres doués de perception qui rencontrent le monde dans l'orée du plaisant et du déplaisant, du menaçant et de l'attirant, etc., nous devons bien en venir à la conclusion qu'ils sont eux aussi à la mesure du *Dasein*.

§6. Conclusion sur les avancées heideggériennes : vie et être-au-monde

Une pensée qui tente de dépasser le rationalisme et l'intellectualisme ne peut que difficilement se mettre à l'abri de la possibilité que ses analyses aient une portée au-delà de l'humain. En déconstruisant la hiérarchie des facultés de l'âme (penser, vouloir, sentir), Heidegger n'était pas sans savoir qu'il dérangeait le propre de l'homme. Dans la métaphysique classique, les animaux ne posent pas de véritable problème puisqu'ils peuvent

⁶⁴ Dubois, *Heidegger: Introduction à une lecture*, 52.

bien être sensibles, avoir part à cette « troisième classe vécus » que sont les affects, ils n'en demeurent pas moins exclus de ce qui est tenu pour essentiel : la rationalité. L'être de l'étant se trouvant d'emblée posé comme objectivité, c'est-à-dire comme corrélat de la raison, la question du rapport des animaux au « réel » ne pouvait évidemment pas se poser. Déjà la critique du rationalisme de Dilthey et Scheler permet de reposer à neuf la question du rapport au monde des bêtes parce qu'une fois que le phénomène de la mondanité établit la réalité objective comme étant non originaire ou dérivée, la question de l'ouverture au monde de l'animal peut enfin se poser autrement que comme une capacité de former des « représentations détachées d'objets indépendants »⁶⁵. En effet, si c'est bien l'avisement théorique qui perd le monde dans l'uniformité du sous-la-main (SZ, 138), le fait que les animaux ne soient jamais faces à des objets, mais qu'ils n'entrent en relation qu'avec les choses du monde qui ont une certaine pertinence pour eux perd son importance. Dès lors que la signifiante est pensée comme une composante primordiale du monde et non comme une caractéristique secondaire projetée sur un monde en soi objectif, il est enfin possible de déployer la question du rapport au monde des animaux sur un nouveau sol.

Voilà précisément ce que semble reconnaître Heidegger dans un énigmatique passage qui a étonnamment très peu fait jaser dans les études heideggériennes : « La vie doit être comprise comme un mode d'être auquel appartient un être-au-monde [*Leben muss verstanden werden als eine Seinsart, zu der ein In-der-Welt-sein gehört*]. » (SZ, 246). S'agit-il d'un faux pas de la part de Heidegger ? En raison de l'usage quasi-synonymique des concepts d'être-au-monde et de *Dasein*, il convient de se poser la question : si le vivant est un être-au-monde, n'est-il pas du fait même *Dasein* ? Comment comprendre que les êtres vivants ne soient pas *Dasein*, mais qu'ils participent d'un mode d'être auquel il faut reconnaître un monde *si l'être-au-monde n'est en fait rien de moins que la constitution fondamentale du Dasein* (SZ, 52) ? Krell, un des rares à se pencher sur cette étonnante confession de Heidegger, ne manque pas d'exprimer son étonnement :

« The reader is, or ought to be, flabbergasted. We now find “a being in the world” attributed to life, which [...] is not of the measure of *Dasein*. [...] Perhaps we would be less flabbergasted if we were better prepared; that is, more familiar with the texts that prepare the way toward *Being and Time*. »⁶⁶

⁶⁵ Proust, J., *Les animaux pensent-ils ?*, 29.

⁶⁶ Krell, *Daimon Life*, 89.

Krell a bien raison : il n'y a là aucun faux pas de Heidegger puisque c'est loin d'être la première fois qu'il reconnaît un être-au-monde aux animaux. À la lueur des cours précédant 1927, il y a même fort à parier que les lecteurs de l'époque ont été bien davantage ahuris d'entendre Heidegger nier le mode d'être du *Dasein* aux animaux. La reconnaissance d'un être-au-monde animal est, en effet, loin d'être un geste inédit dans le chemin de pensée de Heidegger puisqu'il n'avait jamais cessé jusque là de présenter l'animal comme un être qui « a » un monde, qui est tel qu'un monde est *là* pour lui.

CHAPITRE 2.

FACTICITÉ ET ANIMALITÉ :
MIENNETÉ ET MOBILITÉ DE LA VIE COMME SE SENTIR ET SE MOUVOIR

S'il importe tant de cheminer avec Heidegger, c'est qu'il donne les moyens de frayer ce qu'il refuse de penser.

Elisabeth De Fontenay, *Le silence des bêtes*

Le lecteur qui tomberait en bas de sa chaise en entendant Heidegger reconnaître un être-au-monde aux animaux n'aurait assurément pas assisté aux cours qu'il donnait à l'époque puisqu'il avait, à maintes reprises, affirmé que le monde est toujours monde de la vie (*Lebenswelt*) et que la vie a toujours son monde. Bien qu'il soit d'usage commun d'entendre cette vie comme *vie humaine* et ce monde comme *monde humain*, nous verrons que ce n'est pas tout à fait en ce sens que l'entendait Heidegger. En effet, dans les travaux qui précèdent *Être et temps*, la situation ontologique des animaux voisine celle de l'homme d'une manière que les développements subséquents de la pensée heideggérienne ne laissent pas soupçonner. Le portrait de l'animal qui se dégage des *Concepts fondamentaux de la philosophie aristotélicienne* (1924), du *Sophiste* (1924-25), des *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps* (1925) et des *Concepts fondamentaux de la philosophie antique* (1926) est celui d'un être se mouvant circonspectivement dans un monde dans lequel il se trouve toujours disposé d'une certaine manière. Pour ceux qui sont plus familiers avec l'œuvre plus tardive de Heidegger, il sera très étonnant de constater que l'animal avait toujours été, jusqu'à l'été 1926⁶⁷, présenté comme un être qui est là de telle manière qu'un monde est pour lui ouvert :

« [L]'essentiel est manqué si je ne vois pas que l'animal a un monde [*das Tier eine Welt hat*]. De même, nous sommes également toujours dans un monde, de telle sorte qu'il est ouvert. Un objet, par exemple une chaise, est simplement disponible. Mais toute vie est là de telle sorte qu'un monde est également là pour elle. » (Cassel, 179)

Si nous avons peu porté attention dans les études heideggériennes à cette reconnaissance d'un être-au-monde animal dans les travaux du jeune Heidegger, c'est assurément parce que,

⁶⁷ Donc jusqu'à un moment où *Sein und Zeit* était presque achevé puisque, même s'il ne paraîtra qu'à la fin d'avril 1927, le manuscrit avait été présenté à Husserl à l'occasion de son anniversaire au printemps 1926.

lisant ces textes à rebours des œuvres plus tardives, nous considérons qu'il s'agit là, en quelque sorte, d'une *attribution allégorique*. S'il est indubitable que Heidegger ne fera plus jamais, à partir des années 30, allusion à une mondanité, une temporalité ou même seulement à une *Befindlichkeit* animale, il est manifeste qu'il s'agit là d'un *revirement* dans la pensée de Heidegger⁶⁸. Tandis qu'il affirmera en 1935 que « l'animal n'a pas de monde [*Welt*], ni même de monde ambiant [*Umwelt*] » (GA 40, 54[56]), les impulsions premières de la pensée heideggérienne plaidaient, dix ans auparavant, pour la reconnaissance d'un monde aux animaux :

« Tout être vivant a son monde ambiant, non comme quelque chose de disponible à côté de lui, mais qui lui est ouvert, qui est là, à découvert [*Jedes Lebewesen hat seine Umwelt nicht als etwas, was neben ihm vorhanden ist, sondern das für ihn erschlossen, aufgedeckt da ist*]. Ce monde peut être très simple (pour un animal primitif). Mais la vie et son monde ne sont jamais deux choses juxtaposées comme deux chaises côte à côte, la vie "a" au contraire son monde. » (*Cassel*, 179)

Il n'est pas ici de notre propos de nous enquérir sur les raisons de ce tournant, de se demander si c'est la conception de l'animal qui a changé ou plutôt le concept de monde. L'important est de saisir qu'au milieu des années 20, c'est-à-dire dans le contexte de la rédaction de *Être et temps* (1924-26), la reconnaissance d'un monde aux animaux n'a rien de métaphorique, ni même d'incongru. Sa nécessité provient du terreau aristotélien dans lequel ont pris naissance les structures existentielles du *Dasein*. Que Heidegger en vienne plus tard à priver les animaux de monde est pour l'instant une question qui doit demeurer à part. Nous voulons simplement faire voir que les prémisses fondamentales de Heidegger le menaient à reconnaître un monde aux animaux et que cette reconnaissance n'a rien d'une extension illégitime du concept de monde, contrairement à ce que suppose Gadamer, ni d'une simple attribution métaphorique, comme le pense Greisch⁶⁹.

⁶⁸ Les revirements dans la pensée de Heidegger se font plus nombreux à mesure que celle-ci est étudiée plus en profondeur. Le tournant, celui dont Heidegger parle lui-même, est situé début des années 30, mais il est coutume de parler d'un tournant « avant la lettre » pour désigner l'époque où, vers 1923, Heidegger abandonne le concept de vie et rompt avec Bergson et Dilthey (*Cf. Haar, Heidegger et l'essence de l'homme*, 126). Le tournant dont nous parlons pour notre part – celui par lequel l'animal passe d'être-au-monde à être privé de monde – était déjà entrepris dès *Être et temps*, mais correspond spécifiquement au moment où Heidegger délaisse Aristote pour se tourner vers les géants de la pensée allemande. Derrida a commenté ce « changement de thèse » qui fait en sorte que l'animal passe, entre 1929 et 1935, d'être pauvre en monde à être sans monde, mais il ne le situe pas, à notre avis, au bon moment (*Cf. Derrida, De l'esprit*, 75-90).

⁶⁹ Greisch considère l'attribution d'un être-au-monde et d'une intentionnalité aux animaux comme une « analogie boiteuse » (*Ontologie et temporalité*, 127) et Gadamer affirme de son côté que le concept d'*Umwelt* est un « concept social » qui s'applique aux hommes et qui ne vaut pour les animaux qu'en un sens dérivé (*Vérité et Méthode*, 447 [468]). Nous nous appliquerons, dans les deux prochains chapitres, à réfuter ces affirmations.

§7. De la philosophie de la vie à l'herméneutique de la facticité

Le concept de vie tapisse littéralement les travaux du jeune Heidegger. Rappelons qu'avant d'être une analytique existentielle, l'ontologie du *Dasein* était d'abord une herméneutique de la vie facticielle. Dans la présentation abrégée de ses interprétations d'Aristote – connu sous le nom de *Rapport Natorp* (1922) – Heidegger affirme qu'« il est capital de garder à l'esprit que le terme de “zoè”, “vita”, désigne un phénomène fondamental autour duquel gravite l'interprétation [...] de l'être-là humain. » (NB, 20). Concept en vogue à l'époque, son usage avait été critiqué par les néo-kantiens et, en particulier, par Rickert qui dénonçait, dans son ouvrage *Die Philosophie des Lebens* (1920), le caractère ambigu et passe-partout du terme que la *Lebensphilosophie* utilise d'une manière si élastique qu'il peut inclure à peu près n'importe quoi (GA 61, 80). Dans son cours de l'hiver 1921-22, Heidegger se porte à la défense du concept de vie et s'insurge contre toute philosophie qui abandonne le terme sous prétexte qu'il est vague, imprécis ou obscur. Aux yeux de Heidegger, ces réquisitoires trahissent « la défaite de la philosophie » : renoncer à la possibilité de *penser la vie*, c'est se défilier devant ce qui est le plus difficile à penser⁷⁰. Ce faisant, nous tournons le dos à la philosophie puisque *la philosophie n'a pas d'autre objet que la vie*. En effet, l'objet premier de la philosophie était, pour Heidegger à l'époque, la vie et non l'être (GA 61, 85). De là, la célèbre affirmation selon laquelle l'expression « philosophie de la vie » a autant de sens que « botanique des plantes » (GA 21, 216; SZ, 57) La philosophie n'est pas la science des sciences, la théorie de la théorie, mais c'est une science originaire du préthéorique.

Élève de Natorp et lecteur assidu de Bergson⁷¹, Heidegger était bien au fait des écueils inévitables d'un tel projet : comment faire retour réflexivement au vécu (*Erleben*) sans le dévivre (*Entleben*) ? Comment exprimer l'essence de la vie dans sa singularité et sa mobilité au moyen d'un langage qui use de concepts nécessairement fixes et généraux ? Cette

⁷⁰ « Cet abandon est justifié sur la base du fait que la vie est ambiguë et donc impossible à comprendre clairement et précisément. Et pourtant, le sommet de la paresse et la faillite de la philosophie consistent dans le plaidoyer selon lequel le terme ne devrait pas être utilisé du tout. Alors, nous évitons un troublant pressentiment et écrivons un système. » [GA 61, 89]. Comme on le sait, Heidegger lui-même ne tardera pas à classer le terme de « vie » dans les hauts rangs des « termes à éviter » (SZ, 46).

⁷¹ Les rapports entre Bergson et le jeune Heidegger n'ont que très peu été étudiés, même si lui-même disait dans une lettre du 11 août 1920 : « Je travaille à fond et systématiquement Bergson et j'apprends beaucoup en l'étudiant. Des problèmes que Husserl présente comme étant des nouveautés inouïes ont été clairement définis et résolus par Bergson il y a 20 ans. » (*Ma chère petite âme*, 147-48). Bergson est cité, aux côtés de Dilthey et de Nietzsche, comme un des rares ayant su élaborer une véritable philosophie de la vie et non une frivolité académique (GA 61, 80). Voir Riquier, « La durée pure comme esquisse de la temporalité ekstatique : Heidegger lecteur de Bergson » dans *Heidegger en dialogue* (1912-1930), 33-67.

préoccupation apparaît très tôt dans le chemin de pensée de Heidegger. Comme en témoigne le *Kriegsnotsemester* de 1919, il s'accordait avec Natorp pour dire que toute réflexion théorique sur l'expérience que nous faisons du monde suppose une objectivation de la vie (GA 56/57, 89). Le retour sur l'expérience vécue fige ce qu'il y a de vital et de mouvant dans le vécu, de sorte qu'a lieu une forme de « dévitalisation » de la vie. Or, si dans la réflexion la vie n'est plus vécue, mais regardée, inspectée, disséquée, comment espérer *penser le phénomène de la vie* ? Comment décrire la vie dans sa vitalité, c'est-à-dire dans sa mobilité et sa singularité, au moyen d'un langage conceptuel (GA 56/57, 99-111)⁷² ? La solution du jeune Heidegger face aux objections de Natorp reprend principalement les pistes ouvertes par Bergson et Dilthey : il s'agira de forger *un autre langage et une autre manière de penser* afin de penser la vie dans ce qu'elle a de vivant, de singulier, de mouvant. C'est en ce sens que Heidegger en appelle, dès 1919, à une « intuition herméneutique » (GA 56/57, 117) qui, contrairement à l'intuition phénoménologique, est une *intuition compréhensive*, très proche en vérité de l'intuition bergsonienne : il s'agit d'une compréhension non réflexive, d'un regard non objectivant porté sur le vécu qui ne le fige, ni ne le met en pièces, mais en conserve la mobilité et la cohésion. Afin de s'explicitier, cette intuition compréhensive ne pourra se contenter des catégories traditionnelles et des concepts usuels, mais devra impérativement forger de nouveaux concepts et utiliser des catégories d'une toute autre nature, des catégories aptes à penser le vécu dans ce qu'il a de mouvant, de singulier, de vivant. Cette distinction entre catégories traditionnelles et catégories propres à penser la vie dans sa mobilité et dans sa singularité – au fondement de la distinction plus tardive entre catégories et existentiels – n'a rien de nouveau pour le public philosophique de l'époque : « les représentations souples, mobiles, presque fluides » de Bergson et les « concepts vivants » de Dilthey visaient précisément la même chose, c'est-à-dire penser la vie sans la ramener à du non vivant, sans la réifier, la chosifier, la dé-vivre⁷³. Parfois nommées herméneutiques ou phénoménologiques, ces catégories fondamentales de la vie que tente de mettre en lumière l'herméneutique de la vie facticielle constituent les structures grâce auxquelles la vie s'articule et se déploie. Ce ne sont pas des structures plaquées

⁷² Voir à ce sujet « Natorp's double objection » dans Kisiel, *Genesis of Heidegger's Being and Time*, 47-49.

⁷³ Bergson affirmait déjà que, puisqu'il n'y a « aucun moyen de reconstituer, avec la fixité des concepts, la mobilité du réel » (*La pensée et le mouvant*, 213), la philosophie doit s'affranchir « des concepts raides et tout faits pour créer des concepts bien différents [...] des représentations souples, mobiles presque fluides » (*La pensée et le mouvant*, 188), allant même jusqu'à affirmer que la philosophie ne devait pas hésiter à user d'un « langage poétique » pour suggérer ce qu'elle ne peut pas vraiment exprimer.

extérieurement sur le phénomène de la vie, des outils conceptuels qui permettent de l'interpréter, mais il s'agit plutôt des catégories *par lesquelles et grâce auxquelles* la vie elle-même se meut et s'oriente :

« Les catégories ne sont pas inventées et ne sont pas un groupe de schèmes logiques ou de "grilles", mais elles sont *vivantes dans la vie elle-même* de manière originaire : vivantes de sorte à "former" la vie [*daran Leben zu "bilden"*]. Elles ont leur propre mode d'accès [...], elles sont précisément la manière éminente dont la *vie vient à elle-même*. » (GA 61, 88).

Voilà bien une idée fondamentale à laquelle Heidegger ne renoncera jamais : les catégories ne sont pas des « formes de la pensée », mais bien des formes de la vie elle-même, « des guises de l'être » (GA 22, 296[313]). Ancêtres des structures existentielles, les catégories de la vie permettent de ne pas abandonner simplement le phénomène du vécu au domaine de l'irrationnel et de l'ineffable. Certes, ces articulations ou ces structures de la vie ne sont pas données dans une vision claire et une évidence transparente à la pensée, mais l'essentiel est de montrer qu'elles ne sont pas pour autant complètement fermées :

« En autant que la vie se possède à chaque fois elle-même facticiellement d'une façon ou d'une autre, peu importe à quel point cela peut être d'une manière dispersée ou perdue, alors le caractère interprétatif de la vie et ses catégories peuvent devenir visibles et d'une certaine manière intelligibles. » (GA 61, 88)

D'une certaine manière intelligible : là est l'essentiel. La vie, même si elle apparaît souvent comme un bazar incohérent, s'y comprend toujours à ce qu'elle fait, s'y comprend toujours en quelque sorte avec elle-même. Lorsque Heidegger tente, sur les traces de Dilthey et de Bergson, de dégager une herméneutique de la vie facticielle, c'est au nom d'une intelligibilité inhérente à la mobilité de la vie. Cette intelligibilité ne se laisse pas saisir dans l'opposition traditionnelle entre le rationnel et l'irrationnel. Si nous voulons vraiment tenir la mobilité de la vie pour « irrationnelle », nous ne pouvons pas pour autant la tenir pour « incompréhensible » et « inintelligible ». Il ne fait aucun doute que cette compréhension que la vie a d'elle-même n'est pas claire et distincte, mais cette non-transparence ou cette brumosité (*Diesigkeit*) ne la fait pas pour autant sombrer dans une multiplicité inintelligible (GA 61, 88). La vie forme en quelque sorte un tout qui a une cohérence, une cohésion (*Lebenszusammenhang*). Principalement grâce à Aristote, l'idée diltheyenne d'une vie qui s'explicité elle-même sera radicalisée d'une manière telle que ce caractère auto-interprétatif de la vie ne transparait pas seulement dans l'art, la littérature ou l'histoire, mais dans les comportements les plus prosaïques : rentrer à la maison, coudre, marteler, pêcher, etc.

Heidegger cherche à percer l'auto-compréhension que la vie a d'elle-même, avant même son objectivation dans les arts et les sciences. On objectera que c'est ainsi que la vie s'explicité : *par ses œuvres*. Mais pourquoi prendre les œuvres de haute culture ? La vie ne s'explicité-t-elle pas tout ce qu'elle fait ? Dans ses œuvres les plus hautes, comme dans ses actions les plus quotidiennes et les plus usuelles ? Le phénomène de la compréhension, du moins tel est le pari que prend Heidegger, transparait dans la mobilité même de la vie, elle s'explicité dans la manière dont la vie se meut. *L'interprétation n'est pas un art de lire, mais un art de vivre*. L'herméneutique n'est pas une théorie sur l'interprétation, ce n'est pas une technique ou un art, mais bien une *manière d'être* : c'est ainsi que la vie vit, en interprétant, en s'interprétant (GA 63, 13). Fondamentalement, l'interprétation n'est pas une « méthode » ou une « épistémologie » : elle n'est pas appliquée après coup au phénomène de la vie, elle détermine d'emblée la mobilité de la vie (*Lebensbewegtheit*).

La possibilité d'une herméneutique de la vie facticielle se fonde donc sur le caractère auto-interprétatif de la vie, sur le fait que la vie s'y comprend en quelque chose à ce qu'elle fait, qu'elle se trouve toujours d'une certaine manière ouverte à elle-même et à sa situation. C'est en définitive parce que la vie s'y comprend avec elle-même, parce qu'elle s'interprète et s'explicité (« *Das Leben legt sich selber aus* »), parce que « le sens s'étend aussi loin que la vie » comme le posait Dilthey⁷⁴, qu'une herméneutique de la vie est *possible*. Mais si une telle herméneutique est en même temps *nécessaire*, c'est parce que cette ouverture à soi n'est en rien transparente, mais plutôt à tel point vague et fuyante que cette compréhension est souvent une *mécompréhension*. La philosophie a alors pour tâche de tirer au clair et d'explicité la situation herméneutique de la vie : elle est donc à ce titre « ontologie de la facticité » ou « herméneutique phénoménologique de la facticité » (NB, 28)⁷⁵.

§8. Qu'est-ce qu'une vie facticielle ? Le problème de la vie des végétaux

Mais qu'entend exactement Heidegger par « facticité » ? Qu'est-ce qu'une vie *facticielle* ? Même si Heidegger utilise souvent le terme « vie » sans autre qualificatif, le concept de vie facticielle a le plus souvent été compris comme synonyme de vie humaine. En effet, il ne fait aucun doute que c'est bien de la vie humaine dont part Heidegger, de cette

⁷⁴ « La vie s'interprète elle-même. » Le ton hégélien de ce propos souvent cité n'est pas dû au hasard : Dilthey parle lui-même de l'art et de la philosophie comme des « objectivations » de la vie. Voir à ce sujet, J. Greisch, « L'héritage herméneutique de Wilhelm Dilthey », 133.

⁷⁵ Le but de l'herméneutique de la facticité, c'est « l'auto-interprétation de la vie » [GA 63, §3].

vie qui est toujours mienne⁷⁶, mais la vie facticielle n'est pas un autre nom pour désigner la vie humaine. Nous avons peut-être tort de chercher à *quoi* se réfère exactement le concept de « vie facticielle » : *la facticité ne caractérise pas une certaine portion des vivants, mais une manière d'être de la vie*. La vie facticielle désigne avant tout cette vie qui a un monde, cette vie qui vit d'une manière telle qu'un monde est là pour elle. Ce monde, comme Heidegger y insiste dans son cours sur les *Interprétations phénoménologiques d'Aristote*, ne doit pas être conçu comme un endroit dans lequel les êtres vivants se trouvent placés, mais comme l'espace de sens dans lequel et par lequel la vie se meut, s'oriente, se déploie : « Le monde est la catégorie fondamentale du sens de contenu [*Gehaltssinnlichen*] du phénomène de la vie. » (GA 61, 86). En ce sens, la vie ne doit pas être pensée à partir du monde, mais c'est le concept de monde qui doit être originairement déterminé à partir de la vie. Et la vie, de son côté, ne doit pas être conceptualisée en termes de processus biologiques, mais en partant du phénomène du vivre, de *l'action de vivre*, de vivre sa vie, *vivre sa propre vie*. La vie facticielle, ce n'est jamais *la* vie au sens général, mais toujours un phénomène singulier : *une* vie, *ma* vie, *sa* vie (GA 58, 30). Corrélativement, le monde est le « contenu du vivre », le « vers-où » se déploie cette vie qui est toujours une vie singulière. Le monde, c'est ce dont la vie se préoccupe, ce dont elle se soucie, « ce à quoi tient la vie » (GA 61, 86). C'est donc à *l'acte de vivre* que se ramène le concept de monde : vivre, c'est vivre *quelque chose*, vivre *pour* quelque chose, *avec* quelque chose, vivre *de* quelque chose (GA 61, 85).

Or, « vivre », au sens transitif et intransitif, ce n'est pas le propre de l'homme. Vivre signifie fondamentalement *se soucier* : « Le sens fondamental de la mobilité de la vie facticielle est le souci. » (NB, 21). En ce sens, si nous tenons vraiment à identifier l'« extension » exacte du concept de vie facticielle, il semble, au premier abord, que nous devions l'étendre à *toute* vie. Heidegger affirme en effet que « dans son sens relationnel le plus large, vivre signifie se soucier de son “pain quotidien” » et que « cela doit être entendu

⁷⁶ « Facticité » reçoit deux acceptions principales : celle de mobilité et de mienneté. Dans les *Interprétations phénoménologiques d'Aristote*, le problème de la facticité est avant tout lié à la mobilité (*Bewegtheit*), tandis qu'ailleurs, il est lié au caractère de singularité ou de mienneté de la vie, au fait que la vie est toujours la vie d'un *Dasein* singulier et mien : il s'agit « toujours et à chaque fois ce *Dasein*-là [*jewilig dieses Dasein*] » (GA 63, 7). Comme le souligne Grondin, l'important est que, conçue comme mobilité ou mienneté, la facticité est essentiellement le lot de l'être préoccupé, concerné : « Dans toutes ces analyses, Heidegger insiste partout sur le fait que cette facticité est toujours vécue sur le mode de l'être-concerné, du concernement. C'est que, dans cette facticité, il y va toujours de cette facticité elle-même, de ce que je fais ou non de moi : constamment sur la sellette, la facticité vit et se vit dans l'élément du souci de soi. » (Grondin, « Le passage de l'herméneutique de Heidegger à celle de Gadamer », 41-60). Nous espérons ici montrer que cet être préoccupé et concerné n'est pas l'apanage de l'homme puisque « les êtres vivants sont des genres d'être pour lesquels être, être-là, leur importe » (GA 18, 242).

en un sens très général » (GA 61, 90). Doit-on l'entendre aussi largement que nous pensions à l'âme nutritive d'Aristote, comme le fait Sommer⁷⁷ ? Heidegger ne le dit jamais sans équivoque⁷⁸, mais peut parfois sembler le suggérer : « Chaque être vivant a un monde ambiant qui lui est ouvert, qui est là, à découvert. » (*Cassel*, 179). Ou encore : « Tout vivant, dans la mesure où il est, a un *monde*, ce qui ne vaut pas pour le non-vivant. Tout vivant s'oriente sur quelque chose, il se dirige vers lui, l'évite etc. à vrai dire tout cela de manière encore indistincte. » (GA 22, 207[228]). Du fait que les végétaux sont *eux aussi vivants*, il faut bien se demander si le concept de vie à partir duquel travaille Heidegger ne désigne pas finalement *toute forme de vie*. Remarquons cependant que Heidegger s'exprime souvent – suivant en cela un travers que l'on trouve aussi chez Aristote – comme si seuls les animaux étaient vivants : « Dès qu'un vivant est, il y a déjà l'*aisthēsis*. » (GA 22, 209[228]). Ou encore : « Ce qui vit a pour caractère fondamental de se mouvoir. » (GA 33, 150[152]). Pourtant, Heidegger sait bien que les végétaux, même s'ils sont privés de perception et de mobilité, sont eux aussi en vie. Cette manière de s'exprimer reflète cependant le fait que le phénomène de la vie ne semble pas se trouver exemplairement chez les végétaux, mais seulement chez les animaux « complets », c'est-à-dire chez les êtres qui perçoivent et se meuvent. Comme on le sait, Aristote critique ses devanciers pour n'avoir pas été suffisamment attentifs au fait que les végétaux sont eux aussi animés (*empsychon*), mais il admet néanmoins que ce n'est pas par hasard qu'ils l'ont fait : « L'animé semble différer de l'inanimé surtout par deux choses, par le mouvement et par le sentir. » (DA, 403b 25-27). La forme de vie propre aux végétaux (une vie de nutrition, de croissance et de reproduction) ne semble pas adéquatement définir l'essence de l'âme. C'est pourquoi Aristote, lorsqu'il parle des vivants (*zōia*), fait toujours en premier lieu référence aux animaux (en incluant évidemment les hommes), tandis que lorsqu'il veut désigner les plantes (*phuta*), il les nomme tout simplement *zōnta*, « vivants », ou « seulement vivants » (*ōū zēn monon*) :

« Quant à l'animal [*zōon*], c'est la sensation ou la perception [*aisthēsis*] qui est à la base de son organisation : même, en effet, les êtres qui ne se meuvent pas et qui ne se déplacent pas, du moment qu'ils possèdent la sensation ou le percevoir, nous les appelons des animaux [*zōia*] et non plus seulement des vivants [*ōū zēn monon*]. » (DA, II, 413b 1-4).

Les *zōia*, sous la plume d'Aristote, ne sont donc pas les vivants, mais bien *les animaux*.

⁷⁷ Sommer, *Les sources aristotéliennes et néo-testamentaires d'Être et temps*, 133.

⁷⁸ Ce n'est pas tout à fait vrai, car il y a bien un passage où Heidegger affirme que la facticité de la vie ne concerne pas les plantes : « *Fakten des Lebens sind nicht Nebeneinanderliegendes wie Pflanze und Steine.* » (GA 58, 162).

C'est le fait qu'ils perçoivent qui les rend exemplairement vivants alors que les êtres vivants privés de perception seront dits vivants en un sens moindre⁷⁹. En ce sens, « *zōion* » désigne non pas l'être vivant au sens large, mais l'être vivant au sens de l'animal, l'être vivant qui perçoit et se meut. Glosant ce passage du *De Anima*, Heidegger utilise cette fameuse expression bien familière au lecteur de *Être et temps* – « seulement vivant » – pour traduire « *oū zēn monon* » :

« Mais ce qui différencie le *zēn monon* – le seulement-vivre, le “végéter” [*das Nur-dahin-leben*, “*Vegetieren*”] – vis-à-vis du *zōon* – de l'être vivant au sens de l'animal –, c'est le fait que manque à ce qui est “seulement vivant” [*nur Lebenden*], ce qui qualifie en propre le *zōon* : l'*aisthēsis* – le percevoir [*das Wahrnehmen*]. » (GA 33, 124[128])

On ne peut dire plus clairement que la formule « seulement vivant » (*Nur-lebenden*) ou « rien de plus que vie » (*Nur-dahin-Leben*) désigne non pas les animaux, mais seulement les végétaux, c'est-à-dire *les vivants qui ne perçoivent pas*. Or, comme nous le savons, cette expression sera utilisée dans *Être et temps* pour désigner *tous les vivants à l'exception de l'homme*. C'est d'ailleurs ainsi qu'il l'utilisera par la suite, se débarrassant du même coup de l'énorme problème que représente le fait que les animaux autres que l'homme perçoivent et se meuvent eux aussi⁸⁰. Mais nous n'en sommes pas encore là. Jusqu'à *Être et temps*, Heidegger admet comme un fait que les animaux sont capables de sentir, de percevoir et de discerner ce qu'il leur faut fuir ou poursuivre, il est encore sur la voie aristotélicienne et c'est sur cette voie que nous le suivrons.

§9. Mobilité de la vie comme mobilité intentionnelle et soucieuse

Alors que le problème de l'*existence* s'articulera principalement autour de la *temporalité*, le problème de la *facticité* concerne en premier lieu le mouvement ou plutôt la *mobilité*. « La structure ontologique de l'être de l'homme », affirme Heidegger en 1922, ne devient intelligible qu'« à partir de l'ontologie de l'étant dans la modalité d'une mobilité déterminée et à partir de la radicalisation ontologique de l'idée de cette mobilité [*Bewegtheit*] » (NB, 44). Si cette ontologie prend la forme d'une *interprétation phénoménologique d'Aristote*, c'est parce que celui-ci a livré « la première appréhension

⁷⁹ « For Aristotle, plants are merely living beings; *zōnta*; but they are not *zōia*, because they have no share in perception, which is a form of cognition. [...]. The fact that Aristotle normally uses the term *zōia* to refer to animals, to the exclusion of plants, is ultimately due to his conviction that animals are a distinct class of living beings. » (Falcon, *Aristotle and the Science of Nature*, 6). Voir aussi à ce sujet Labarrière, « Raison humaine et intelligence animale », dans *Terrain*, n° 34, 2000.

⁸⁰ Il suffit de rappeler que « l'orientation est une structure de l'être-au-monde » (GA 20, 321[339]) et l'affection est le premier existentiel du *Dasein*.

phénoménologique de la vie qui a conduit à l'interprétation du mouvement et qui a rendu possible la radicalisation de l'ontologie » (GA 22, 182[201]). Le concept de mobilité est la clé de la facticité à tel point que Heidegger dira simplement que « la vie facticielle est mobilité [*Faktisches Leben ist Bewegtheit*] »⁸¹. Mais qu'est-ce que cette radicalisation de l'idée de mobilité qui promet de nous ouvrir à la compréhension originaire de l'humain que Heidegger a trouvée chez Aristote ? Fondamentalement et le plus simplement possible, disons qu'elle consiste dans l'idée que la *Lebensbewegtheit* est toujours une *Besorgensbewegtheit*, que la mobilité de la vie est une mobilité préoccupée ou soucieuse.

Deux caractères fondamentaux sont immédiatement rattachés à la mobilité de la vie : l'intentionnalité et le souci. Le « premier caractère phénoménal de la mobilité fondamentale de la vie » est l'intentionnalité (NB, 28). Affirmer que la mobilité de la vie est intentionnelle signifie que « chaque mouvement est mouvement vers », il est « en chemin vers... » (NB, 44). Se mouvoir signifie « se mettre en quête », « “porter en soi la *kinesis*”, être la source du mouvement : avoir en soi-même “l'à partir de... et le vers...” : être en chemin vers quelque chose » (GA 19, 366[347-348]). Pensée en un sens radical, l'intentionnalité n'a rien d'une attitude particulière qui adviendrait de temps en temps : *intentio* ne signifie pas « remarquer quelque chose, y prêter attention, avoir pour intention quelque chose », mais désigne plutôt le fait que la vie est par essence *orientée sur* quelque chose : « *Intentio* signifie littéralement *se-diriger-sur* » (GA 20, 37[55]). Désignant l'« être-hors-de-soi dirigé vers quelque chose et tendu vers cela (*orexis*) » (GA 63, 70), l'intentionnalité est donc le fait de tout être désirant, de tout être en quête de quelque chose : il s'agit de « la structure fondamentale de toute conduite de l'être humain, voire en général de tout être vivant » (GA 19, 424[401])⁸².

La réinterprétation heideggérienne de l'intentionnalité en termes de désir ou d'être-hors-de-soi-dirigé-vers permet de faire apparaître le lien avec le second caractère fondamental de la mobilité de la vie : le souci (*Sorge*). La mobilité de la vie (*Lebensbewegtheit*) est toujours une mobilité préoccupée ou soucieuse (*Besorgensbewegtheit*) parce que ce vers quoi la vie

⁸¹ GA 61, 117 : « Problème de la facticité, problème de la *kinesis* ».

⁸² « Le terme "intentionnalité" est né au Moyen-âge où il avait une extension plus étroite que chez Brentano, il désignait un être-hors-de-soi dirigé vers quelque chose et tendu vers cela (*orexis*). » (GA 63, 70-71). Macquarrie and Robinson notent que la signification littérale du terme grec *orexis* signifie « *to reach out for* ». À propos de la traduction heideggérienne d'*orexis* par *Sorge*, voir McNeill, *The Glance of the Eye*, 2 : « Heidegger translates the Greek *oregontai* (*from orexis*, usually rendered as “*desire*”) by *Sorge*, “*care*”. “*Care*” is of course the term used in *Being and Time* to designate the being of *Dasein*, the being of that entity that we ourselves are. Existing as *care*, *Dasein* [...] is always already stretched out ahead of himself: it is essentially futural. ». Sur le lien entre le souci et le désir, voir également F. Volpi, *Critical Assessment*, 118.

se dirige et ce vers quoi elle s'oriente n'est jamais un objet neutre, mais c'est toujours quelque chose qui a une certaine *signifiance*, une certaine *importance* ou *pertinence* pour l'être vivant : « Le monde vient à l'encontre avec un caractère de signifiance. » (NB, 21). Et la signifiance, insiste Heidegger, « doit être comprise aussi largement que possible », elle « ne doit pas être identifiée avec la valeur » et « n'est pas expérimentée comme telle, de manière explicite » (NB, 69-70). La signifiance, dira Heidegger dans son cours de 1923, doit être pensée en fonction de la *disponibilité* ou de l'*utilité* des choses : les choses sont toujours là *comme* ceci ou cela, c'est-à-dire qu'elles sont toujours là *pour* tel ou tel usage, *en vue de* ceci ou cela⁸³. Le monde se définit donc en termes de *signifiance* (comme ceci ou cela), de *disponibilité* (pour ou « en vue de ») et de *familiarité* (le contexte référentiel ou le réseau de renvois dans lequel chacun sait comment s'y prendre) (GA 63, §§23-24) : « Cet étant, le “monde” se présente avec ces caractères : “servir à”, “être utile pour”, ou bien “nuisible à”, “être important pour” et des choses semblables. Ce qui est mondain fait toujours encontre soi-même *dans le renvoi et à titre de renvoi à autre chose*. » (GA 20, 252[270]). Pensé comme complexe de signifiance et réseau de renvois, le monde est défini par le jeune Heidegger comme « ce qui importe aux êtres vivants » :

« Le monde est là pour la vie de telle manière telle que vivre, être-en-soi, lui *importe* [*angeht*] toujours d'une certaine manière. Le monde dans lequel je me trouve m'importe, me concerne. Ce *concernement* [*Angehen*] – ou ce fait : que la vie est concernée par le monde dans lequel elle est – nous le caractérisons comme *une manière définie de rencontre du monde dans la vie*. » (GA 18, 51).

En d'autres mots, ce envers quoi la vie se meut n'est jamais une chose indéterminée et indifférente, mais c'est toujours quelque chose qui importe au vivant : avoir un monde, c'est y être *impliqué*, s'en préoccuper, être concerné par quelque chose. Pensée de manière ontologiquement radicale, la mobilité de la vie est donc (1) une *mobilité intentionnelle* (c'est-à-dire orientée ou dirigée vers quelque chose) et (2) une *mobilité soucieuse* (c'est-à-dire que ce « quelque chose » est toujours quelque chose qui concerne la vie). Le *Rapport Natorp* n'explique pas réellement en quoi Aristote serait la source de cette idée qui aura valeur de tremplin pour la pensée du jeune Heidegger. Pourtant, malgré le langage étrange,

⁸³ Voir *Ontologie : Herméneutique de la facticité*, GA 63, §§19-21 : « La signifiance est une caractéristique de l'être. » Les choses du monde ne sont jamais d'abord présentes comme des objets simplement là, des objets neutres qui n'acquiescent une signification que par un acte d'interprétation subséquent, mais toujours déjà « en tant que pourvu de signifiance » (NB, 22). Heidegger donne dans le *Kriegsnotsemester* l'exemple devenu célèbre du Sénégalais qui entre pour la première fois dans une salle de classe et qui ne sait pas comment s'y prendre avec les objets : il ne se retrouve pas devant la chaire comme devant quelque chose d'objectif, mais devant quelque chose de bizarre, de nouveau, d'inconnu : quelque chose dont il ne sait pas quoi faire (GA 56/57, 71-72).

nous pouvons remarquer que c'est la théorie du mouvement des animaux livrée dans le *De Anima* que nous présente ici Heidegger. Aristote y soutient en effet que le mouvement propre aux animaux – la mobilité selon le lieu (*kinesis kata topon*) ou le déplacement local (*kinesis poreutikê*) – est *toujours* un mouvement « en vue de quelque chose » (*eneka tinos*), « en vue de l'évitement ou de la recherche de quelque chose » (DA, III, 9, 432b 17-29).

§10. Le mouvement des animaux chez Aristote (*orexis, phantasia, krinein*)

S'interrogeant dans son traité *De l'âme* sur le principe fondamental de la mobilité des animaux, Aristote exclut la possibilité que la faculté motrice soit la faculté nutritive (parce que les végétaux ne se déplacent pas librement dans l'espace) et il exclut aussi que ce soit la faculté sensitive (puisque certains animaux inférieurs ne se meuvent pas). Dans un geste qui aura une importance décisive pour Heidegger, il exclut également que ce soit la faculté rationnelle qui soit au principe du mouvement selon le lieu : « L'intellect théorétique ne pense rien qui ait rapport à la pratique et n'énonce rien sur ce qu'il faut éviter et poursuivre, alors que le mouvement de progression est toujours d'un être qui évite ou poursuit quelque chose. » (DA, 432b 25-30). Glosant ce passage dans son cours de l'été 1926, Heidegger dira que le mouvement des animaux est toujours un « se mouvoir *en direction de quelque chose* ayant quelque importance pour la vie » :

« Un grand nombre de vivants sont attachés à un lieu, d'autres peuvent se déplacer. Il s'agit pourtant d'un changement de lieu différent de celui des choses inertes : *kinesis poreutikê* (432b 14), se mouvoir *en direction de quelque chose* ayant quelque importance pour la vie; un mouvement qui s'oriente au sein du monde ambiant donné à chaque fois. Au phénomène du *kinein* est lié celui du *krinein*, du “différencier”, au sens de repérage formel en général. [...] *De Anima* III, 9 : tout mouvement est *eneka tinos* : ce vers quoi le mouvement se dirige en tant qu'il tend, c'est l'*orekton* (433 a 18), “ce que l'on cherche à atteindre”, le “désirable”. » (GA 22, 309[326])

Nous retrouvons ici les éléments identifiés dans le *Rapport Natorp* comme constituant la radicalisation de l'idée de mobilité : l'intentionnalité (comme se mouvoir *en direction de quelque chose*) et le souci (comme se mouvoir en direction de *quelque chose qui a quelque importance* pour la vie). La mobilité de la vie est donc toujours le mouvement du désir ou, dans la langue de Heidegger, la mobilité du souci (*Sorgensbewegtheit*). Le souci est au principe de la mobilité de la vie parce que se mouvoir (nager, voler, marcher, etc.), c'est toujours se mouvoir en fonction de quelque chose que l'on désire poursuivre ou éviter. Sans cette faculté désirante, le mouvement des animaux ne serait jamais qu'un mouvement

involontaire « car aucun animal, à moins de désirer ou de fuir un objet, ne se meut autrement que par contrainte » (DA, 432b 10-20)⁸⁴.

L'important ici est de souligner que la faculté désirante, si elle est *nécessaire* pour parler d'un mouvement volontaire, n'est cependant pas *suffisante* pour expliquer le mouvement des animaux : afin de poursuivre ou de fuir quelque chose, ceci doit être donné d'une manière ou d'une autre à l'animal. Autrement dit, *il est nécessaire que quelque chose apparaisse désirable à l'animal afin qu'il désire le poursuivre ou indésirable afin qu'il cherche à le fuir*. C'est ici qu'entre en jeu la *phantasia* : « C'est en tant que l'animal est doué de désir qu'il est son propre moteur. Mais il n'est pas doué de désir sans l'être d'imagination ou de représentation [*phantasia*]. » (DA, 433b 27-28). Que l'on préfère traduire par imagination (Tricot) ou représentation (Bodéüs), la *phantasia* désigne la faculté par laquelle un animal se représente ou s'imagine ce qui est un bien pour lui⁸⁵. Évidemment, ce bien, souligne Aristote, peut n'être qu'un *bien apparent*, mais il n'en demeure pas moins qu'il doit apparaître *comme un bien* à l'animal afin qu'il désire le poursuivre :

« Ainsi est-ce toujours le désirable [*to orekton*] qui meut, mais il peut être soit le bien réel, soit le bien apparent [*to phainomenon agathon*]. Non pas tout bien d'ailleurs, mais le bien pratique [*to prakton agathon*], et le bien pratique, c'est le contingent, ce qui peut toujours être autrement. » (DA, 433a 27-28)⁸⁶

L'orientation pratique du concept heideggérien « *Umgang* » vient précisément du fait que ce terme est celui choisi pour traduire la notion aristotélicienne du mouvement selon le lieu caractéristique des animaux : « *kinesis kata topon : Umgang, Bewegung in seiner Welt* » (WS 22/23, 8[26]). La mobilité, pensée en son sens radical comme se mouvoir, comme « *poreutikê kinesis* (432b 14), est un “se mettre en mouvement vers”, “se porter en direction de”, commerce avec [*Umgang mit*], *eneka tinos* (“en vue de quelque chose”) » (GA 22, 186[205]). La mobilité des êtres vivants dans le monde n'est pas un mouvement quelconque, c'est le fait d'un « être-capable-de-se-mouvoir-soi-même d'une place à l'autre » (GA 18, 238). Or, cet être-capable-de-se-mouvoir [*Sichbewegenkönnen*] a déjà un sens du vers-où il

⁸⁴ Interprétant l'intentionnalité comme désir, Heidegger réanime le sens originel du terme grec « *orexis* » compris comme être-hors-de-soi-dirigé-vers : « La philosophie ancienne caractérisait déjà le comportement pratique au sens large - "*orexis*" - par la *dioxis* et la *phugê*. *Dioxis* signifie "suivre en traquant", "tendre à, vers quelque chose". *Phugê* signifie "reculer devant quelque chose", "lâcher pied", "fuir", "chercher à s'éloigner de". » (GA 24, 193[170]). Ces deux modalités du désir – poursuivre et fuir – sont nécessaires afin de parler d'un réel se mouvoir.

⁸⁵ « Représentation », dans le contexte qui nous occupe, est malheureux puisque Aristote cherche précisément à mettre l'accent sur le principe selon lequel il n'y a aucune considération préalable. « Chez les animaux autres que l'homme, il n'y a ni intellection, ni raisonnement, mais seulement imagination (*phantasia*). » (DA, 433a 19).

⁸⁶ Selon la formule du traité *Mouvement des animaux*, « le principe du mouvement, c'est ce qui est à rechercher ou à éviter dans le faisable » (DMA, 7, 701b 5).

s'en va. Il faut, dira Heidegger, penser cela de manière très terre-à-terre : qu'ils volent, marchent, nagent ou rampent, les animaux se déplacent, se meuvent *vers quelque chose*. Ce en vue de quoi le vivant se meut n'est jamais un objet quelconque, mais toujours quelque chose qui lui apparaît comme étant, d'une manière ou d'une autre, agréable et désirable. « Toute préoccupation a une tendance en elle-même : elle court après quelque chose, elle est dirigée vers un *agathon*. » (GA 18, 105).

« Aristote montre que ce qui déclenche le mouvement, ce n'est pas la simple considération d'un objet désirable. [...] Il n'y a pas un être qui considère, qui d'abord se verrait lui-même en train de considérer et se mettrait ensuite en mouvement vers quelque chose : l'*orexis* est son mode d'être fondamental. [...] L'*aisthēsis* des animaux non comme faculté théorique, mais en tant qu'inscrite dans la poursuite et la fuite. » (GA 22, 309[326]).

Que le désir ou le souci soit au principe de l'être animal signifie que toutes les possibilités de l'animal s'enracinent dans cette nature désirante. C'est pourquoi la perception animale n'est aucunement neutre ou objective (GA 18, 48), mais toujours une perception d'emblée *impérative ou orientée vers l'action*. Ceci est absolument fondamental. Percevoir quelque chose d'agréable, c'est du fait même *désirer le poursuivre*, se mettre en mouvement vers cela. Aristote reconnaît en effet une forme d'*impérativité* à la perception : « ce qui pénible est à *fuir* et ce qui est agréable est à *rechercher* » (DMA, 7, 701b 5). Percevant les choses du monde dans l'orée de l'agréable et du désagréable, les animaux ne restent pas simplement là devant ce qui leur cause plaisir et peine, mais ce qui est plaisant est d'emblée perçu comme *désirable*, donc *à-poursuivre*, et ce qui est désagréable ou pénible est *indésirable*, donc *à-fuir*. Il n'y a par conséquent nul besoin de supposer une quelconque décision de la part de l'animal pour expliquer son comportement : le désirable – ou plutôt : ce qui est perçu *comme* désirable, car ce peut être le bien réel ou le bien apparent – meut *d'emblée*⁸⁷. Cette

⁸⁷ Aristote explique cela au moyen du célèbre syllogisme pratique. L'expression est malheureuse puisqu'elle laisse supposer une forme de réflexion, alors qu'il vise l'inverse : il s'agit de démontrer que le mouvement des animaux découle automatiquement de la conjonction du désir et de la *phantasia* sans que nous ayons à supposer une décision de la part de l'animal. C'est seulement à la *structure formelle* du syllogisme logique que Aristote fait écho ici : dans le syllogisme logique, la conclusion procède nécessairement des prémisses tandis que dans le syllogisme pratique, c'est l'action qui découle naturellement des prémisses. La différence est donc que « la conclusion des deux propositions est l'action accomplie » (DMA, 7, 700b). Voici l'exemple le plus connu que donne Aristote : « "Il faut que je boive" dit l'appétition; "voici une boisson" dit la sensation ou l'imagination ou la raison ; et l'on boit aussitôt. » (DMA, 7, 701a). La majeure est donc un état orectif, un besoin, un désir, une impulsion, une disposition, etc. (ex : j'ai faim, soif, etc.); la mineure est un élément cognitif donné par l'*aisthēsis*, la *phantasia* ou le *logos* (ex : il y a là une proie, de l'eau, etc.); la conclusion est une action (ex : poursuivre la proie, aller boire, etc.). Ce que nous voyons ici c'est que la mineure – l'élément cognitif – est également impérative : voir comme ceci ou cela (comme nourriture ou menace, etc.) c'est voir comme à-poursuivre ou à-fuir. « Quand c'est agréable ou pénible, c'est comme si la sensation disait oui ou non : il y a mouvement de poursuite ou de fuite » (DA, 430b 10). L'important est de remarquer si les deux prémisses sont réunies, l'animal va boire immédiatement sans qu'il n'y ait décision.

théorie du mouvement animal fera une très forte impression sur Heidegger à tel point que le principe selon lequel le mouvement ne procède pas d'une considération théorique, mais toujours du désir ou du souci, sera le tremplin de ses interprétations phénoménologiques d'Aristote qui le mèneront à s'opposer à Husserl sur la notion d'intentionnalité.

§11. Radicalisation de l'intentionnalité : l'escargot a le mode d'être du *Dasein*

S'engageant dans les *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps* dans un long dialogue avec la phénoménologie husserlienne qui ne se retrouvera que partiellement dans la version finale de *Sein und Zeit*, Heidegger tente de montrer que l'intentionnalité n'est nullement la structure de la conscience (Husserl), de l'esprit (Scheler) ou du jugement (Rickert), mais qu'elle « constitue la structure du comportement » : « L'être du comportement est un se-diriger-vers. » (GA 20, 40[58]). L'intentionnalité est le fait d'un être qui *se meut vers, s'oriente sur, se dirige vers* quelque chose. Dans cette acception radicale, l'intentionnalité constitue l'essence même de la vie : « toutes les relations de la vie sont déterminées intrinsèquement par cette structure » (GA 20, 47[65]). Heidegger peut affirmer que l'intentionnalité ou l'être-dirigé-vers constitue l'essence de l'être vivant parce qu'il pense encore, à la suite d'Aristote, le vivant comme un *être essentiellement désirant*, c'est-à-dire comme un être au-devant-de-soi tendu vers, attiré par ou pris par l'objet de son désir. C'est cette nature désirante qui signe l'essentielle transcendance du *Dasein* et le détermine comme être-au-devant-de-soi-dirigé-vers. Cet être-hors-de-soi-déjà-dans-le-monde-auprès-de – qui n'est rien d'autre que la structure formelle du souci (GA 20, 407[425]; SZ, 192) – révèle non seulement la primordiale transcendance du *Dasein* humain, mais *du vivant en général*. L'être-hors-de-soi-en-quête-de-quelque-chose qui permet l'être-auprès-de-quelque-chose n'est pas, comme en témoigne le cours de l'hiver 1924-25, une structure proprement humaine, mais « une structure appartenant au vivant lui-même relativement à son être » (GA 19, 424[401]). Il s'agit de la structure fondamentale « toute conduite de l'être humain, voire en général de tout être vivant » (GA 19, 424[401])⁸⁸. L'intentionnalité (l'être dirigé vers) détermine tout être par nature *désirant* et c'est cette nature ek-statique qui le distingue

⁸⁸ Une note fort révélatrice du cours de 1924-25 témoigne de l'ampleur du revirement qu'effectuera la pensée heideggérienne au sujet de l'animal. Dans ses notes marginales - « annotations qui, souligne l'éditrice du cours, correspondent manifestement à différentes étapes du chemin de pensée de Heidegger » (GA 19, 660[624]) – Heidegger revient sur deux passages : la phrase - « l'intentionnalité est une structure appartenant au vivant lui-même » - porte en marge un point d'interrogation et Heidegger met entre guillemets le mot « vivant » (401, n2). De plus, « les mots "voire en général de tout être vivant" sont mis entre parenthèses par Heidegger » (401, n1).

abyssalement de l'immanence de la nature inerte ou matérielle⁸⁹. Afin d'illustrer cette notion radicale d'intentionnalité, Heidegger prend dans son cours de l'été 1925 l'exemple d'un escargot. Comparant le sujet et sa sphère intérieure à un escargot dans sa coquille, il cherche à montrer que les diverses théories de l'immanence de la conscience oblitèrent le fait de la transcendance, de l'intentionnalité, intrinsèque au vivant :

« On pourrait dire : l'escargot sort de temps à autre de sa coquille, mais sans la quitter pour autant, il s'étend vers quelque chose, vers de la nourriture, vers telle ou telle chose qu'il trouve par terre. Dira-t-on que c'est à ce moment-là seulement que l'escargot entre dans un rapport au monde ? Non ! Sortir n'est pour lui qu'une modification locale de son être déjà au monde. » (GA 20, 224[243]).

L'exemple de l'escargot mis en parallèle avec le problème du sujet comme *Moi sans monde* est particulièrement bien choisi : l'escargot n'est pas d'abord dans sa coquille d'où il sortirait parfois pour aller à la rencontre du monde. Recroquevillé dans sa coquille, l'escargot est encore un être-au-dehors. « Même lorsqu'il est dans sa coquille, son être correctement entendu est d'être à l'extérieur » :

« [L]'escargot n'est pas d'abord pour ainsi dire seulement dans sa coquille sans être encore au monde [...] de sorte qu'il n'entrerait pas dans un tel face-à-face qu'en sortant de sa coquille. Il ne sort de sa coquille que parce qu'il est déjà, en vertu de son être, au monde. Il ne s'adjoint pas d'abord un monde en allant explorer, mais il explore parce que son être ne signifie rien d'autre qu'être auprès d'un monde. » (GA 20, 224[243])

Dans son exégèse de ce passage – emblématique de la manière d'aborder le problème de l'animal dans le corpus heideggérien en ce qu'il lit ce passage à la lueur des affirmations plus tardives de Heidegger sur l'animal – Greisch suppose que l'attribution d'un monde à l'escargot n'a qu'une valeur allégorique parce que l'escargot n'existe pas : « Si l'escargot était un existant (ce qu'il n'est pas), alors il faudrait dire que même dans sa coquille, il est déjà "au-dehors" »⁹⁰. Or, Heidegger n'affirme nulle part (du moins, à l'époque) que l'ouverture au monde est, en un sens ou un autre, dépendante d'une caractéristique supérieure – fût-elle l'existence. C'est pourtant bien ce que suggère Greisch en posant que nous ne pourrions reconnaître la mondanéité de l'escargot seulement « si l'escargot était un existant », « ce qu'il n'est pas », s'empresse-t-il d'ajouter. Et pourtant, si nous sommes

⁸⁹ Si nous parlons ici d'abîme, c'est parce que Heidegger faisait déjà état, dès 1925, d'une « scission entre deux sphères d'être », d'un « abîme infranchissable » entre l'immanence et la transcendance, mais l'animal était alors du côté du *Dasein* : « Être conscient, c'est toujours quelque chose qui a lieu dans un être humain ou dans un animal. » (GA 20, 133-134[148-149]).

⁹⁰ Greisch, *Ontologie et temporalité*, 127.

attentifs au texte, bien au contraire de faire dépendre l'*Erschlossenheit* d'une autre capacité, Heidegger affirme clairement que *dès que cette ouverture au monde est manifeste chez un étant, alors cet étant a le mode d'être du Dasein* :

« [L'escargot] n'est pas dans sa coquille comme l'eau dans le verre, mais l'intérieur de sa coquille est pour lui le monde auquel il se heurte, qu'il explore, dans lequel il se chauffe et ainsi de suite. Toutes choses qui ne valent pas pour le rapport d'être de l'eau dans le verre ou alors, si c'était le cas, il nous faudrait dire que l'eau a le mode d'être du *Dasein*, qu'elle est telle qu'elle a un monde. » [GA 20, 224[243]]

Si l'eau était dans le verre d'une telle manière qu'elle ait une relation à ce verre – qu'elle puisse, par exemple, s'y trouver trop à l'étroit – nous serions alors en droit, nous dit Heidegger, d'affirmer que l'eau a le mode d'être du *Dasein*, c'est-à-dire qu'elle est de telle manière qu'elle a un monde ! Rien dans le contexte du cours ne permet de considérer qu'il s'agit là d'une « analogie boiteuse », comme le fera Greisch. Il s'agit bien d'une analogie – au sens où Heidegger se défend de prétendre que « les théories qui traitent de l'immanence de la conscience et du sujet font de la conscience une coquille d'escargot » –, mais c'est une analogie que Heidegger trouve justifiée dans la mesure où il s'agit d'un être vivant, c'est-à-dire « un étant auquel nous devons aussi attribuer (d'un point de vue formel) le mode d'être du *Dasein* » :

« Avant d'en venir à cette analyse [de l'intentionnalité de l'être-au-monde], nous allons éclaircir le phénomène au moyen d'une analogie qui en elle-même n'est pas trop éloignée de ce qui est en cause puisqu'il s'agit d'un étant auquel nous devons aussi attribuer (d'un point de vue formel) le mode d'être du *Dasein* – la "vie". » (GA 20, 223[242]).

Nous retrouvons ici presque mot à mot la même affirmation qui nous avait tant étonnés dans *Être et temps* à cette différence près que Heidegger ne dit pas ici que « la vie doit être comprise comme un mode d'être auquel appartient un *être-au-monde* » (SZ, 246), mais que nous devons lui attribuer le mode d'être du *Dasein*.

§12. *Befindlichkeit* comme se sentir et se trouver (1^{ère} partie)

Absolument rien, répétons-le, ne permet d'interpréter la reconnaissance d'un monde aux animaux comme étant, en un sens ou un autre, métaphorique. Non seulement Heidegger considère-t-il cette analogie est justifiée *en ce qu'elle traite d'un vivant*, non seulement affirme-t-il nettement que cette ouverture au monde ne dépend d'aucune caractéristique supérieure, mais aussi *et surtout* parce qu'un peu plus tard dans le cadre du même cours, il

affirmera que tout animal – même cette forme de vie primitive qu'est l'animal unicellulaire – se trouve toujours dans une certaine disposition :

« Une pierre ne se trouve jamais dans telle ou telle disposition, mais elle est simplement là-devant; un être unicellulaire très primitif aura toujours au contraire une certaine *Befindlichkeit*, laquelle peut consister dans l'engourdissement ou l'abasourdissement le plus profond et le plus opaque [*größtmögliche und dunkelste Dumpfheit*], mais en tout cela il est essentiellement distinct, dans sa structure d'être, du simple être là-devant d'une chose. » (GA 20, 352[369])

La manière dont les animaux se sentent, la manière dont ils sont ouverts à eux-mêmes et à leur situation, peut bien être bornée, fuyante et obscure, elle n'en est pas moins une ouverture qui les distingue essentiellement de l'être sous-la-main des choses subsistantes. Cela est-il réellement étonnant ? Pourquoi tenter d'interpréter comme une « analogie boiteuse » ce qui pourtant a un sens manifeste : sentir, c'est aussi *se sentir* ? Tout être caractérisé par la perception est un être ouvert non seulement à autre que soi, mais aussi à lui-même au sens où il se sent toujours agréablement ou désagréablement disposé vis-à-vis de ce qu'il perçoit. La « mienneté » de la vie facticielle n'est aucunement tributaire d'un retour réflexif sur soi, mais *la vie se constitue déjà comme « mienne » dans l'épreuve du plaisir et la peine*. Heidegger faisait déjà état, dès 1924, de cette ouverture essentielle permise par le sentir :

« Les *pathos*, les émotions ou les affects [*Affekte*], ne sont pas des états du psychique; il s'agit d'une disposition ou d'un être-disposé du vivant dans son monde [*Befindlichkeit des Lebenden in seine Welt*], selon la manière qu'il a d'être disposé à l'égard d'une chose, de se laisser affecter ou concerner [*angehen*] par une chose. » (GA 18, 122).

Le plaisir, dira Vaysse, « est une détermination fondamentale de l'être-au-monde comme vivant, car il est un se-sentir renseignant sur l'être-au-monde et le constituant comme mien »⁹¹. C'est dans l'être affecté, l'être joyeux ou accablé, que se constitue la mienneté de la vie : « L'affectif a déjà comme tel le caractère du s'avoir-soi-même. » (GA 18, 247). La mienneté de la vie – le fait de toujours se sentir comme ceci ou cela – ne requiert *aucune prise de conscience thématique de cet être-disposé* puisque Heidegger choisit l'expression « se trouver disposé » pour « éviter d'emblée toute réflexivité » (GA 20, 352[369]) :

⁹¹ Aristote définit le plaisir et le déplaisir comme des manières d'être qui consistent à *se sentir bien ou mal* : « Avec le plaisir et la douleur sont visés des modes de rencontre du monde concernant la vie, de sorte que celle-ci ne soit pas expressément conçue et que le monde ne soit pas appréhendé de manière objective. C'est ainsi que pour les animaux le monde n'est pas présent comme un objet thématique, mais rencontré comme plaisant ou déplaisant. » (Vaysse, « Vie et monde chez Heidegger », 200-201).

« L'être-disposé lui-même apparaît maintenant comme la véritable manière d'être *Dasein*, de se posséder soi-même en tant qu'être découvert, c'est le mode fondamental suivant lequel le *Dasein* lui-même est son Là. [...] Être-là, en tant que se trouver disposé, veut dire précisément : ce Là est non-thématique. » (GA 20, 354[371]).

Négliger cette disposition affective, cette ouverture à soi qui est le lot de tout animal *en tant qu'animal et non en tant que seulement vivant* sous prétexte qu'elle est « très vague et très générale », à tel point qu'elle s'apparente chez les animaux unicellulaires à un engourdissement ou un abasourdissement, c'est omettre le fait que *toute Befindlichkeit* l'est à un degré ou à un autre : « L'abasourdissement [*Dumpfheit*] est déjà en soi un se-sentir ou un se-trouver [*Sich-befinden*]. (GA 63, 180n). Même chez le *Dasein* humain, l'ouverture à soi est essentiellement caractérisée par la brumosité, par la non-transparence. C'est précisément cette *Diesigkeit* qui rend nécessaire une herméneutique de la vie facticielle (GA 61, 88). En effet, si la *possibilité* d'une herméneutique de la vie est fondée sur le fait que la vie s'y comprend toujours en quelque sorte avec elle-même, la *nécessité* d'une telle herméneutique provient pour sa part du fait cette ouverture à soi est le plus souvent vague, nébuleuse et à tel point obscure que la compréhension que la vie a d'elle-même est le plus souvent une mé-compréhension.

§13. Conclusion. De la distinction entre facticité et existence

De ce qui précède, nous pouvons établir que l'être-au-monde appartient aux êtres vivants qui perçoivent et se meuvent. Une telle situation nous interdit à l'évidence de simplement raturer la structure de l'être-au-monde pour atteindre la constitution ontologique des animaux et pointe en vérité vers la nécessité de faire une distinction entre « *Existenz* » et « *In-der-Welt-sein* ». Bien sûr, l'usage veut qu'il existe une corrélation entre l'existence et l'être-au-monde à tel point que les deux termes sont souvent utilisés de manière synonymique. Et pourtant, si nous voulons tenter d'élucider la position ontologique des animaux, il est nécessaire de distinguer ces concepts. C'est cette distinction qu'omet Greisch lorsqu'il attribue un sens métaphorique à la reconnaissance d'une intentionnalité, d'un être-hors-de-soi-auprès-de, aux animaux. En tenant pour acquis qu'un animal ne peut pas participer de la structure de l'être-au-monde parce qu'il n'*ek-siste* pas, nous omettons un fait fondamental que Kisiel met pourtant en évidence dans son étude consacrée à la genèse de *Être et temps* : le cours de 1925 est une « version pré-existentielle » de *Sein und Zeit*. Cela

ne signifie pas que le vocabulaire de l'existence y est absent, bien au contraire : le terme *Existenz* se retrouve très tôt dans les travaux du jeune Heidegger, mais il n'a pas du tout la même signification. Loin d'être synonyme d'être-au-monde, *Existenz* était utilisé en un sens restreint pour ne désigner qu'une certaine possibilité de la vie facticielle, « l'être *authentique* de la vie accessible dans le questionnement angoissé de sa facticité »⁹². Loin d'être considérée comme un pré-requis à l'ouverture au monde, l'existence n'est *qu'une possibilité* qui se déploie dans la vie facticielle, de cette vie qui se constitue déjà comme « mienne » dans l'épreuve du plaisir et du déplaisir. Heidegger l'exprime très clairement dans le *Rapport Natorp* :

« Nous désignons par “existence” cet être accessible pour lui-même dans la vie facticielle. [...] Facticité et existence ne signifient donc pas la même chose, et le caractère ontologique facticiel de la vie n'est pas déterminé par l'existence ; celle-ci est seulement une possibilité qui se déploie temporellement dans l'être de la vie, telle qu'elle a été définie dans sa facticité. » (NB, 25-27).

« *Existenz* » avait donc un sens beaucoup plus précis et plus restreint que celui qu'il prendra dans l'analytique existentielle (et qui est encore celui que nous l'entendons généralement aujourd'hui) : il ne désigne *qu'une possibilité* de la vie, celle de devenir transparente à elle-même – littéralement : la capacité de voir à travers soi (*Durchsichtigkeit*) – de vivre une vie qui procède d'une décision et non une vie qui se laisse aller à poursuivre tout ce qui se donne comme agréable. Ne référant qu'à la possibilité d'être authentique d'une vie facticielle, à l'appropriation de soi, « *Existenz* » avait trait non pas à ce qui sera qualifié d'« *existential* », mais plutôt seulement à ce que Heidegger nommera dans *Sein und Zeit*, l'« *existentiel* ». Puisque « le caractère ontologique facticiel de la vie n'est pas déterminé par l'existence », autrement dit, puisque l'*Erchlossenheit* n'est pas le simple dévers le l'*Entschlossenheit*, on peut très bien comprendre que Heidegger ait pu reconnaître un monde aux animaux sans pour autant qu'ils puissent exister (au sens strict d'existence authentique). L'argument de Greisch pour refuser l'intentionnalité et la structure de l'être-hors-de-soi-auprès-de à l'escargot sous prétexte qu'il n'existe pas apparaît alors comme un *anachronisme* puisqu'en 1925 il n'y a pas lieu de supposer que l'existence soit, en un sens ou un autre, condition de possibilité de l'être-au-monde. La situation est cependant exemplaire d'une tendance assez

⁹² « Thus, Existence reappears in Oct. 1922 as the authentic being of life accessible in the distressed questioning of its facticity, in a countermovement to life's tendency to lapse. Existenz here is but one possibility in the more comprehensive facticity (being) of life. [...] In the first public usage in the lecture course of SS 1923, we find the same restricted sense of Existenz narrowed down to Dasein's ownmost possibility. » (Kisiel, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, 496).

répandue dans les études heideggériennes : celle de lire les cours du jeune Heidegger à la lueur de ses travaux plus tardifs. Cette tendance explique notamment que nous ayons le plus souvent tenu pour acquis que le concept de vie facticielle à partir duquel travaille le jeune Heidegger correspond ontiquement à celui de vie humaine. Mais cela reste néanmoins difficile à comprendre. Au fond, personne ne devrait s'étonner que la relecture phénoménologique d'Aristote à laquelle s'essaie le jeune Heidegger dépasse la vie simplement humaine puisque s'appuyer sur Aristote et particulièrement sur le *De Anima* signifie prendre appui sur un sol conceptuel qui n'a rien de proprement humain.

CHAPITRE 3.

AFFECTION, COMPRÉHENSION ET LANGAGE :
LA GENÈSE DES STRUCTURES EXISTENTIALES DANS LA VIE ANIMALE

« Vie » signifie un mode d'être et, en fait, être-en-un-monde. Un vivant n'est pas simplement présent, mais est plutôt dans un monde de telle manière qu'il a son monde. Un animal n'est pas seulement placé sur la rue, s'y mouvant comme poussé par un quelconque appareil. Il est au monde au sens de l'avoir, le posséder.

Heidegger, *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*

Jusqu'à *Être et temps*, Heidegger avait toujours reconnu que les animaux participent eux aussi de la structure de l'être-au-monde, c'est-à-dire que nous devons leur reconnaître le mode d'être du *Dasein*. Les catégories fondamentales de la vie facticielle – la mobilité et la mienneté – rejouent même, trait pour trait, la définition aristotélicienne de l'animal par le sentir et le mouvement local. Définir la facticité comme mobilité et mienneté, c'est reprendre en un autre langage la définition aristotélicienne de l'âme animale comme se sentir (*Sich-Befinden*) et se mouvoir (*Sich-Bewegen*). Le simple fait de réinterpréter l'intentionnalité en terme de désir et de traduire « *orexis* » par « *Sorge* » aurait déjà dû nous mettre la puce à l'oreille : la vie dont il s'agit ici, la vie qui « a » un monde, la vie qui se meut et s'oriente dans un monde qui est là pour elle, dépasse largement le cadre anthropologique. Cela dit, il ne fait aucun doute que Heidegger traite d'abord et avant tout de la *vie humaine*, de cette vie qui est toujours mienne. Il n'y a aucun sens à remettre cela en question. Toutefois, si nous réduisons précipitamment les concepts de vie facticielle, d'être-au-monde et de *Dasein* à celui de vie humaine, nous aurons bien du mal à entendre ce que Heidegger tente de mettre en lumière à partir d'Aristote. Comme il le souligne souvent lui-même, c'est principalement au fil d'une relecture phénoménologique de l'ontologie de la vie d'Aristote qu'il élabore les catégories fondamentales qui deviendront, dans *Être et temps*, les structures existentielles du *Dasein*. Or, le *De Anima* – considéré à juste titre par Heidegger comme la « source primordiale de l'ontologie aristotélicienne de la vie » (GA 22, 182[210]) – n'a rien d'un traité de psychologie et encore moins d'un traité d'anthropologie, il s'agit au contraire « d'une ontologie du vivant en général » (GA 33, 150[152]). Aristote se donne pour but d'étudier l'âme (*psychē*) comme

principe des êtres vivants et traite en majeure partie des facultés sensibles, cognitives et motrices grâce auxquelles les animaux vivent dans leur environnement⁹³. L'essence de l'âme y est définie par la perception (*aisthēsis*) et l'aptitude à s'orienter ou se mouvoir (*kinein*) grâce à un discernement (*krinein*)⁹⁴ :

« Les *zōia* – la multiplicité de ce qui est là au-monde comme vivant – sont interrogés quant à la manière dont ils se comportent comme vivants dans le monde. Si nous examinons de plus près comment se développe cette détermination de la *zoē*, nous savons qu'Aristote définit la *zoē* par le *kinein kata topon* – le changement de lieu et le *krinein*. Le *krinein* correspond à ce que nous connaissons ici au titre de la *techne* : le fait de mettre en relief et de distinguer, au sens le plus large et le plus rudimentaire, la perception, l'instinct. Le *kinein kata topon*, le fait de pouvoir se retourner au sein d'un monde-ambiant qui est le sien, tel est le comportement caractéristique de la *zoē*. » (GA 19, 283[270]).

Aristote caractérise les deux possibilités fondamentales de l'âme comme *krinein* et *kinein* parce que « l'*aisthēsis* chez l'animal comporte déjà le caractère de *krisis*; même dans l'*aisthēsis*, dans la perception normale, quelque chose est mis en relief par rapport à autre chose » (GA 19, 39[45]). C'est cette discrimination qui permet la seconde détermination de l'âme, « celle du *kinein*, du “se-mettre-en-quête” » (GA 19, 39[45]). Comme en témoigne les cours de Marbourg, c'est sur le fond de ces pouvoirs fondamentaux de l'âme que prendront racines les structures de l'être-au-monde : perception (*aisthēsis*, *Vernehmen*); discrimination (*krinein*, *Unterschieden*); se mouvoir (*kinesis kata topon*, *Umgang*); disposition (*diathesis*, *Befindlichkeit*); affect (*pathos*, *Stimmung*); désir (*orexis*, *Sorge*); compréhension (*praktike noein*, *Verstehen*); circonspection (*phronesis*, *Umsicht*); interprétation (*hermeneuein*, *Auslegung*); signification (*semainein*, *Bedeutung*); être-avec (*zōia politika*, *Mitdasein*) et parler (*phonē/logos*, *Rede*)⁹⁵. Ce qu'il importe ici de voir, c'est que ces pouvoirs de l'âme qui serviront de sol aux structures existentielles ne définissent pas seulement la vie humaine, mais plutôt la vie des animaux. Pour le démontrer, nous retracerons pas à pas la genèse des structures existentielles du *Dasein* dans les travaux qui, de 1924 à 1926, préparent immédiatement la rédaction de *Sein und Zeit* afin de montrer que les trois structures

⁹³ GA 18, 101 : « La *psychologie* n'a rien à voir avec la “conscience” ou les “expériences”, mais est plutôt la *doctrine de l'être des êtres vivants*, l'ontologie de la manière d'être caractérisée par le vivre. »

⁹⁴ « *Psychē* est une substance dont les principaux aspects sont le percevoir [*Vernehmen*] – au sens de distinguer [*Abheben*], discerner ou discriminer [*krinein*] – et le se-mouvoir [*Sichbewegen*], le se-mouvoir-dans-le-monde [*das Mit-der-Welt-Umgehen*] » (GA 18, 44). Voir aussi GA 18, 238.

⁹⁵ Si les corrélations entre les concepts fondamentaux d'Aristote et de Heidegger ont souvent été analysées, cela a plutôt été fait sous l'angle de la réappropriation de la *philosophie pratique* d'Aristote, principalement l'*Éthique à Nicomaque* (voir notamment Volpi et de Taminiaux). Nous nous intéresserons plutôt à la réappropriation heideggérienne de la *philosophie de la vie* présentée dans le *De Anima*.

existentielles fondamentales – affection (*Befindlichkeit*), compréhension (*Verstehen*) et être-avec (*Mitsein*) par le langage ou le parler (*die Rede*) – sont chacune retracées, par Heidegger lui-même, dans la vie des animaux.

§14. 1er existentiel. La *Befindlichkeit* animale (2^{ème} partie)

Nous avons déjà montré, à l'aide du §28 des *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*, que la première structure existentielle fondamentale de l'être-au-monde selon l'analytique du *Dasein* – la *Befindlichkeit* – est explicitement reconnue comme une structure fondamentale de la vie animale, même sous ses formes les plus primitives. Que cela n'ait jamais été suffisamment considéré – à tel point que nous avons le plus souvent tenu pour acquis que la *Befindlichkeit* était une structure proprement humaine – est pour le moins étonnant puisque c'est loin d'être la première fois que Heidegger reconnaît que la disposition affective appartient à la vie animale, c'est-à-dire à toute vie caractérisée par ce pouvoir décisif qu'est la perception sensible. Traduisant la notion aristotélicienne de *diathesis*, la *Befindlichkeit* est une structure appartenant aux êtres vivants doués d'*aisthēsis* parce que l'être mis en rapport à quelque chose dans la perception se sent toujours agréablement ou désagréablement disposé vis-à-vis de ce qu'il perçoit⁹⁶. La *Befindlichkeit* désigne ce phénomène fondamental bien connu de tous : avoir faim ou être repu, avoir chaud ou froid, se sentir bien ou mal, triste ou enjoué. Ces états passagers qui se modifient constamment ne sont pas tant des états d'esprit que des manières de *se sentir être*, des manières de savoir où l'on en est, de savoir de quoi il en retourne avec soi-même, d'être ouvert à soi. Dans son analyse du concept de *pathos* menée dans son cours sur les *Concepts fondamentaux de la philosophie aristotélicienne* de l'été 1924, Heidegger affirme que les affects constituent « la disposition du vivant dans son monde [*Befindlichkeit des Lebenden in seiner Welt*] », « la manière qu'il a d'être disposé à l'égard d'une chose, de se laisser affecter ou concerner par quelque chose »⁹⁷. En son sens premier, *pathos* désigne une modification (*alloiēsis*), un devenir-différent du vivant au sens où les passions ou les affects modifient la manière dont les animaux sont au

⁹⁶ Dans les *Catégories*, Aristote distingue *diathesis*, *hexis* et *dunamis*. La disposition (*diathesis*) est la plus changeante des qualités, elle désigne le fait d'avoir chaud ou froid, de se sentir bien ou mal ; l'*hexis* est une forme de disposition plus stable, une « seconde nature », tandis que la *dunamis* est pour sa part une qualité innée, une capacité naturelle comme le don pour la boxe ou la course (VIII, 9a 15). Voir à ce sujet Gwenaëlle Aubry, *L'excellence de la vie : sur l'Éthique à Nicomaque et l'Éthique à Eudème d'Aristote*, 82.

⁹⁷ GA 18, 122. Sur la doctrine aristotélicienne du *pathos*, voir *Concepts fondamentaux de la philosophie aristotélicienne*, principalement §14 à §20. Voir aussi GA 17, 29-32.

monde⁹⁸. L'être du vivant est alors défini comme « un *être-disposé-ainsi-dans-telle-ou-telle-circonstance* [*Je-und-je-sich-so-Befinden*] » (GA 18, 195). De même, dans son célèbre cours de l'hiver 1924-25, Heidegger affirme clairement que la *Befindlichkeit* n'a rien d'une structure exclusivement humaine, mais qu'il s'agit bien d'une structure constitutive de l'essence de l'être vivant :

« Nous considérons le fait de se-trouver-affecté [*sich Befinden*], la “disposition-affective” [*Befindlichkeit*], autrement dit l'*hedone*, le fait de se-réjouir, se trouve toujours conjoint à l'être propre de l'homme. De manière générale, c'est une dimension constitutive pour tout être vivant, que d'être-disposé selon telle ou telle tonalité [*So-und-so Gestimmtsein*] vis-à-vis de ce avec quoi et par rapport à quoi il vit. » (GA 19, 175[168]).

D'une manière embêtante, Heidegger affirme ici que la *Befindlichkeit* est une dimension constitutive pour *tout* être vivant, mais, encore une fois, il faut bien voir que ce n'est pas le cas : la *Befindlichkeit* n'est pas le fait de *tous* les vivants, mais seulement le lot des vivants doués de perception. Les plantes, dira Heidegger dans son séminaire de l'hiver 1922-23, ont bien une forme de passivité, au sens où elles reçoivent des impressions de l'extérieur, mais elles ne sont pas à l'affût de ce qui vient de l'extérieur⁹⁹, elles sont dans le monde de telle sorte que le monde n'est pas perçu parce que « les plantes n'ont pas d'*aisthēsis* » (GA 18, 237). Tandis que l'animal, percevant le monde dans l'orée du plaisant ou du déplaisant, se sent agréablement ou désagréablement disposé vis-à-vis de ce qu'il perçoit. Autrement dit, ouvert à autre que soi par la perception, l'animal est du fait même ouvert à lui-même puisque être doué d'*aisthēsis* signifie « se sentir *disposé* de telle ou telle manière », « se trouver bien ou mal » (GA 22, 186[205]). Dans le se sentir disposé bien ou mal, il y a co-découverte de soi et du monde :

« En même temps que cet être découvre un monde, son être lui-même se découvre [*entdeckt*]. Cet étant sait de quoi il retourne avec lui-même, quoique seulement en un sens très vague et très général. Lui-même est déjà découvert avec l'être découvert du monde. » (GA 22, 208[228]).

L'être vivant caractérisé par la perception se sent ou se trouve (*befindet sich*) toujours de telle ou telle façon accordé à l'étant sans pour autant que ce « se sentir » ou ce « se trouver » ne soit thématiquement pris pour objet de saisie. La « mienneté » de la vie qui se constitue dans

⁹⁸ « Les *pathe* sont ce genre de choses qui surviennent dans l'âme, qui sont dans les êtres vivants [...], qui visent l'être propre des êtres vivants comme être-au-monde. Les *pathe* sont des modes de l'être-pris [*Mitgenommenwerdens*] de l'être-au-monde : c'est à travers les *pathe* que sont essentiellement déterminées les possibilités de s'orienter [*Sichtorientierung*] dans le monde. » (GA 18, 242).

⁹⁹ « Les plantes ont un *paskein*, mais pas de *dekhesthai*. L'intentionnalité est un *dekhesthai*. » *Dekhesthai* est explicité comme *Intentionalität, Aufnehmen, Vernehmen* (Cf. WS 1922/23, 12 [*Heidegger-Jarhbuch* 3, 29]).

le fait d'éprouver du plaisir et de la peine n'a aucunement à être développée comme un « Je conscient ». Heidegger est très clair sur ce point : il faut même que la disposition, afin de rester telle qu'elle est, ne soit pas réfléchie sans quoi elle est déjà devenue autre. Le fait de prendre conscience de notre être disposé de telle ou telle manière modifie déjà notre état. Se sentir comme ceci ou comme cela, bien ou mal, n'implique donc aucunement le fait *de réaliser que* nous sommes agréablement ou désagréablement disposés, tristes ou enjoués, etc., mais ces modalités changeantes, ces affects, sont tout de même des manières de *se sentir*, c'est-à-dire d'être ouvert à soi.

Le premier existentiel constituant l'ouverture au monde du *Dasein* n'est donc pas une prérogative humaine, mais une capacité fondamentale dont sont aussi pourvus les animaux, et ce, *non pas en tant qu'êtres vivants, mais en tant qu'êtres sentants et percevants*. Nous y insistons parce que c'est bien de ce pouvoir fondamental dont nous privons les animaux lorsque nous les considérons « simplement vivants » : n'est « rien de plus que vie » ce qui ne perçoit pas et ne sent pas¹⁰⁰. Mais nous n'en sommes pas encore là. Jusqu'à l'été 1926, Heidegger considère encore que le fait que les animaux perçoivent les différences essentiellement d'une forme de vie végétative :

« La plante est *treptikon*, elle se nourrit, croît et dépérit en restant au même endroit. L'*animal* au contraire se caractérise par l'*aisthēsis*; même si quelque chose ne se déplace pas, ne change pas d'endroit, dès lors qu'il perçoit, c'est un animal. L'*aisthēsis*, c'est primairement tâter, aller pour saisir. Là où il y a perception de quelque chose, orientation au sein d'un monde, là il y a *psychē te kai hedone*, se sentir *disposé* de telle ou telle manière, se trouver bien ou mal et là aussi il y a être ouvert à : *orexis* [désir]. » (GA 22, 185-186[204-5]).

Comme il le fait souvent, Heidegger associe ici immédiatement la perception au désir parce que ce sont là des puissances cooriginaires : « car là où il y a douleur et plaisir, il y a nécessairement appétit [*epithumia*] » (DA, 413b 23). Ce n'est que si nous gardons bien en vue l'unité intime de la perception et du désir que nous pouvons comprendre en quel sens l'*aisthēsis* des animaux ne doit pas être pensée comme « une faculté théorique, mais en tant qu'inscrite dans la poursuite et la fuite » (GA 22, 309[326]). La perception animale – même si elle donne lieu, comme nous le verrons bientôt, à une forme de connaissance au sens où elle est une forme de dé-voilement de l'étant – n'est pas pour autant une faculté théorique : en tant

¹⁰⁰ Cf. *supra* §9. Heidegger en viendra d'ailleurs à affirmer que l'animal ne perçoit pas vraiment : « Au fond, l'animal n'a pas de perception [*Im grunde das Tier hat keine Wahrnehmung*]. » (GA 29/30, [376]). C'est tout le sens des analyses de la *Benommenheit* animale : « il n'y a pas de perception, mais un comportement [*kein Vernehmen, sondern ein Benehmen*] » (GA 29/30, [361]).

qu'enracinée dans la nature *désirante* de l'animal, la perception est toujours orientée vers *l'action*. Tout ce passe comme s'il y avait une forme *d'impérativité* dans la perception animale : selon la logique aristotélicienne du désir, percevoir quelque chose de plaisant, c'est d'emblée *vouloir* le poursuivre, *se diriger vers cela*, c'est déjà se mouvoir vers cette chose¹⁰¹. Essentiellement défini comme un être désirant, l'animal ne découvre pas les choses du monde comme étant des objets simplement là sans plus, mais dans l'orée du poursuivre et du fuir :

« [L]'agréable (*hedu*) et le désagréable (*luperon*) sont des manières dont est rencontré le monde qui s'adresse à l'être-au-monde, au vivant, de telle manière que ce qui est là dans les caractères du plaisant et du déplaisant n'est aucunement saisi explicitement comme tel dans son actualité. Les animaux n'ont pas le monde devant comme un objet; le monde, dans les caractères du plaisant et du déplaisant, est non-objectif [*ungegenständlich*]. Le monde est rencontré selon le mode du réjouissant [*des Hehenden*] et du contrariant [*des Verstimmenden*]. » (GA 18, 48).

Le monde dans lequel vivent les bêtes n'a rien d'une *réalité objective* face à laquelle elles se tiendraient, mais c'est toujours quelque chose qui les affecte et les concerne, d'une manière ou d'une autre¹⁰². Les animaux sont ouverts au monde au sens où ils « ont » un monde : « “avoir” », dira Heidegger, « est ici une pâle expression pour “être-conscient-de” » (GA 18, 244). Il ne s'agit pas d'une considération théorique, mais d'un être-ouvert (*Aufgeschlossensein*) au monde autour de moi¹⁰³. La manière dont le monde est là pour l'animal dépendra du degré selon lequel le vivant est éveillé (*geweckt*) ou fermé en lui-même (*verschlossen*), mais, peu importe le degré, « la possibilité que le monde importe à un être dépend de cette ouverture singulière » (GA 18, 52). Même si cette ouverture de la vie des animaux peut être à tel point bornée et obscure qu'elle s'apparente chez les animaux primitifs à une *Dumpfheit*, il n'en demeure pas moins que tous les animaux *en tant qu'animaux et non en tant que simplement vivants* participent de ce qui deviendra la première structure existentielle du *Dasein*. Mais qu'en est-il de la seconde détermination fondamentale constituant l'ouverture de l'être-au-monde ? Qu'en est-il de la structure co-originale de l'affection qu'est la compréhension (*Verstehen*) ?

¹⁰¹ On aperçoit alors le lien qui unit la perception et l'action : percevoir quelque chose d'agréable, c'est d'emblée le voir comme désirable, vouloir le poursuivre, se mettre en marche vers cela : « Quand c'est agréable ou pénible, c'est comme si la sensation disait oui ou non : il y a mouvement de poursuite ou de fuite » (DA, 430b 10).

¹⁰² « But whether human or animal, the world is always (constantly) there to be encountered, not necessarily as "objective reality," but for the most part in being enhancing or repressing, advancing or obstructing, attracting or repelling, and so on. » (Kisiel, *Genesis of Heidegger's Being and Time*, 295).

¹⁰³ « *Aesthanesthai* ne doit pas être compris au sens étroit de perception [*Wahrnehmung*], mais comme perception au sens d'avoir-là le monde disponible [*als Vernehmen im Sinne des Dahabens der Welt gebraucht*]. » (GA 18, 198).

§15. 2^{ème} existential. De l'entente et de la compréhension chez les animaux

Le fait que les animaux participent de la première structure existentielle a parfois été admis dans les études heideggériennes, mais on semble penser qu'il s'agit là d'une *affection non compréhensive*¹⁰⁴. Et pourtant, si l'on s'attarde aux textes, on remarque que, non seulement Heidegger reconnaît-il une certaine *Befindlichkeit* aux animaux, mais il reconnaît également que certains animaux ont part à cette *entente* par laquelle un être sait comment s'y prendre, s'y comprend en quelque manière à ce à quoi il a affaire :

« Cet étant qui, pour autant qu'il est, entend du seul fait qu'il est, nous l'appelons : vie, et en un sens plus étroit : le *Dasein* humain. L'entendre appartient au mode d'être du *Dasein* humain, mais en un sens également à celui de l'animal. Dès qu'une chose est entendue, elle devient manifeste dans son être-tel : elle n'est plus en retrait. Dans l'entendre, il y a quelque chose comme la vérité, *alētheia* : ce qui est hors du retrait, non recouvert, mais au contraire découvert. » (GA 22, 207-208[227-228])

« Entendre », insiste ici Heidegger, doit être pris « non pas dans un sens théorique spécifique, mais en un sens pratique : par exemple, "quelqu'un s'y entend à son métier", il "connaît" son affaire » (GA 22, 207[227]). Ces exemples de comportements quotidiens ne sont guère ceux auxquels nous nous attardons habituellement pour articuler la notion de compréhension tant celle-ci a été monopolisée par un usage principalement théorique. Or, un des aspects les plus centraux du projet philosophique de Heidegger a toujours été de soutirer le domaine du comprendre à la sphère du *logos* trop étroitement conçu comme raison. Fondamentalement, le comprendre doit être compris comme « s'entendre à quelque chose », « savoir s'y prendre », « pouvoir y faire face », « savoir se tirer d'affaire » (SZ, §31, 143). *Comprendre ne signifie pas connaître, mais s'y connaître.*

Réanimant un concept si primordial de sens qu'il en vient à accorder une forme de compréhension aux comportements les plus prosaïques (marteler, pêcher, ouvrir une porte, etc.), il n'y a aucune raison d'en exclure l'animal sans plus de justification. Heidegger ira jusqu'à accorder une forme de compréhension aux affects eux-mêmes : toute affection est compréhensive au sens où, se trouvant disposé de telle ou telle manière, l'animal est ouvert à sa situation de sorte que « cet étant sait de quoi il retourne avec lui-même, quoique seulement en un sens très vague et très général » (GA 22, 208[228]). Compris en ce sens élémentaire et

¹⁰⁴ Dahlstrom reconnaît que l'affection n'est pas propre à l'homme, mais pense que ce n'est pas le cas des autres existentiels : "Disposedness is an apt translation of *Befindlichkeit* since its scope is not limited to human beings. [...]. Even though we only understand the way other animals are disposed through analogies with our own disposedness, it is precisely our ease in doing so – something that cannot be said of the other basic existentials: understanding, talking, lapsing – that is distinctive of this existential." (*Heidegger's concept of truth*, 297).

éminemment *pratique*, le comprendre n'a pas à être refusé aux bêtes sous prétexte qu'elles sont *alogon* : « L'entendre [*Verstehen*] appartient à l'étant dans la mesure où, d'une façon générale, le vivant est et que, de ce fait, il entend; avec son être en tant qu'être compréhensif un autre être est découvert. » (GA 22, 207[227]). Si Heidegger peut affirmer que « l'entendre appartient à tout vivant » (GA 22, 208[228]), c'est parce que le comprendre n'est pas un phénomène monolithique, mais comporte *plusieurs degrés ou modalités*. Aristote en dégage plusieurs au tout début de la *Métaphysique* :

« La nature a donné aux animaux la faculté de sentir [*aisthēsis*]: mais chez les uns, la sensation ne produit pas la mémoire [*mneme*], chez les autres, elle la produit; et c'est pour cela que ces derniers sont plus intelligents [*phronimotera*] et plus capables d'apprendre que ceux qui n'ont pas la faculté de se ressouvenir. L'intelligence [*phronima*] toute seule, sans la faculté d'apprendre, est le partage de ceux qui ne peuvent entendre les sons, comme les abeilles et les autres animaux de cette espèce; la capacité d'apprendre est propre à tous ceux qui réunissent à la mémoire le sens de l'ouïe. Il y a des espèces qui sont réduites à l'imagination [*phantasia*] et à la mémoire, et qui sont peu capables d'expérience, mais la race humaine s'élève jusqu'à l'art et jusqu'au raisonnement. » (MP, 980b 26 sq.)

De ce texte classique, Heidegger identifie six degrés du comprendre : *aisthēsis*, *mneme*, *emperia*, *techne*, *episteme*, *sophia* (GA 22, 25[37]). Si l'*aisthēsis* est nommée à titre de premier degré du comprendre, c'est parce que la perception est la forme la plus fondamentale de découverte (*alētheuein*) de l'étant¹⁰⁵. Elle est une forme de « mise en lumière » qui rend « intelligible en mettant à découvert » (GA 22, 186[205]). Dans la perception, quelque chose est découvert, quelque chose est toujours « compris » d'une certaine manière, et c'est sur cette puissance découvriante primordiale que toutes les autres s'appuient. Cela restera fondamental pour Heidegger bien au-delà du tournant par lequel l'animal passera d'être-au-monde à être privé de monde. Dans son cours de 1931, il affirmera que « l'*aisthēsis* est un pouvoir d'*alētheuein*, de rendre-manifeste et de tenir-manifeste, un pouvoir de connaissance au sens le plus large » (GA 33, 195[193]). Il insistera encore en 1932 pour dire que si la perception est nommée à titre de premier degré du connaître ce n'est pas seulement parce que « la perception serait le degré *inférieur* de la faculté de connaître », mais parce que nous devons entendre *aisthēsis* en grec : « parce que être perçu semble bien être la guise la plus immédiate du hors-retrait de quelque chose, donc la “vérité” la plus manifeste » (GA 34, 165[190-191]). Cette dimension « cognitive » de la perception, comme on dit aujourd'hui, est précisément ce qui rend la vie des animaux si singulière par rapport aux autres êtres vivants :

¹⁰⁵ Aristote dérive d'ailleurs *alētheuein* à partir d'*aisthēsis* (Kisiel, *Genesis of Heidegger's Being and Time*, 272).

« Car une plante est aussi *empsykhon*, mais elle n'a pas la *dunamis* dont il est question ici, l'*aisthēsis*. À propos de celle-ci, Aristote dit assurément en une seule et même phrase (B 12, 424 a 27) qu'elle est *logos tis kai dunamis* – en tant que *dunamis*, quelque chose comme un rapport à... autre chose. » (GA 33, 195-96[193]).

En affirmant que l'*aisthēsis* est *logos tis*, Aristote n'insinue pas que les animaux ont part au *logos*, capacité réservée aux humains, seuls êtres rationnels, mais il cherche à exprimer le fait qu'il y a chez eux « quelque chose comme » un *logos*. Qu'est-ce qui, chez les animaux, nous pousse à leur reconnaître quelque chose comme un *logos* ? C'est le fait que la perception animale est déjà une forme de *krinein*, une forme de discrimination, de différenciation (*Unterschieden*)¹⁰⁶.

§16. L'*aisthēsis* comme *krinein* : la genèse de la structure du « comme »

L'*aisthēsis*, avons-nous dit, est la forme la plus primitive d'*alētheuein*, « car elle met le monde à découvert, mais pourtant pas dans le discours et l'abord discursif » (GA 22, 186[205]). Elle est donc, strictement parlant, un *alētheuein* sans *logos*, une forme non rationnelle de dévoilement de l'étant. Cependant, n'étant pas du domaine du *logos*, l'*aisthēsis* n'est pas non plus complètement *alogon*. La perception est, dira Heidegger, ni *alogon*, ni *logon ekhon* : « L'*aisthēsis* est intermédiaire, elle n'est ni l'un ni l'autre. » (GA 22, 186[205]). Il y a dans la perception de quelque chose une forme de rapport à autre chose qui donne à « connaître » en un certain sens (*DA*, 424a 27). La difficulté de traduire « *to kritikon* » témoigne de la subtilité et de la richesse du concept grec : faculté de juger (Tricot), faculté de discriminer (Pellegrin et Labarrière) ou faculté cognitive (Bodéüs), « *krinein* » désigne la puissance de discrimination qui appartient à la perception elle-même. Si elle n'est pas, à strictement parler, du ressort du *logos*, cette discrimination est difficile à tenir comme étant simplement *alogon* en ce qu'elle donne lieu à une forme de connaissance, à une forme de dévoilement de l'étant :

« La plante et l'animal sont ainsi dotés d'une âme, *empsykha*. Le *zōon* a même la possibilité de prendre ce qui se donne dans son environnement; il a *to kritikon* : la possibilité de *discerner* et de *discriminer* quelque chose, par exemple, épier la proie, la guetter, savoir s'y prendre, connaître les lieux où se tient la proie, se protéger contre les prédateurs, etc. Chercher à prendre connaissance, cela désigne donc en propre l'animal. » (GA 33, 124[128])

¹⁰⁶ Cela est plus fondamental qu'il n'apparaît au premier abord puisque c'est précisément de cette capacité de discerner quelque chose dont seront privées les bêtes en 1929-30, justifiant ainsi leur privation en monde.

Le fait que Aristote utilise le même terme – « *krinein* » – pour désigner le jugement par lequel l’intellect pose comme vraie ou fausse une proposition et l’acte de la perception sensible signifie qu’il considère qu’il y a bien quelque chose de commun dans les deux cas : « L'*aisthēsis* chez l'animal comporte déjà le caractère de *krisis* ; même dans l'*aisthēsis*, dans la perception normale, quelque chose est mis en relief par rapport à autre chose. » (GA 19, 39[45]). Dans la perception comme dans le jugement, il y a une forme de différenciation (*Unterschieden*) ou de discrimination (*krinein*), mais, dans le premier cas, celle-ci s’effectue immédiatement au niveau perceptif, sans aucun effort intellectuel. À la différence du *logos*, la perception est *d’emblée* rassemblante, elle ne requiert aucun raisonnement : « Dans l'*aisthēsis*, je vois d'un coup. » (GA 19, 161[155]). Cette unité de la perception, cette aperception, traduit le *caractère synthétique* de la perception. L'unification de la perception fait en sorte que nous ne percevons pas une multiplicité de qualités sensibles (le chaud, le doux, le blanc, etc.), mais des *choses*, des choses douces, chaudes et colorées de sorte que « ce qui m'est donné d'emblée, c'est l'objet entier ». *Quelque chose apparaît*, nous percevons des choses et non pas des percepts : « Dans l'*aisthēsis*, je vois ce qu'il en est dans son ensemble d'un état-de-fait : la rue, les maisons, les arbres, les hommes pris dans leur ensemble. » (GA 19, 160[154]). Comme le souligne Heidegger, « l'essentiel est donc ici que quelque chose se montre en toute simplicité à cette *aisthēsis* » : « il s'agit donc d'une présentification directe de la chose elle-même, de telle sorte qu'elle parle purement à partir d'elle-même, sans plus exiger de nous aucune discussion, aucune mise en évidence. Soit encore : *phainesthai*, la chose se montre ainsi. » (GA 19, 161[155])¹⁰⁷. Dans la perception naturelle, nous ne percevons pas des percepts – des sensibles propres (*idia*) comme des couleurs, des sons ou des odeurs – mais des choses : « On ne perçoit pas originairement des bruits ou des complexes sonores, mais la voiture qui grince, le tram, la motocyclette, la colonne en marche, le vent du nord. Il faut se placer dans une attitude très artificielle et sophistiquée pour pouvoir “se mettre à l’écoute” d'un “bruit pur”. » (GA 20, 368[385]). Dans son *Introduction à la recherche phénoménologique* du semestre d'hiver 1923-24, Heidegger faisait déjà état de ce pouvoir décisif de la perception, du fait que nous percevons toujours le monde de manière synthétique (*kata sumbebēkos*) :

¹⁰⁷ « L'expression *phainesthai* désigne ce qui a déjà été perçu *kata sumbebēkota*. » : « *Idia aisthēta* (les sensibles propres) sont ce qui est perçu au sens strict du terme. Tandis que *kata sumbebēkota*, c'est percevoir immédiatement de telle sorte que quelque chose est là avec dès le départ : seulement de cette manière sommes nous capables de voir des arbres, des maisons, des êtres humains. Si nous voulons retourner aux *idia*, il est nécessaire de prendre une attitude isolée et fort artificielle. » (GA 17, 11-12).

« Nous percevons toujours le monde dans un “comme” [*Als*]. Si je vois quelque chose au loin, alors je ne vois pas là quelque chose d'indéterminé. Plutôt, nous le prenons initialement *comme* quelque chose. Ce caractère déterminé fondamental devient accessible seulement sur la base d'une manière définie de percevoir, *krinein*. Et c'est parce que cette manière fondamentale de percevoir est telle qu'elle voit le monde *comme* ceci et cela, que le fondement est posé pour qu'existe la possibilité que quelque chose se présente soi-même comme ceci *et* cela. » (GA 17, 294)

Nous percevons toujours *quelque chose comme quelque chose*. Cela deviendra, comme le sait le lecteur de *Sein und Zeit*, fondamental pour Heidegger : l'explicitation (*Auslegung*) – qui est partie prenante du phénomène de la compréhension (SZ, §32) – a la structure du « quelque chose comme quelque chose ». Cette unification ou cette synthèse – « a comme b » – n'a pas besoin d'être thématifiée dans un énoncé propositionnel, elle a déjà lieu dans la perception naturelle : « Le “comme” critique [*Das kritische “Als”*] jaillit dans le domaine de la perceptibilité : bleu plutôt que rouge, bleu comme n'étant pas rouge. Ceci n'est cependant pas le plein “comme” auquel, en plus, appartient le “comme” démonstratif. » (GA 17, 31). La distinction entre le « comme » critique et démonstratif apparaît très tôt chez Heidegger : on la retrouve dès l'hiver 1919-20 où le premier est nommé « le “comme” de la significativité [*die “Als” der Bedeutsamkeit*] » (GA 58, 114 et 120). Cette structure primordiale du « comme » fait en sorte que la perception est d'emblée compréhensive : « Le “comme” a la fonction du dé-couvrir quelque chose comme quelque chose, de dé-couvrir quelque chose *comme* – c'est-à-dire comme ceci ou cela. Le “comme” *est* la structure du comprendre. » (GA 21, 150[127]). Le comprendre n'est pas quelque chose qui arrive de temps à autres, quelque chose qui est conquis de haute lutte, mais l'élément de sens dans lequel nous nous mouvons toujours-déjà. Ce que nous percevons est toujours déjà significatif : cela fait déjà du sens [*be-deutet*] (GA 21, 121).

Tandis que la structure herméneutique ou critique du « comme » désigne la structure fondamentalement antéprédicative du comprendre, la structure apophantique du « comme » désigne la proposition verbale qui fait *explicitement voir* quelque chose comme quelque chose. Heidegger l'appelle d'ailleurs souvent le comme démonstratif ou indicatif (GA 21, 133; GA 17, 31). Que les bêtes soient privées de cette capacité d'énonciation n'implique aucunement qu'elles soient privées de la structure plus fondamentale du « “comme” existential-herméneutique » (SZ, 158) puisque « le *comme* apophantique de l'énoncé est

fondé sur le *comme* herméneutique de l'interprétation » (SZ, 223)¹⁰⁸. L'énoncé (*Aussage*) n'étant qu'une manifestation dérivée du comprendre, il n'y a aucune raison de priver les animaux de sens sous prétexte qu'ils ne prononcent pas de jugement sur des états de fait du monde. De toute façon, exclure les animaux de l'*Als-Struktur* signifierait les cantonner dans la perception des sensibles propres (*idia*) à propos desquels la sensation est toujours vraie (*aei alēthes*) parce que non synthétique (DA, 428a 12). Mais comment alors rendre compte du fait que les animaux peuvent se tromper ? La possibilité de l'erreur, affirme Aristote, n'apparaît que là où il y a rassemblement (synthèse) et distinctions (diarèse)¹⁰⁹ – au sens où ce n'est que lorsque quelque chose apparaît comme quelque chose qu'advient la possibilité que cela se montre autrement. Or, si on suit le schéma simpliste selon lequel l'animal n'a que la perception (au sens strict d'une pure réception de données brutes et insignifiantes) à laquelle l'homme ajoute le jugement, comment comprendre que les animaux passent la majeure partie de leur vie dans l'erreur (DA, 427b 1)¹¹⁰ ? Ce n'est que parce que la perception animale est déjà compréhensive, qu'elle est déjà d'elle-même un pouvoir de sélection (*Abheben*), de discrimination (*krinein*) et de rassemblement (*synthesis*) qui laisse voir quelque chose comme quelque chose – autrement dit seulement parce que les animaux se meuvent déjà dans la structure élémentaire du « comme » – que l'on peut comprendre que les animaux peuvent être si facilement trompés.

Nous parlons ici d'une « perception compréhensive » parce que Heidegger insiste fortement sur l'intrication de la perception et la pensée comme en témoigne le fait qu'il traduit « *noein* » par « *vernehmendes Vermeinen* » et « *aisthēsis* » par « *vermeinendes Vernehmen* » (WS 1922/23, 5[25]). On pourrait parler ici d'une discrimination perceptive ou d'un jugement perceptif qui fait en sorte que nous ne percevons pas des données sensorielles éparses, mais des choses :

¹⁰⁸ L'énoncé n'est qu'un mode dérivé de l'interprétation : « L'articulation du compris dans l'approchement explicatif de l'étant au fil conducteur du "quelque chose comme quelque chose" est antérieure à l'énoncé thématique sur lui. » (SZ, 149). La possibilité de parler de quelque chose implique que ce « quelque chose » soit déjà préalablement découvert (GA 21, 121).

¹⁰⁹ DA, 425b 1 : « Le fiel est jaune *et* amer. De là, vient que le sens commun se trompe ». Heidegger insiste souvent sur cette synthèse qui relie divers percepts en une seule perception (Cf. GA 17, 29-32; GA 21, 138). On comprendra pourquoi en réalisant que cette synthèse n'est rien de moins que l'*Als-Struktur* : « Quand Aristote parle de *synthesis*, il vise ce que nous appelons la structure de l'en-tant-que. *La structure de l'en-tant-que, la perception de quelque chose en tant que quelque chose – perception qui configure anticipativement une unité – est la condition de possibilité pour que le logos soit vrai ou faux.* » (GA 29/30, [454]).

¹¹⁰ Cf. DA, 427b 12 et 428a 12 : « Les sensations sont toujours vraies tandis que les images sont, pour la plupart, fausses ». Puisque « chez les animaux autres que l'homme, il n'y a ni intellection, ni raisonnement, mais seulement imagination (*phantasia*) » (433a 19), on comprendra que « l'erreur est plus familière encore aux animaux (427b 1). Sur le problème de l'erreur chez les animaux, voir également GA 24, 270[231].

« La perception est comme telle un processus de sélection et de distinction de quelque chose d'autre chose (différenciation [*Unterschieden*]). En faisant ressortir quelque chose, ce qui est ainsi sélectionné est distingué comme tel d'autre chose. [...]. Le *krinein* n'est pas formel, mais dans ce processus de différenciation de quelque chose d'autre chose, ce qui est différencié devient accessible et peut être appréhendé comme ici. Le *krinein* est constitutif non seulement de l'*aisthēsis*, mais aussi de la *noesis*. » (GA 17, 26)

En rapprochant la discrimination qui est le fait de la perception d'une forme de pensée ou d'intelligence, Heidegger pourrait sembler trahir Aristote puisque ce dernier a fortement critiqué ses devanciers pour avoir considéré que percevoir et penser sont la même chose. S'il refuse d'identifier la perception à forme de pensée ou d'intelligence, Aristote comprend cependant pourquoi ses prédécesseurs ont considéré « la pensée [*to noein*] et l'intelligence [*to phronein*] comme une sorte de sensation », car « dans les deux cas, en effet, l'âme juge et connaît une réalité quelconque » (DA, 427a 19-22). Si Aristote insiste néanmoins pour distinguer perception et pensée, ce n'est pas – comme on le dit souvent – dans le but de distinguer l'intelligence humaine de la perception animale, mais plutôt parce que *l'intelligence n'appartient pas à tous les animaux, mais seulement à certains* (seulement, comme nous le verrons, aux animaux doués de mémoire) : « Sentir et penser [*phronein*] ne revient pas au même. Car si tous les animaux ont en partage la première faculté, peu, en revanche, ont la seconde. » (DA, 427b 7). Certains animaux sont bel et bien, pour Aristote, capables de penser – au sens large de *noein* et de *phronein* – mais leur intelligence se limite à cette forme d'intelligence qui raisonne en vue d'une fin, cette compréhension pratique (*noūs praktikos*) qui n'a trait qu'au singulier, au contingent, à ce qui peut toujours être autrement (DA, 433a 14)¹¹¹.

§17. De la *phronesis* animale. Mémoire, apprentissage et anticipation

Nous avons vu jusqu'ici que les deux structures existentielles que sont la *Befindlichkeit* et le comprendre (*Verstehen*) appartiennent aux animaux également. Mais Heidegger ira encore plus loin en reconnaissant même aux animaux une forme de *phronesis*. Allons-y pas à pas. Nous avons vu que la perception animale est déjà une forme de discrimination (*krinein*), et que cela implique de reconnaître aux animaux un certain pouvoir cognitif. Cependant, nous devons maintenant considérer le fait que les animaux ne sont pas tous bornés à l'*aisthēsis*, plusieurs sont aussi doués de mémoire. Faculté décisive pour Aristote, la mémoire permet de

¹¹¹ « L'*alētheuein* du *noūs* est en réalité *sans logos* » : « Le *noūs* [...] comporte un *logos* spécifique qui n'est ni *kataphasis*, ni *apophansis*. Disons, à titre d'indication préalable, que le *noūs* n'est pas comme tel une possibilité réservée à l'être de l'homme » (GA 19, 59[63]).

retenir des « images » ou des « représentations » (*phantasia*) passées. Grâce à la mémoire, certains animaux peuvent acquérir de l'expérience (*empeiria*) et se rappeler que ce qui apparaît là comme un bien n'est pas réellement un bien, ce n'est *qu'un bien apparent*. L'expérience, constituée de plusieurs souvenirs d'une même chose, rend les animaux plus intelligents et plus prudents, donc plus difficiles à piéger et à tromper. Le schéma somme toute assez rigide du mouvement des animaux que nous avons dégagé précédemment – dès qu'un animal perçoit de l'eau, s'il a soif et si rien ne l'en empêche, il ira boire aussitôt – peut donc être modifié et se complexifier lorsqu'il s'agit d'animaux pourvus non seulement de *phantasia*, mais également de mémoire et capables d'apprentissage.

« Si le vivant n'était déterminé que par l'*aisthēsis*, le monde ne lui serait découvert que dans la mesure où il le voit, le flaire, etc. à cet instant précis. Le vivant serait borné au cercle de ce qui est immédiatement là-devant. Dès qu'il possède la *mneme*, le vivant devient libre d'une certaine manière, il n'est plus lié à ce qui est là dans la perception. Il domine un plus ample périmètre du monde lequel devient et reste pour lui disponible. C'est à partir de là que la vue peut s'élever et qu'il peut y avoir comparaison. L'être dans le monde n'a plus besoin d'une appréhension sans cesse renouvelée, mais le vivant sait par avance de quoi il retourne dès qu'il revient au même endroit au sein d'un complexe mondain. Les vivants dotés de *mneme* sont *phronimotera*, sont "plus capables de voir alentour", "plus capable de circonspection [*Umsichtiger*]"; ils ne vivent pas dans l'instant, mais dans une entièreté qu'ils dominent [*beherrschten Ganzen*]. » (GA 22, 209[229]).

Cette description du passage graduel d'une vie primitive jusqu'à une vie douée de mémoire et d'anticipation, capable d'apprentissage et de comparaison, est la description du passage d'une vie rivée à l'instant immédiat à une vie qui acquiert une véritable dimension temporelle : le vivant doué de mémoire ne vit pas seulement dans un présent immédiat qu'il subit, mais dans une totalité qu'il possède en un certain sens. On remarquera, dans ce résumé de Heidegger, un fait étonnant : tout se passe comme si, dès lors qu'un être vivant est doué de perception et de mémoire, il est du fait même capable d'une certaine forme d'anticipation, comme si un être doué à la fois de la perception du présent et du passé était du coup en mesure de pré-voir, de voir à l'avance ce qui s'en vient. La *phronesis* se présente comme une forme d'*aisthēsis* doublée de *mneme*, comme une forme de perception pourvue de mémoire. Un animal doué de mémoire est « plus capable de voir alentour » *et cela au niveau spatial comme au niveau temporel* : il « sait par avance de quoi il retourne dès lors qu'il revient au sein d'un complexe mondain ».

Qu'une forme de circonspection ou de prévoyance (*Umsicht*) soit reconnue aux animaux signifie que leur mode d'être n'est pas dépourvu de cette forme particulière de vision qui pour le *Dasein* ouvre le monde. Cela n'a pas encore reçu une attention suffisante dans les études heideggériennes où l'on semble tenir pour acquis que la *phronesis* est un des plus hauts degrés de l'agir humain dont seraient dépourvus les animaux. Et pourtant, dans son cours sur le *Sophiste* de Platon – ce cours qui a tant contribué à mettre la notion de *phronesis* à l'avant-plan des recherches philosophiques du dernier siècle – Heidegger lisait le texte de la *Métaphysique* de la même manière :

« Les animaux ont tout d'abord une simple *aisthēsis*, beaucoup ont également une *mneme*, une *capacité de retenir*; *mneme* ne signifie pas ici le souvenir, mais le fait de penser à quelque chose au sens le plus large du terme ; une telle *mneme* ne requiert pas un *logos* ou un *noein*. Sur la base de cette faculté de retenir, les êtres vivants possèdent une certaine *phronesis*, *phronesis* au sens large, une certaine *sûreté de l'orientation* [*Sicherheit der Orientierung*]. Quant aux animaux qui peuvent entendre, ils ont en même temps la possibilité d'apprendre en un certain sens; on peut les dresser. La *mneme* qui, entendue sous cette forme très générale, est déjà présente chez les animaux, joue un rôle fondamental dans l'élaboration de la *techne* en tant que mode d'orientation propre à l'homme. » (GA 19, 71-72[74-75]).

Ce n'est que si nous comprenons la *phronesis* en ce sens fondamental comme « une certaine *sûreté de l'orientation* » – que nous pouvons comprendre « que les animaux aussi possèdent la *phronesis* en un certain sens » (GA 18, 235). Cette habileté à s'orienter n'implique pas « que chaque mode de cette orientation soit explicité » (GA 19, 129[127]), il ne s'agit pas non plus d'une sagesse pratique qui pèse tous les tenants et aboutissants de l'action, mais seulement d'une certaine vue (*Sicht*) d'ensemble, une plus grande habileté à voir alentour (*Um-sicht*). La difficulté qu'il y a à reconnaître une forme de *phronesis* aux animaux vient évidemment du fait que nous considérons la *phronesis* comme une capacité intellectuelle qui implique une *délibération* et, à ce titre, comme une faculté réservée à cet animal pourvu de *logos* qu'est l'homme. S'il n'est pas tout à fait faux d'associer la *phronesis* à une forme de délibération et de raisonnement (*logismos*)¹¹², Heidegger montre cependant que l'intellectualisation de la *phronesis* nous fait passer à côté du sens le plus fondamental de *phronesis* qu'il tente de réanimer en repartant du texte aristotélicien : fondamentalement, la

¹¹² Le *phronimos*, dit Aristote, est le bon délibérateur (EN, 1140a 25-30). Si « la *phronesis* désigne d'habitude le comportement moral pratique, le retour réflexif de l'homme sur soi », comment comprendre qu'Aristote accorde aussi une *phronesis* aux animaux ? « Un passage de *Métaphysique* A 1 montre combien Aristote songe à attribuer aussi d'une certaine façon le *logos* à l'animal, c'est-à-dire l'annonce au sens d'un s'y-retrouver grâce à un discernement; Aristote attribue à quelques animaux la possibilité du *phronimoteron* (980b 21), une certaine *phronesis* donc, quelque chose comme le discernement. » (GA 33, 126-127[130]).

phronesis est un *alētheuein* sans *logos* (GA 19, 163[157]). Dans l'interprétation qu'en donne Heidegger, la *phronesis* se rapproche en effet davantage d'une forme de perception que d'une forme de délibération¹¹³ :

« La *phronesis* est le *coup d'oeil lancé sur le "cette fois-ci"* sur le caractère de "cette fois-ci" concret propre à la situation, telle qu'elle peut être prise en vue dans l'instant du coup d'oeil. Elle est à titre d'*aisthēsis*, *l'éclair du regard, le coup d'oeil sur l'à-chaque fois concret, qui comme tel peut toujours être autrement*. Au contraire, le *noein* inhérent à la *sophia* est la considération de ce qui est *aei*, *ce qui est toujours présent en sa mêmeté*. » (GA 19, 164[157])

La *phronesis* est donc, comme l'*aisthēsis*, un simple coup d'oeil sur ce qui est ainsi, mais pourrait toujours être autrement : le singulier, le contingent. Cependant, à la différence de l'*aisthēsis* proprement dite, la *phronesis* est une perception *temporellement élargie*, qui implique non seulement la perception du présent, mais la mémoire du passé et l'anticipation de l'à-venir. L'*aisthēsis* ouvre à l'instant comme situation immédiatement présente, tandis que la situation générale n'est véritablement ouverte que par la *phronesis* qui est une sorte de vision ou de perception qui domine un plus ample périmètre temporel : ce qui est là – ce qui est perçu – ce n'est plus seulement ce qui est là-devant (au sens d'immédiatement présent dans la perception sensible), mais également ce qui est au-delà des sens proprement dits, ce qui venait avant et ce qui viendra après. Voilà déjà ce qu'il disait dans le rapport Natorp, « la *phronesis* rend accessible la situation », mais « à titre de discursivité réfléchie et prévoyante, la *phronesis* n'est possible que parce qu'elle est principalement un *aisthēsis*, et finalement, un pur et simple coup d'œil jeté sur l'instant » (NB, 42). C'est donc sur la base de cette *aisthēsis* – que Heidegger appelle parfois une intuition (*noein*) – que la *phronesis* est possible : « Dans la *phronesis*, les états-de-fait sont saisis purement et simplement tels qu'ils se montrent. Une telle saisie est l'affaire de la perception : *aisthēsis*. » (GA 19, 160[154]). La perception dont il est question ici est la perception habituelle, « l'*aisthēsis* au sens le plus large du terme, telle qu'elle est donnée dans l'expérience ordinaire » (GA 19, 160[154]). Dans le monde de la préoccupation quotidienne, nous ne percevons pas une multiplicité indifférenciée de percepts, mais nous ne percevons pas non plus des objets neutres : *la perception naturelle est une vision circonspecte*¹¹⁴. Ce qui est perçu n'est jamais quelque chose de simplement là, perçu

¹¹³ Sur la *phronesis* comme *aisthēsis*, voir EN, VI, 9, 1142a 25-30 : « La prudence est la connaissance de ce qu'il y a de plus individuel, lequel n'est pas objet de science, mais de perception [...]. ».

¹¹⁴ « L'*aisthēsis* propre à la *phronesis*, en tant que *phronesis*, se rapporte au *prakta*. Elle constitue certes un regard ultime sur l'état-de-fait, pourtant ce regard n'est pas, au sein de la *phronesis*, un simple regard, mais une prise en vue circonspecte [*ein umsichtiges Hinsehen*]. » (GA 19, 163[156]).

dans sa pure présence, mais toujours quelque chose *comme* étant ceci ou cela, *pour* ceci ou cela. Comme le résume très bien Kisiel, la circonspection est impérative : « *phronesis is prescriptive rather than apophantic* »¹¹⁵.

Que l'on traduise *Umsicht* par circonspection (Martineau) ou par prévoyance (Boehm et Waelhens), l'important est de voir qu'il s'agit d'un regard *alentour rivé à l'action*. Comme le note Martineau, bien avant de désigner l'alentour, le « *Um-* » connote en premier lieu le « pour », l'« en-vue-de » (*Um-zu*). L'aspect pragmatique de l'*Umsicht* vient du fait qu'il s'agit du regard propre au commerce (*Umgang*) avec le monde ambiant (*Umwelt*). Or, comme nous l'avons vu, *Umgang* est le terme utilisé pour traduire la notion aristotélicienne de *kinesis kata topon*, la mobilité propre aux animaux : la *kinesis*, comme « commerce avec [*Umgang mit*] » est, un mouvement *en vue de quelque chose* (GA 22, 186[205]). Ce en vue de quoi les animaux se meuvent, ce vers quoi ils se dirigent, n'est jamais un objet quelconque, mais toujours quelque chose qui leur apparaît comme étant, d'une manière ou d'une autre, agréable et désirable. Que certains animaux soient capables de se rappeler que ce qui apparaît immédiatement là comme un bien n'est pas réellement un bien, que ce n'est qu'un bien apparent, explique qu'à certains animaux soit attribuée une forme de *phronesis*, une forme de prévoyance quant à ce qui est bon pour eux : « De là vient encore que certaines bêtes sont qualifiées de prudentes (*phronimos*) ce sont celles qui, en tout ce qui touche à leur propre vie, possèdent manifestement une capacité de prévoir. » (EN, VI, 7, 1141a 25-28)¹¹⁶.

§18. 3^{ème} existentiel : La *phonē* et le *logos* au fondement de l'être-avec

Nous avons vu jusqu'ici que l'affection et la compréhension définissent la vie des animaux même si ces derniers sont, au sens strict, privés de *logos*. Heidegger affirme cependant au §34 de *Sein und Zeit* qu'à ces deux structures co-originales s'ajoute immédiatement une troisième existentielle : le parler (*die Rede*), le langage (*die Sprache*). Cet existentiel n'est pas une structure autonome, mais vient immédiatement se greffer aux deux autres : « Le parler [*Die Rede*] est existentiellement co-originaire avec l'affection [*Befindlichkeit*] et le comprendre [*Verstehen*]. » (SZ, 161). Le lecteur de *Sein und Zeit* pourrait alors être tenté de priver les animaux d'affection et de compréhension sous prétexte qu'ils ne parlent pas. En effet, si nous partons du principe selon lequel la parole est un propre de l'homme, nous sommes devant une

¹¹⁵ Kisiel, *Genesis of Heidegger's Being and Time*, 267.

¹¹⁶ Cela explique l'énigmatique note sur laquelle se termine le *De Anima* selon laquelle les animaux pourvus des cinq sens ne recherchent pas seulement la conservation de soi : « Quand aux autres sens, l'animal les possède non pas en vue de l'être, mais du bien être. » (DA, 436b 20).

alternative peu commode : il faut ou bien que l'affection et la compréhension ne soient pas originellement solidaires du parler ou alors que les animaux ne soient pas ontologiquement constitués par l'affection et la compréhension. Puisque nous avons vu que les animaux participent bel et bien des deux premiers existentiels, il faut donc que la logique de la co-originaire des existentiels (qui pose la solidarité de l'affection, de la compréhension et du parler) soit en quelque part fautive. Mais une question se pose ici : Heidegger vient de montrer, dans le §33 de *Sein und Zeit*, le caractère dérivé de l'énoncé, alors pourquoi faire soudainement de la parole une des structures existentielles originaires ? La privation de la parole a toujours été un argument décisif pour refuser toute forme de compréhension aux animaux, voire même toute forme de conscience et d'affection. Pourtant, on voit mal comment Heidegger pourrait tenter une telle manœuvre puisqu'il vient tout juste de mettre au clair que la compréhension (*Verstehen*) et l'interprétation (*Auslegung*) ne requièrent en aucun cas une explicitation expresse en langage. Alors pourquoi affirmer maintenant que la parole et le langage sont constitutifs des deux premiers existentiels ?

Si l'on s'interroge sur le sens et la nécessité de ce troisième existentiel, on remarque que la traduction de *Sprache* par « parole » peut mettre sur une fausse piste : « Les Grecs, rappelle Heidegger, n'ont pas de mot pour la langue [*die Sprache*], ils comprirent de prime abord ce phénomène comme parler [*Rede*]. » (SZ, 165). Or, parler, ce n'est pas émettre des jugements et des énoncés sur le monde : parler, c'est fondamentalement parler l'un avec l'autre (*Miteinanderreden*) (SZ, 165). Ce n'est que si l'on entend le parler comme *se parler* que l'on peut comprendre la raison d'être de cette tierce structure existentielle. Heidegger vise ici tous les modes d'expression (*Aussprechen*) et de communication (*Mitteilung*), affirmant même que « le phénomène de la communication doit être pris en un sens ontologique large » : « C'est en celle-ci que se constitue l'articulation de l'être-l'un-avec-l'autre compréhensif. C'est elle qui accomplit le "partage" de la co-affection et de la compréhension de l'être-avec. » (SZ, 162). Car c'est bien de cela qu'il s'agit pour Heidegger en ajoutant cette troisième structure existentielle : affirmer que l'affection est toujours co-affection (*Mitbefindlichkeit*) et la compréhension toujours une co-compréhension (*Mitverstehen*). Autrement dit, il s'agit de mettre en lumière le fait que l'être-au-monde est toujours au monde avec d'autres, que le *Dasein* est toujours *Mitdasein*. Ce qui motive Heidegger à affirmer que le langage est toujours constitutif de l'affection et de la compréhension, ce n'est pas du tout l'idée selon

laquelle l'être humain serait de part en part « langagier » au sens où on l'entend depuis Gadamer, mais plutôt le fait que le *Dasein* est de part en part un être-au-monde-avec-autrui¹¹⁷.

C'est sur la base de cette compréhension plus originaire du langage comme parler l'un avec l'autre que nous pouvons comprendre en quel sens la troisième structure existentielle appartient également aux animaux. Les animaux ont une foule de manières de se parler, de communiquer et de s'entendre entre eux : les gestes qu'ils ont les uns envers les autres, les postures, les cris et autres sons qu'ils émettent sont des formes de communication grâce auxquelles ils s'expriment et se comprennent. Ce qu'ils communiquent par leurs gestes, leurs cris et leurs chants n'est pas un « contenu propositionnel », mais c'est fondamentalement du sens, quelque chose qui peut être compris, qui a une « compréhensibilité » (SZ, 324). Dans la *Politique*, Aristote affirme que les sons qu'émettent les animaux sont les signes (*sēmeia*) de leur plaisir et de leur peine et qu'ils utilisent leur voix (*phonē*) pour communiquer ces dispositions affectives, pour se les signifier mutuellement (*tauta sēmainein allēosis*)¹¹⁸. Aristote ne se contente pas de faire référence aux cris involontaires de douleur et plaisir arrachés aux animaux – bien que ceux-ci soient évidemment significatifs au sens où ils expriment une affection –, mais soutient que les animaux peuvent communiquer quelque chose à un autre dans une intention de communication. Grâce à leur *phonē*, les animaux se signifient non seulement les sensations de douleur et de plaisir, mais aussi l'approche d'un prédateur ou l'emplacement de nourriture. C'est le cas des oiseaux qui utilisent leur chant pour communiquer entre eux (*pro hermeneian allēosis*) et s'enseigner mutuellement¹¹⁹.

Aristote émet cependant plusieurs critères afin que le son puisse être considéré comme une voix, car tout son n'est pas significatif (le son du vent, par exemple, n'est pas significatif au sens de *hermeneuia*, même s'il peut, en un sens large, être signe d'un orage). Afin qu'un son soit significatif (*psophos sēmantikos*), il faut que celui qui l'émette soit un être vivant et qu'il le fasse avec une certaine *phantasia*¹²⁰. Prenons ici un exemple d'Aristote. Le chef d'un groupe de grues peut utiliser divers moyens de communication afin de signifier un danger aux autres :

¹¹⁷ S'appuyant sur *La Politique* (1253a 7), Heidegger argumente que la définition aristotélicienne de l'homme comme *zōon logon ekhon* n'a pas pour but premier de définir l'homme comme un être animal rationnel, mais de le définir comme un animal politique, un être-ensemble-avec-d'autres : « la détermination de l'être-l'un-avec-l'autre est équi-primitive avec la détermination de l'être-parlant » (GA 18, §9, 63-64).

¹¹⁸ *La Politique*, 1253a 8 -14. Comme le souligne Labarrière, « c'est une constante du vocabulaire aristotélicien que de définir les fonctions de l'ouïe et de la voix des autres animaux que l'homme à l'aide des termes *sēmeion* et *sēmainein* : signe et signifier. » (*Langage, vie politique et mouvement des animaux*, 19). Voir à ce sujet, Sheehan, « *Hermeneuia* and *apophansis* », 72.

¹¹⁹ *Parties des animaux*, II, 17, 660a 17 - b 2.

« Les grues ont un chef et des siffleurs de façon à ce que leur voix (*phōnen*) soit entendue. Quand elles se posent, tandis que les autres dorment avec la tête sous l'aile [...], le chef, tête découverte, veille, et quand il sent quelque chose (*aisthētai ti*), il le signale en criant (*sēmainei boōn*). »¹²¹

Les grues sont des oiseaux migrateurs qui font partie des animaux politiques (HA, I, 1, 488a 10) et des animaux qu'Aristote qualifie d'intelligents (*phronima*) (HA, IX, 10, 614b 18), mais ils ne sont pas les seuls animaux chez qui nous pouvons remarquer une intention de communiquer quelque chose. C'est le cas de tous les animaux pourvus de la faculté d'entendre et d'émettre des sons : « L'ouïe existe afin que quelque chose puisse lui être signifié et la langue afin qu'il signifie quelque chose à un autre. » (DA, 435b 24-25). *La voix et l'écoute sont des facultés qui appartiennent aux animaux car ils sont essentiellement des êtres qui vivent les uns avec les autres*. Heidegger insiste cependant longuement sur le fait que le langage qui permet ce vivre ensemble chez les animaux n'a jamais le sens d'un énoncé apophantique : en avertissant ses congénères de l'approche d'un prédateur, le chef des grues ne cherche pas à émettre un jugement vrai ou faux sur le monde, mais à les amener dans une disposition déterminée (la peur) afin d'inciter un certain comportement (la fuite). L'indication (*Anzeigen*) propre à la voix des animaux est essentiellement attraction et mise en garde : elle vise à attirer ou à avertir un autre animal (GA 18, 53). Bien avant que la philosophie du langage se tourne vers l'analyse du langage ordinaire, Heidegger déplorait, dès l'été 1924, la tendance à penser le langage sur le modèle du jugement, insistant sur le fait que le langage n'est pas essentiellement constitué de propositions vraies ou fausses, mais vise essentiellement à *faire quelque chose* ou à *faire faire quelque chose à autrui*¹²². C'est la raison pour laquelle il considère que la première herméneutique systématique de l'être-l'un-avec-l'autre a lieu dans la *Rhétorique* d'Aristote. Contrairement au traité *Peri hermeneia* consacré aux usages apophantiques du langage (aux propositions qui ont une valeur de vérité), la

¹²⁰ « Tout son émis par un animal n'est pas une voix, comme nous l'avons dit (car on peut bien produire un son avec la langue ou en toussant), mais il faut que le corps qui frappe soit animé (*empsychon*) et avec une certaine représentation (*meta phantasia tinos*), car la voix est un certain son significatif (*sēmantikos tis psophos*) et non le son de l'air inspiré comme la toux. » (DA, 420b 29-34). Comme le résume Sheehan : « The condition for the possibility of *hermeneia* is only that an entity be *empsychon* at least at the animal level and therefore have the possibility of revelatory openness to other entities in *pathos* and *phantasia*, that is, that it have, to some extent, a world. » (« *Hermeneia* and *apophansis* », 72). Voir aussi à ce sujet, GA 17, §2, 11-16.

¹²¹ *Histoire des animaux*, IX, 10, 614b 21-26. Nous avons utilisé la traduction de Labarrière qui interprète ce passage comme suit : « *quelque chose* a été senti *par X* (le chef des grues) et lui est *apparu comme Y* (un danger); il lui faut donc le signifier à *Z* (le reste de la troupe) » (*Langage, vie politique et mouvement des animaux*, 22).

¹²² Dans ce cours encore très peu connu - mais dont la récente traduction anglaise lui vaudra assurément beaucoup d'attention puisque on y trouve la première articulation élaborée de la structure de l'être-avec (*Mitsein*) - Heidegger présente « le *logos* de l'être humain et la *phonē* des animaux comme modes caractéristiques de l'être-au-monde et de l'être-l'un-avec-l'autre » (Cf. GA 18, 53-56).

Rhétorique s'intéresse aux usages quotidiens du langage, c'est-à-dire aux cas où le langage vise quelque chose (convaincre, demander, menacer, rassurer, amuser, rendre triste ou joyeux, etc.). En ce sens, nous pouvons tout à fait reconnaître un langage aux animaux. Comme le dira Heidegger, la *phonē* permet aux animaux d'indiquer quelque chose de plaisant ou de mettre en garde contre quelque chose de menaçant, mais elle n'a aucunement le caractère d'une déclaration sur un état-de-fait de la nature : la *phonē* « ne donne aucune information à propos de l'être-sous-la-main de ce qui est plaisant par nature; cette indication est plutôt en elle-même une attraction [*Lockung*] ou un avertissement, une mise en garde [*Warnung*] » (GA 18, 54)¹²³. Par ses cris et ses chants, l'animal cherche à amener l'autre animal dans une disposition déterminée ou à l'en éloigner : « Attraction et avertissement ont en eux-mêmes le caractère de s'adresser-à... L'attraction signifie : apporter un autre animal dans la même disposition; l'avertissement : le repousser de cette *Befindlichkeit*. » (GA 18, 54). Cette manière qu'ont les animaux de s'attirer, de s'avertir et de se mettre en garde témoigne du fait que les animaux sont essentiellement définis par la structure de l'être-l'un-avec-l'autre :

« L'attraction et la mise en garde comme repousser et attirer ont en eux-mêmes leur fondement dans l'être-avec-un-autre. Déjà dans l'attirer et l'avertir se révèle le fait que l'animal est avec un autre. L'être-l'un-avec-l'autre [*Miteinandersein*] devient précisément manifeste dans la manière d'être propre à l'animal comme *phonē*. Il n'est pas démontré ni annoncé que quelque chose en tant que tel est là. Les animaux n'en viennent pas à constater que quelque chose est présent, ils l'indiquent simplement dans la sphère de leurs activités animales [*tierhaften Zutunhabens*]. En indiquant le menaçant ou l'angoissant etc., l'animal donne simultanément signe de l'existence du monde de même que la sienne propre. » (GA 18, 54).

Ce dernier point a une importance capitale : l'animal indique non seulement *qu'il* se trouve dans un monde, mais également *comment* il s'y trouve, comment il se sent par rapport à ce qu'il perçoit. La *phonē* permet à un animal de signifier *la manière* dont le monde lui apparaît, elle ne révèle non pas seulement *que* l'animal a un monde, mais aussi *comment* il « a » le monde¹²⁴. Ainsi, la manière dont l'animal est au monde n'est *pas seulement inférée* à partir de son comportement, mais *elle est indiquée par les animaux eux-mêmes, ils en donnent signe* :

¹²³ Comme le dira Kisiel, l'usage que font les animaux de leur voix est essentiellement rhétorique : « The animal encounters its environing world in terms of pleasure and pain. It gives voice to this in a kind of "animal rhetoric" which entices or warns. Luring and alluring signs seek to bring the other animal into the same disposition, threats and warnings would deflect it from a certain disposition. » (*Genesis of Heidegger's Being and Time*, 295).

¹²⁴ « That which is communicated in *hermeneia* is *what* an entity has of world and *how* is as a world at all. *Hermeneia* communicates *pathemata* (*affectus*), not however, as "mental representations" of the world. Rather, it communicates the content and form of its having a world. » (Sheehan, « *Hermeneia and apophansis* », 72)

« La vie comme être-au-monde se trouve caractérisée par l'*hedone*, dans la mesure où du plaisant est là. Pour les animaux, la rencontre du monde sous le caractère de l'*hedu* est, par exemple, la rencontre d'un pâturage favorable et non une symphonie; c'est toujours quelque chose qui est donné dans le monde ambiant de l'animal. Cet étant qui est là sous le mode de l'être-impliqué-ou-concerné-de-l'animal [*Das-Tier-Aufgehens*] nous est *indiqué*, l'animal en donne "signe" (*sēmeion*). » (GA 18, 53)

Les animaux rencontrent le monde comme plaisant ou déplaisant et ils donnent signe de cela, ils *nous* donnent signe de cela. En effet, Heidegger va jusqu'à suggérer un être-avec des hommes et des animaux : « l'homme et l'animal ne sont pas présents l'un à côté de l'autre, mais plutôt l'un avec l'autre [*Tier und Mensch sind vorhanden nicht neben anderen, sondern mit anderen*] » (GA 18, 21). Les animaux s'expriment à propos de quelque chose, à propos de ce monde qui est le leur et de la manière dont il leur apparaît. Or, s'exprimer à propos de quelque chose, c'est fondamentalement parler, *se parler*. Il n'y a donc pas lieu de priver les animaux des existentiels sous prétexte que l'affection et la compréhension sont toujours co-constituées par le langage. Les animaux s'expriment *entre eux et avec nous*, même s'ils n'ont pas, à proprement parler, de *logos*.

§19. Propres du *Dasein* humain : décision et entente du temps

Les trois structures existentielles fondamentales caractérisant l'ouverture au monde du *Dasein* – affection, compréhension et être-avec par le langage – se fondent donc, comme nous venons de le montrer à partir de l'interprétation d'Aristote qu'a livré le jeune Heidegger, dans la vie animale. La vie des animaux a déjà d'elle-même atteint ces possibilités : « avoir perception de ce qui constitue son bien-être et son être mal, être orienté vers cela et l'indiquer aux autres » (GA 18, 46). Puisque les existentiels appartiennent aussi à la vie animale, qu'est-ce qui définit en propre l'existence du *Dasein* humain¹²⁵ ? Heidegger se pose, dans son cours du semestre d'été 1926, la même question : « Quel est le mode d'être spécifique du *Dasein* humain ? » (GA 22, 311[328]). « Quel est le *bios* le plus haut, la possibilité la plus haute de l'existence, la manière d'être par laquelle l'homme suffit à son pouvoir-être qui lui est spécifique, par laquelle l'homme est proprement lui-même ? » (GA 22, 312[329]). Comme on le sait, Heidegger ne s'accorde pas tout à fait avec Aristote sur le sujet. L'excellence humaine

¹²⁵ Ce que l'on cherche, c'est la fonction propre (*idion ergon*) de l'homme. Pour se faire, il faut exclure tout ce que l'homme partage avec les bêtes : non seulement la *Befindlichkeit* et le *Verstehen*, mais aussi l'être-avec par le langage puisque, si vivre ensemble et se parler sont certainement des déterminations fondamentales de l'être humain, mais il n'en demeure pas moins que ce ne sont pas des propres de l'homme : « Aristote cherche à montrer que la vie est déjà constituée par la *phonē* et que, ce qui est vivant de cette manière, a un mode d'être qui est fondamentalement défini comme être-avec-un-autre et donc que les animaux sont déjà, en un certain sens, *zōia politika*. Les êtres humains sont seulement *māllon zōon politikōn* que les autres animaux. » (GA 18, 50-51).

ne se situe pas à ses yeux dans le *bios theoretikos*, dans la contemplation des vérités éternelles et universelles, parce que la conception de l'être qui imprègne l'ontologie grecque – celle de l'être comme présent-subsistant, comme ce qui est toujours et ne change pas (*aei on*) – se fonde dans une mécompréhension du temps¹²⁶. C'est plutôt du côté de l'éthique d'Aristote que Heidegger ira puiser. L'essence de l'être humain ne se situe pas dans vie contemplative, mais dans la vie pratique (*praxis*) – ou, pour être exact, dans une certaine forme de vie pratique de la partie rationnelle de l'âme : *zoē praktike meta logou* (EN, 1098a 3; GA 18, 98-105). L'homme est le seul animal qui possède la capacité d'agir de manière rationnelle et morale (GA 22, 312[329]), d'agir en fonction d'une délibération, d'une décision (GA 22, 187[206]). Certes, les animaux agissent eux aussi puisqu'ils se meuvent d'eux-mêmes, mais la différence, c'est qu'ils ne peuvent pas ne pas agir, ils ne peuvent pas se retenir de poursuivre ce qui leur apparaît d'emblée désirable. Seul l'homme a la possibilité de ne pas poursuivre ce qui lui apparaît comme un bien, ce qui se donne là comme agréable et désirable. Nous touchons ici à un point essentiel de l'*Éthique à Nicomaque* tout autant que de la compréhension heideggérienne du *Dasein* humain : l'homme est le seul animal qui puisse agir de manière *délibérée*, par choix réfléchi (*bouleusis*), par décision (*proairesis*). Ce n'est donc pas la *praxis* qui distingue les hommes des autres animaux, mais *une certaine forme de praxis*, la vie pratique en accord avec le *logos*, l'action délibérée (GA 18, 99). Autrement dit, ce n'est pas la possibilité de se mouvoir qui distingue l'homme des animaux, mais la possibilité *de ne pas se mouvoir*, la possibilité de couper court au syllogisme pratique qui gouverne le mouvement des animaux¹²⁷. Ce temps d'arrêt – l'instant de la décision – était identifié dès 1923 comme ce qui rend possible le contre-mouvement grâce auquel la vie facticielle se reprend de son éparpillement dans le monde pour revenir auprès d'elle-même. « La mobilité ne se voit vraiment que depuis un “point d'arrêt” [*Aufenthalt*] à chaque fois particulier » (GA 63, 109) et ce n'est que depuis ce point d'arrêt qu'est possible « le saut de la décision inquiète » : « Dans le séjour est visible le mouvement et donc, à partir de ce séjour en tant qu'il est authentique, est visible la possibilité du contre-mouvement

¹²⁶ Dans l'ontologie grecque, « l'être est interprété comme présence et subsistance ». Puisque que le présent n'est qu'un mode du temps, Heidegger se demande : « Comment se fait-il que le présent ait ce privilège ? Le passé et le futur n'ont-ils pas le même droit ? Ne faut-il pas concevoir l'être à partir de la temporellité dans son entier ? » (GA 22, 314[331]).

¹²⁷ Hegel disait que « l'homme ne se distingue pas des bêtes parce qu'il dispose d'auto-mouvement, mais parce qu'il est capable d'inhiber le mouvement et de briser par là son immédiateté et sa naturalité. » (*La Raison dans l'Histoire*, 77-78). C'est là tout le sens du syllogisme pratique utilisé par Aristote pour expliquer les actions des animaux : le mouvement d'un animal (c'est-à-dire l'action volontaire, mais non délibérée) découle naturellement de la conjonction du désir et de la *phantasia*, comme la conclusion découle automatiquement des prémisses du syllogisme logique. Seule la décision permet de couper court à ce syllogisme pratique.

[*Gegenbewegung*]. » (GA 63, 109). C'est de ce contre-mouvement appropriant dont est privé l'animal qui se laisse aller à vivre et ne décide pas de la conduite de sa vie. Autrement dit, un animal n'a d'autre choix que de poursuivre ce qui lui apparaît désirable, tandis que « l'homme a la possibilité d'entendre l'*orekton*, le désirable, comme ce qui fonde son agir et motive sa décision [*Entschluss*] » :

« L'homme se distingue de l'animal par le *noūs* (433a 9) ou, plus exactement, par le *logos*. [...] Le monde n'est plus seulement connu dans l'horizon du poursuivre et du fuir, mais l'étant est abordé discursivement comme tel ou tel, il est défini, entendu, compris, et, ce faisant, la raison de son être tel est fondée : l'homme a la possibilité d'entendre l'*orekton*, le désirable, comme ce qui fonde son agir et motive sa décision (433a 17). Cet étant s'appelle le *Dasein* humain. » (GA 22, 311[328]).

Le propre de l'homme, à ce stade aristotélicien de la pensée heideggérienne, est donc la résolution (*Entschlossenheit*), « la capacité d'“anticiper” quelque chose à titre de fondement de son action et de sa décision » (GA 22, 311[328]). Le *Dasein* humain peut se retenir de poursuivre ce qui lui apparaît d'emblée désirable pour agir en fonction de valeurs plus élevées, en fonction de ce qui est *bien*, de ce qui est *juste*. Même les animaux les plus intelligents, ceux qui ont part à la mémoire et qui sont capables d'une forme de prévoyance quant à ce qui est bon pour eux (*phronesis*), ne sont pas en mesure de décider de la conduite de leur vie. Ils peuvent *apprendre* et même *prévoir* sur la base de leur expérience, mais seul un animal *rationnel* est capable d'agir en fonction d'une décision, d'une délibération. Pourquoi l'homme est-il le seul animal en mesure de *décider* de son action ? Pourquoi seul est-il un « être-capable-de-se-résoudre-soi-même » (GA 18, 254-256) ? La piste ouverte par Aristote sera décisive pour Heidegger : parce que seul l'homme a *l'entente du temps*.

« C'est pourquoi il peut y avoir chez l'homme conflit entre d'une part l'*epithumia* (cf. 433b 6), le pur “désir”, la vie impulsive aveugle [*puren "Streben", Triebleben, das blind ist*] et d'autre part le comprendre, l'agir fondé en raison. *De Anima* III 10 : ce conflit entre la pulsion [*Trieb*] d'un côté et l'action raisonnable de l'autre, véritablement décidée [*entschlossener, vernünftiger Handlung*], n'est possible que chez un être vivant capable d'avoir l'entente du temps. Si le vivant est abandonné à la pulsion, il se porte sur ce qui est immédiatement là et le stimule, le plaisant (*hedu*) (433b 9). La pulsion y tend sans retenue, elle tend vers ce qui est présentement, vers ce qui est disponible. Mais parce qu'il y a en l'homme l'*aisthēsis chronon*, il a la capacité de se rendre présent *to mellon*, “l'avenir” (433b 7) à titre de possible et de ce en vue de quoi il agit. » (GA 22, (311[328])).

Heidegger traduit ici, très librement, le livre III du *De Anima* où Aristote affirme que le fameux conflit entre la raison et l'appétit ne se produit que chez les animaux qui ont le sens du temps : « l'intelligence commande de résister à cause de l'avenir, tandis que l'appétit veut être satisfait immédiatement, car l'objet qui est actuellement agréable paraît absolument agréable et absolument bon parce que l'être ne voit pas l'avenir » (DA, 433b 9-10). Seul celui qui est capable de voir le futur peut *se retenir* d'agir, s'empêcher de poursuivre l'agréable ou de craindre le désagréable comme un mal. C'est, dira Heidegger, « cette possibilité de se rapporter doublement à l'avenir et au présent qui fait qu'il peut y avoir conflit » (GA 22, 311[328])¹²⁸. Et ce conflit est le lieu de l'essence de l'homme. Être véritablement homme est une constante *lutte* : « se résoudre, c'est toujours contre quelque chose » (GA 18, 271). On comprend alors mieux pourquoi la vie facticielle est conceptualisée comme contre-mouvement puisque, dans sa facticité concrète, dans sa mobilité (*Bewegtheit*), la vie n'est pas auprès d'elle-même, elle est prise par le tourbillon de la vie et se laisse dicter ses possibilités par l'étant dont elle se préoccupe (SZ, 195). Elle est souci de tout sauf de soi-même. La philosophie, en tant qu'herméneutique de la facticité (NB, 28), a pour tâche d'explicitier la situation fondamentale de la vie grâce à un contre-mouvement anti-déchéant. Il s'agit d'un « contre-mouvement opposé à la tendance à la déchéance de la vie [*Gegenbewegung gegen die Verfallenstendenz des Lebens*] », qui « à titre d'inquiétude attentive » veille « à ce que la vie ne se perde pas » (NB, 26). Ce contre-mouvement, c'est l'effort par lequel un vivant pourvu de l'entente du temps – l'être humain – tente d'éclaircir sa situation fondamentale : une tentative résolument décidée de penser sa propre facticité, de prendre conscience de sa finitude et d'envisager son existence comme un poids dont il a seul la charge. Philosopher, aux yeux du jeune Heidegger, est une lutte [*Kampf*] contre sa propre ruine facticielle, un éveil¹²⁹.

¹²⁸ « Aristote n'éclaircit pas davantage dans quelle mesure c'est le temps qui rend possible quelque chose de tel. Appréhender en son fond la liaison entre le temps et le *logos* est difficile; il en va de même s'agissant de la question de savoir si les animaux peuvent percevoir le temps. » (GA 22, 311[328]).

¹²⁹ On pourrait longuement s'interroger sur cette thématique de l'éveil [*Wachsein*] chez Heidegger (voir GA 63, §3, 15-16; §6, 29-30). La notion d'éveil contraste avec l'engourdissement (*Dumpfheit*) et l'abasourdissement (*Benommenheit*) de l'animal : « l'animal, on sait qu'il dort » (GA 29/30, [349]). Le problème évident est ici que Heidegger affirme aussi très souvent que « l'homme qui ne philosophe pas existe bien, mais il dort » (GA 29/30, [47]). Or, si « un être humain peut dormir toute son existence » (GA 18, 98-100), en quoi se distingue-t-il alors des animaux ? Sur ce lourd problème, voir le cours de 1932 où les prisonniers de la caverne sont présentés en des termes étonnamment similaires à ceux des animaux pauvres en monde (Cf. GA 34, §3, 25-27[43-46]).

CHAPITRE 4.

L'ANIMAL COMME *DASEIN* INAUTHENTIQUE ET PRIMITIF

Le penchant [*Hang*] caractéristique de la vie est de se perdre dans le monde et de s'y laisser prendre : cette propension ou ce penchant du souci [*Hang der Besorgnis*] exprime une tendance fondamentale de la vie [*Grundtendenz des Lebens*] à la chute [*zum Abfallen*], c'est-à-dire à la ruine de soi-même.

Heidegger, *Rapport Natorp*

§20. Le véritable sens de l'interprétation privative : se défendre du biologisme

De ce qui précède, nous pouvons établir que la structure de l'être-au-monde appartient aux animaux également. Cela signifie, dans les termes du jeune Heidegger, que la vie des animaux est bien une vie facticielle, une forme de vie essentiellement définie par la mobilité et la mienneté (Chap. 2). Dans le contexte de *Sein und Zeit*, cela implique que l'animal est une espèce de *Dasein* puisque les structures existentielles fondamentales lui appartiennent également : l'affection (*Befindlichkeit*), la compréhension (*Verstehen*) et l'être-avec-autrui (*Miteinandersein*) par le langage sont chacune retracées par Heidegger lui-même dans la vie qui est celle des animaux (Chap. 3). Le lecteur de *Sein und Zeit* n'avait cependant pas besoin d'être un auditeur familier des cours de Heidegger pour reconnaître la nécessité d'attribuer aux animaux la structure de l'être-au-monde : le simple fait que l'ouverture au monde soit reconnue comme condition de possibilité de l'affection sensible, de la compréhension, du sens, de l'orientation dans le monde implique inévitablement de devoir reconnaître que les animaux sont bien (suivant l'expression de Heidegger pour désigner on ne sait trop quoi si ce n'est l'animal) *Daseinsmäßig* (Chap. 1). Que ceux-ci puissent ou non énoncer des phrases, cela importe peu puisque, comme le dit si bien Heidegger, « du défaut de mots, on ne doit pas conclure le défaut d'explicitation (d'interprétation) » (SZ, 149).

Nous sommes donc, par de longs détours, ramenés à notre question directrice : pourquoi Heidegger affirme-t-il dans *Être et temps* que le *Dasein* est le mode d'être de l'homme si la constitution fondamentale d'être-au-monde appartient aussi aux animaux ? Ce problème était déjà visible dans le cours de 1925 où Heidegger affirme, d'une part, que le *Dasein* désigne « les choses étantes que nous appelons les hommes » (GA 20, 276[294]) et, d'autre

part, que l'animal est « un étant auquel nous devons aussi attribuer (d'un point de vue formel) le mode d'être du *Dasein* » (GA 20, 242[223]). Comment concilier ces deux affirmations ? Comment le terme « *Dasein* » pourrait-il désigner l'essence de l'homme tout en désignant *aussi* le mode d'être de l'animal ? N'est-ce pas plutôt là une structure biologique générale dont l'homme n'est qu'un cas particulier ? Dans son cours du semestre d'hiver 1925-26, Heidegger avoue qu'il paraît « naturel de prendre ainsi les choses », mais il émet quelques réticences à comprendre le fait d'avoir un monde comme une structure biologique dont « le *Dasein* au sens de l'être de l'homme » ne serait alors qu'un type parmi d'autres :

« Lorsque nous déterminons le *Dasein* à travers la constitution de l'être-au-monde, il pourrait paraître naturel de dire que nous fondons notre interprétation du *Dasein* dans une structure biologique générale – une structure biologique générale dans la mesure où, d'une certaine manière, ce caractère d'être-au-monde appartient également aux animaux et aux plantes. Ceux-ci [...] ont leur monde, plus précisément leur monde ambiant déterminé de manière plus étroite ou plus vaste. Ainsi, dans cet horizon, eu égard au *Dasein* au sens de l'être de l'homme, cette détermination d'être de l'être-au-monde n'est qu'un type de cette détermination générale de l'espèce “avoir un monde”. Il paraît en effet naturel de prendre ainsi les choses. À y regarder de plus près, il s'avère cependant que nous devons peut-être reconnaître cette structure aux animaux et aux plantes, mais que cela n'est cependant possible que si nous avons compris cette structure elle-même comme une structure propre à notre propre existence comme telle. » (GA 21, 214-215)

L'argument est donc le suivant : les hommes ne sont pas les seuls à avoir un monde, la structure de l'être-au-monde n'est aucunement un caractère proprement anthropologique, mais il n'en demeure pas moins que ce n'est que dans la mesure où nous comprenons d'abord cette structure ontologique comme étant la nôtre que nous sommes capables de la reconnaître chez les autres êtres vivants. Nous rejoignons donc le premier sens que nous avons donné à l'interprétation privative – nous ne pouvons comprendre l'avoir un monde chez l'animal qu'à partir du monde qui est le nôtre –, mais cela n'apparaît plus comme un aveu d'inévitable anthropocentrisme (par ailleurs fort difficile à concilier avec la pensée heideggérienne), mais bien comme une nécessité phénoménologique dont nous sommes maintenant en mesure de mieux comprendre le sens.

Nous avons désespérément tenter de comprendre le sens de cette énigmatique méthode d'interprétation, alors que la solution était sous nos yeux depuis le début : il ne s'agit pas simplement d'affirmer que toute compréhension de la vie animale passe nécessairement par

le biais de l'interprétation humaine – c'est le cas de *toute interprétation*, parler d'interprétation privative n'aurait donc aucun sens – mais bien plutôt de *se prémunir contre toute fondation biologique de l'ontologie fondamentale*. Le contexte dans lequel Heidegger fait pour la première fois appel à cette méthodologie dans *Être et temps* témoigne bien du fait que c'est là le but véritable de l'interprétation privative :

« Le propos ontiquement trivial : “avoir son monde ambiant [*Umwelt*]” pose un problème ontologique. [...]. Que la biologie – surtout à nouveau depuis K. E. v. Baer – fasse usage de cette constitution d'être, cela n'autorise pas à taxer son usage philosophique de “biologisme”. Car la biologie, en tant que science positive, n'est pas capable elle non plus de découvrir et de déterminer cette structure – elle est obligée de la présupposer et d'en faire constamment usage. Toutefois, la structure en question ne peut être elle-même explicitée philosophiquement en tant qu'a priori de l'objet thématique de la biologie que si elle est préalablement comprise comme structure du *Dasein*. C'est seulement en s'orientant sur la structure ontologique ainsi conçue qu'il est possible, par voie privative, de délimiter aprioriquement la constitution d'être de la “vie”. » (SZ, § 12, 58[64]).

Ce que Heidegger qualifie ici de « propos trivial » renvoie évidemment aux recherches sur le monde ambiant (*Umwelt*) des animaux de Jacob von Uexküll. En effet, si Von Baer est celui qui est crédité dans *Sein und Zeit* pour avoir redécouvert à la suite d'Aristote la structure de la mondanéité de la vie (SZ, 58), c'est cependant J. von Uexküll qui est encensé par Heidegger pour avoir entrepris les recherches sur le monde ambiant des animaux *de manière thématique et explicite* :

« En réalité, il a été fait plus d'une fois référence, au cours du développement de la biologie moderne, spécialement au XIX^{ème} siècle, à cette structure (quoique seulement d'une manière générale et avec des concepts très vagues), au fait que les animaux avant tout, et les plantes en un certain sens, ont un monde. À ma connaissance, le premier qui a redécouvert ces structures (parce que là encore Aristote les avaient vues) est le biologiste K. E. Von Baer, qui y a fait référence dans plusieurs conférences, mais seulement en passant, jamais de manière vraiment thématique. Plus récemment sa suggestion a été reprise par von Uexküll qui travaille maintenant le problème de manière spécifique, non pas, cependant, en un sens philosophique, mais en relation avec la recherche proprement biologique. » (GA 21, 215–216).

Heidegger était donc pleinement conscient du fait que le concept d'*Umwelt* était déjà en usage dans les recherches biologiques de son époque bien avant qu'il en fasse le pivot de sa compréhension de l'homme comme être-au-monde¹³⁰. C'est précisément pourquoi il tente de

¹³⁰ Comme le mentionne Kisiel, « The young Heidegger was clearly aware of Uexküll's then-popular notion of *Umwelt*. » (*Genesis of Heidegger's Being and Time*, 506).

justifier l'usage de ce concept charnière sans pour autant sombrer dans une forme de biologisme. Que ce soient des biologistes et non des philosophes qui aient réanimé cette vérité essentielle découverte par Aristote – les animaux ont un monde – ne doit pas nous tromper : la mondanéité n'est pas mise au jour par les recherches sur les animaux, mais doit d'abord être comprise comme la structure fondamentale de notre existence. C'est précisément là le cœur de sa critique de Scheler :

« L'appréhension de l'étant qu'est le monde en terme de résistance est liée, chez Scheler, à son orientation biologique, c'est-à-dire à la question de savoir comment le monde en général est donné aux êtres vivants primitifs. Selon moi, ce procédé qui consiste à élucider par analogie en prenant pour point de départ les êtres primitifs et en remontant jusqu'aux animaux unicellulaires est fondamentalement erroné. Ce n'est que si nous avons saisi l'objectivité du monde auquel nous avons accès, c'est-à-dire notre rapport d'être au monde, que nous pourrions éventuellement réussir à déterminer, en modifiant certaines de nos façons de considérer, la mondanéité de l'animal, mais l'inverse n'est pas possible puisque, dans l'analyse du monde ambiant des animaux, nous sommes toujours obligés de parler par analogie, et pour cette raison, leur monde ambiant ne peut pas être celui qui, pour nous, est le plus simple. » (GA 20, 323[305])

L'argument de Heidegger est lumineux : en partant de la vie unicellulaire et en remontant, par additions successives, aux animaux supérieurs et finalement jusqu'à l'homme, Scheler ignore le fait que les formes de vie primitives ne sont nullement *pour nous* le plus primitif. Scheler essaie de faire naître le monde à partir du vivant; il part des phénomènes primitifs donnés dans le monde biologique et demande, à partir de là, comment un monde peut naître. Pour Heidegger, nous devons procéder inversement : ce qui est le plus élémentaire, c'est notre propre vécu, le vécu humain. Ce qui est *objectivement* tenu comme étant primitif n'est nullement *phénoménologiquement* le plus primitif : le monde ambiant des animaux rudimentaires n'est en aucun sens « simple et primitif » puisqu'il requiert, ne serait-ce que pour l'imaginer, un processus complexe. Dans l'ordre phénoménologique des choses, c'est toujours notre vécu qui est primordial. En ce sens, la seule voie phénoménologiquement correcte n'est pas celle d'une anthropologie additive, mais celle d'une zoologie privative bien comprise.

§21. Uexküll et la pauvreté en monde des animaux

L'insistance avec laquelle Heidegger tente de défendre son projet ontologique de toute fondation biologique du fait du rôle central occupé par le concept d'*Umwelt* apparaîtra exagérée si l'on suit la brève historiographie du concept de monde ambiant fournie par

Gadamer. Dans *Vérité et méthode*, ce dernier soutient que le concept d'*Umwelt* s'applique en premier lieu à l'homme et ne vaut pour les animaux qu'en un sens dérivé :

« Le concept d'*Umwelt* est à l'origine un concept social destiné à exprimer la dépendance de l'individu par rapport au monde social; c'est pourquoi il ne s'applique qu'à l'homme. Cependant, en un sens large, ce concept d'*Umwelt* peut s'appliquer à tout vivant (les animaux sont pour ainsi dire pris dans leur *Umwelt*). En vérité, l'extension du concept d'*Umwelt* à tout vivant a, du même coup, changé le sens du concept. »¹³¹

Il est difficile de savoir ce qui a mené Gadamer à penser que la notion d'*Umwelt* est un « concept social » puisque c'est sous la plume de Uexküll qu'a été popularisé le terme, plus précisément dans son ouvrage de 1909 intitulé *Umwelt und Innenwelt der Tiere*¹³². Ce n'est donc pas la biologie qui a emprunté ce terme à la philosophie, mais c'est l'inverse. Ce n'est que si nous comprenons cela que nous pouvons comprendre pourquoi Heidegger se défend avec autant d'acharnement contre toute fondation biologique de l'analytique de l'être-au-monde.

Déjà fort populaires au début des années vingt – en grande partie grâce à Scheler et Cassirer – les recherches de von Uexküll sur les mondes ambiants des animaux s'appuient sur l'idée selon laquelle « l'animal n'a jamais le rôle d'observateur » et « ne peut jamais entrer en relation avec un objet comme tel »¹³³. Distinguant l'environnement (*Umgebung*) de l'animal de son milieu ambiant (*Umwelt*), von Uexküll fera voir que ce que nous constatons comme faisant objectivement partie de l'entourage de l'animal n'est pas du tout l'univers dans lequel l'animal vit et se meut : une foule de choses faisant partie des alentours de l'animal n'ont absolument aucune signification et aucune pertinence pour lui. L'étude des mondes ambiants telle que l'envisage von Uexküll consiste à considérer ce envers quoi un animal se comporte (ou peut apprendre à se comporter), en tenant en premier lieu compte de ses capacités sensorielles et en suivant la maxime directrice selon laquelle un animal ne perçoit jamais un objet neutre, mais seulement les choses dans la mesure où elles ont

¹³¹ Gadamer, *Vérité et méthode*, 447[468].

¹³² Voir à ce sujet Kluge *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, 2002, 24. Dans son étude sur la genèse du concept de *Lebenswelt*, Bermès en vient à la même conclusion : le terme sera emprunté par la phénoménologie husserlienne au domaine biologique. Il y raconte l'histoire – fascinante pour notre propos – d'une progressive « anthropologisation » du terme culminant dans sa mise en réserve pour l'homme par Heidegger. « S'il y a des droits d'auteurs concernant l'emploi du terme de *Lebenswelt*, c'est chez d'autres (que Husserl) et dans une époque bien éloignée qu'il faut aller les chercher. Car ce n'est pas Husserl qui a inventé ou découvert le *Lebenswelt* en solitaire – il est celui qui se trouve à la fin d'une évolution conduisant du concept de *Lebenswelt* comme monde du vivant à celui de *Lebenswelt* comme monde vécu. » C. Bermès, « "Monde" et "monde vécu" dans la philosophie du XIX^{ème} siècle et dans la philosophie husserlienne », 184.

¹³³ Uexküll, *Mondes animaux et monde humain*, 94-95.

quelque chose de signifiant, de pertinent pour lui (des choses-à-manger, des choses-nuisibles, etc.). L'idée cruciale est qu'un caractère perceptif (*Merkmal*) n'entre dans l'*Umwelt* de l'animal que s'il s'y trouve également un caractère actif (*Wirkmal*) correspondant. Ce qu'un animal perçoit (caractère perceptif) et ce qu'il fait (caractère actif) sont toujours deux choses en étroite relation : perception et action constituent donc ce qu'il appellera un « cercle fonctionnel [*Funktionkreis*] » ou, pour les animaux supérieurs, un « cercle de significativité [*Bedeutungskreis*] »¹³⁴. L'important est de voir que ces mondes ambiants dans lesquels baignent les animaux ne nous sont pas radicalement fermés : au fil de ces études, les « catégories » propres à chaque espèce pourront être révélées. Pour un herbivore, une vache par exemple, il est douteux qu'il existe une chose telle qu'une proie. En revanche, nous pouvons très bien établir qu'il existe pour elle des congénères et des étrangers, et même parvenir à identifier quels êtres font partie de quelle catégorie. Jamais il n'est question de se demander « l'effet que ça fait » d'être tel ou tel animal, il ne s'agit aucunement de tenter de pénétrer quelque chose comme la conscience de l'animal grâce à un transfert analogique ou à une forme d'imagination empathique. Il s'agit plutôt de tenter de reconstruire le monde dans lequel l'animal vit grâce aux manières dont il se comporte envers les choses du monde qu'il est apte à percevoir. Une telle étude suppose donc une expérience ou un contenu d'expérience explicité comme signification des choses, des événements ou des autres êtres vivants *pour* ces animaux qui ont un monde. La biologie telle qu'il la conçoit devient alors *une science essentiellement interprétative* en ce qu'elle vise à *rendre explicite* les *Umwelten* des autres êtres vivants.

Heidegger dira de Uexküll qu'il est « l'un des biologistes les plus clairvoyants d'aujourd'hui » (GA 29/30, [317]) et dont les travaux comptent parmi ce que la philosophie peut aujourd'hui s'approprier de plus fécond de la biologie (GA 29/30, [382]). Il est en effet étonnant de lire Uexküll et d'y retrouver certains développements qui font écho à plusieurs intuitions de *Être et temps*¹³⁵. Le biologiste usait constamment de métaphores musicales pour

¹³⁴ Cette distinction entre les animaux supérieurs et inférieurs est absolument fondamentale pour Uexküll et il la résume très bien en une formule : « Quand un chien court, c'est l'animal qui meut ses pattes; quand un oursin se meut, ce sont les pattes qui meuvent l'animal. » Uexküll, *Mondes animaux et monde humain*, 46. Sur le cercle de signification, voir *Ibid*, 106.

¹³⁵ Se fondant sur le fait que Heidegger cite abondamment *Theroretische Biologie* dans son cours de 1929-30, Harrington suggère prudemment : « It may well be, therefore, that Uexküll's *Umwelt* concept contributed in a way not yet properly recognized, to Heidegger's intriguingly similar central concept of *Being-in-the-world* which Heidegger had first comprehensively articulated in *Being and Time*. » (*Reenchanted Science : Holism in German Culture*, 53-54). Uexküll soulignera d'ailleurs lui-même dans un article de 1937 les similitudes entre sa théorie et celle de Heidegger. Pour un compte-rendu récent, voir Romano, « Le monde animal : Heidegger et von Uexküll » dans *Heidegger en dialogue* (1919-1931).

dépeindre la manière dont les animaux sont au monde et il développera la notion de tonalité (*Stimmung*)¹³⁶ en référence à ce qui résonne dans le milieu ambiant de l'animal, ce qui est susceptible de toucher chez lui une corde sensible et ainsi venir le stimuler, le motiver, le mettre en relation avec autre que lui. Élargissant le concept de sonorité musicale, il parlera d'une « tonalité de signification dans le milieu du sujet » : un animal se trouve dans son monde comme dans une ambiance générale à laquelle il se trouve accordée¹³⁷. Ce n'est pas seulement son appareil perceptif qui détermine les notes qui pourront venir résonner sur l'instrument qu'il est, mais il importe de voir que sa *disposition* joue un rôle crucial. La connotation que prendra tel ou tel stimulus dépendra de la manière dont il se sent : « selon ses dispositions, un même objet peut changer de signification » et ainsi acquérir la connotation de « chose-à-manger » pour un être affamé¹³⁸. Il n'y aurait donc, dans le monde ambiant des animaux, que des « marques » (*Merkmalträger*) ou des « porteurs de signification » (*Bedeutungsträger*) qui ont toujours un caractère actif correspondant en ce qu'ils appellent un comportement précis, mais absolument aucune place « pour un objet neutre, sans qualité vitale ». Ainsi, jamais un animal ne se retrouve simplement face à une tige en tant que telle, mais toujours seulement dans l'horizon d'un projet particulier : il *perçoit* la tige comme étant pour-cesta ou pour-cela, car « il *utilise* la tige tantôt comme chemin, tantôt comme matériau de construction, tantôt comme nourriture »¹³⁹.

Les notions de signifiante et d'utilité prennent une telle place dans l'étude des *Umwelten* que le biologiste se verra contraint de développer une théorie de la signification (*Bedeutungslehre*) qui le consacrera comme un des précurseurs de la sémiotique¹⁴⁰. Même s'il insiste à parler de mondes ambiants au pluriel, Uexküll souligne *l'essence unitaire* de chacun de ces mondes : le phénomène de la mondanéité consiste dans la significativité (*comme ceci ou cela*) et l'utilité, la pertinence pratique (*pour ceci ou cela*), une formulation se confondant toujours avec l'autre. Cette conception essentiellement pragmatique de la signification est, comme nous l'avons vu, également partagée par Heidegger : pour lui, *la*

¹³⁶ Sur l'usage du terme « *Stimmung* », voir *Theoretische Biologie*, 131 et 171 et *Kompositionslehre der Natur*, 133 : « La boîte de lyre est pour elle d'une signification précise [*einer bestimmten Bedeutung*] qui joue le rôle d'un producteur d'ambiance [*Stimmungserzeugers*] dans sa vie. »

¹³⁷ Uexküll, *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen* [*Mondes animaux et monde humain*, 150].

¹³⁸ Uexküll, *Mondes animaux et monde humain*, 58.

¹³⁹ Uexküll, *Mondes animaux et monde humain*, 142.

¹⁴⁰ « It was one of Uexküll's greatest merit that he squarely faced the inevitable fact that the signification is not peculiar of language, or even of human cognition, but occurs, in various manifestations, throughout organic existence. » Sebeok, *Neglected figures in semiotic inquiry*, 200. « C'est la signification qui est le fil directeur sur lequel la biologie doit se guider, et non la misérable règle de causalité qui ne peut voir plus loin qu'un pas en avant et un pas en arrière et reste aveugle aux grandes relations structurelles. » (Uexküll, *Ibid*, 117).

*signification est l'utilité*¹⁴¹. Ce qui est de prime abord perçu ce ne sont pas des *objets*, mais des *choses*, des choses significatives, des choses qui sont utiles à, importantes pour, etc. Les choses familières avec lesquelles nous avons affaire dans le monde de la préoccupation quotidienne sont déjà signifiantes, elles sont *a priori* rencontrées dans l'orée de l'en-vue-de, du *pour-quoi* :

« Ce qui est dès le départ *donné* [...] est le “pour-écrire”, le “pour-entrer-et-sortir”, le “pour-éclairer”, le “pour-s’asseoir”. Ce qui veut dire : écrire, entrer et sortir, s’asseoir et les choses semblables sont ce avec quoi nous sommes impliqués *a priori*. Ce que nous savons et apprenons quand nous “savons comment nous y prendre” sont ces usages-en-vue-de-quoi nous les comprenons. » (GA 21, 121)

Autant pour Heidegger que pour Uexküll, la conception d'un objet neutre est dérivée d'une perception originellement signifiante : les choses sont d'emblée données *comme ceci ou cela*, ce qui veut en même temps dire, *pour ceci ou cela*. Ils donnent d'ailleurs tous deux le même exemple lorsqu'il s'agit d'illustrer la connexion entre signifiante et utilité : celui des enfants. Dans son cours de l'été 1925, Heidegger remarque « qu'on répond à l'enfant qui demande ce qu'est telle ou telle chose en lui montrant ce à quoi elle sert » (GA 20, 359[376]). Uexküll donnait, dès 1920, le même exemple :

« Même le nom des objets indique originellement une fonction. Si on demande à un enfant le sens [*Bedeutung*] qu'a pour lui le nom d'un objet [*Objekte*] familier quelconque, on tombera toujours sur une fonction, composée soit de ses propres actions ou des actions qu'il attribue à l'objet. Une roche, par exemple, signifie toujours quelque chose qui peut être lancé ; un nuage, quelque chose qui vogue dans le ciel, etc. C'est seulement les adultes qui définissent l'objet comme la somme de ses propriétés et ignorent la fonction autour de laquelle ses propriétés se sont originellement cristallisées. De là, nous pouvons en conclure que le monde de l'enfant est encore entièrement fait de choses [*Gegenständen*] et que l'objet [*Objekt*] n'est qu'une création d'une réflexion ultérieure. »¹⁴²

La distinction faite ici par Uexküll entre « *Objekt* » et « *Gegenstand* » – que nous rendons respectivement par « chose » et « objet » – correspond essentiellement à la distinction heideggérienne entre *Zuhandensein* et *Vorhandensein* : le premier terme désignant les objets d'usage courant qui peuplent le monde et le second, les objets conçus hors de leur

¹⁴¹ « Il s'agit maintenant de voir les structures fondamentales dans lesquelles se déploient l'être-au-monde. Comment le monde est-il donné ? Originellement, ce n'est pas un objet de la connaissance théorique mais comme un monde ambiant, comme ce en quoi je m'enquiers, m'active, me préoccupe. Primitivement, les objets ne sont pas les objets d'une connaissance théorique, mais des choses auxquelles j'ai affaire et qui comportent des indications relatives à leur fonction, à leur usage ou utilité. » (Cassel, 179).

¹⁴² Uexküll, J. von, *Theoretische Biologie* (1920), 86 [*Theoretical Biology*, 107].

signifiante¹⁴³. Or, que les animaux ne puissent jamais, comme les enfants, entrer en relation avec des *objets*, mais seulement avec des *choses* (des choses-à-manger, des choses-à-fuir, etc.) ne fait pas moins d'eux des êtres à la mesure du *Dasein* puisque ceux que Heidegger appelle les « *Dasein* primitifs » ne le peuvent pas non plus.

§22. Primitivité et inauthenticité

Structure peu étudiée – et un peu énigmatique, il faut l'avouer – la primitivité est une manière d'être moins complexe que la nôtre, mais qui « parle souvent plus directement à partir d'une identification originelle aux “phénomènes” » (SZ, 51)¹⁴⁴. Même s'il refuse de s'appuyer sur les peuples primitifs pour dégager les structures de l'existence – prétextant que, si ces *Dasein* ont un accès plus originel aux phénomènes, il n'en demeure pas moins que l'accès à ces peuples nous est fourni par le biais de l'ethnologie, donc déjà dans un discours imprégné d'une anthropologie particulière –, Heidegger considère qu'il s'agit bien là de véritables instances du *Dasein*. Ces *Dasein* primitifs sont cependant présentés comme des êtres qui ne distinguent pas entre le signe et ce qu'il montre :

« Pour l'homme primitif, le signe coïncide avec ce qui est montré [...]. Si la chose-signe n'a pas encore été séparé de ce qu'elle désigne, c'est parce que ce commerce et cette vie élémentaire avec les signes est encore entièrement absorbée par ce qui est montré, de telle sorte que l'outil-signe ne parvient pas à se détacher comme tel. » (GA 20, 284[302]; SZ, 82)

C'est parce que « le signe s'adresse à la circonspection de l'usage préoccupé » qu'il ne peut apparaître comme tel, comme signe¹⁴⁵. De par sa nature, le signe appartient à une vue d'ensemble, à une totalité de renvois de laquelle il ne peut être divorcé qu'en cessant d'être signe. Affirmer que les *Dasein* primitifs ne distinguent pas entre le signe et ce que le signe signifie, c'est dire que les choses se donnent toujours à eux comme des choses d'emblée signifiantes ou à portée-de-la-main (*Zuhandensein*) et jamais comme des objets, des choses simplement sous-la-main (*Vorhandensein*). Il est ici fort tentant de d'assimiler la situation ontologique de l'homme primitif à celle de l'animal puisque, chez l'un comme chez l'autre,

¹⁴³ Heidegger insiste lui-même sur cette distinction : « La catégorie “objet” était étrangère aux Grecs. Ils parlaient plutôt de *pragma*, ce avec quoi quelqu'un a affaire, ce qui est présent dans le commerce préoccupé avec les choses. “Objet” signifie en revanche ce qui se tient en face d'un simple observateur qui ne fait que regarder les choses, ce qui est thématiquement présent après avoir été sélectionné. » (GA 17, 14).

¹⁴⁴ Sur la notion de *Dasein* primitif, voir SZ, §11, §17; GA 20, 208-209[227], 284[302] et GA 27, §15, 123-125. Voir également le célèbre exemple du Sénégalais qui entre dans la salle de classe et ne sait pas comment s'y prendre avec les choses (GA 56/57, 71-72). L'idée de *Dasein* primitif semble provenir de la confrontation avec l'analyse des mentalités symboliques et mythiques de Cassirer.

¹⁴⁵ La situation est ici la même que chez Uexküll où un caractère perceptif est immédiatement lié à un caractère actif et ne peut apparaître comme tel.

« rien n'est encore objectivé » (GA 20, 284[302]). Cependant, il faut être ici attentif au fait que la primitivité ne coïncide pas avec la quotidienneté ou l'inauthenticité : un *Dasein* primitif a lui aussi son mode spécifique de quotidienneté, ses possibilités d'être authentiques et inauthentiques¹⁴⁶. Ce n'est donc pas parce que le monde dans lequel vit l'animal est non objectif (GA 18, 48), qu'il est pour autant un *Dasein* inauthentique, mais l'animal serait à la fois l'un et l'autre : complètement pris et accaparé par les choses immédiatement signifiantes et impératives du monde ambiant auprès desquelles il se trouve et dont il se préoccupe, l'animal ne peut jamais se dégager du réseau de signifiance et de renvois dans lequel il est immergé pour émerger comme *Dasein*, comme l'être-en-vue-de-quoi qui donne sens au monde. L'animal serait ainsi un *Dasein* primitif et inauthentique, c'est-à-dire qu'il serait, d'une part, privé de la possibilité d'objectiver les choses d'emblée signifiantes et impératives du monde ambiant et, d'autre part, privé de la possibilité de se déprendre de cet éparpillement dans le monde de la préoccupation qui lui impose ses possibilités.

Or, cette situation n'a pas de sens dans le cadre de l'ontologie fondamentale puisque « l'inauthenticité est fondée sur la possibilité d'authenticité » (SZ, 313)¹⁴⁷. Il n'est cependant pas si aisé de comprendre comment la résolution (*Entschlossenheit*) pourrait être condition de possibilité de l'ouverture au monde (*Erschlossenheit*). Comme nous l'avons vu, Heidegger affirmait auparavant l'inverse : « le caractère ontologique facticiel de la vie n'est pas déterminé par l'existence; celle-ci est seulement une possibilité qui se déploie temporellement dans l'être de la vie » (NB, 27). L'existence, au sens où l'entendait le jeune Heidegger, ne renvoyait qu'à la possibilité de se reprendre de son éparpillement dans le monde pour s'ouvrir à sa propre situation facticielle¹⁴⁸. Or, à partir de 1927, cet être propre à soi ne sera plus nommé « existence », mais « existence authentique » : « L'existence authentique [...], c'est ce que nous nommons l'être-résolu [*Entschlossenheit*]. Dans l'être-résolu, le *Dasein* se comprend à partir de son pouvoir être le plus propre. » (GA 24, 406[344]). Qu'un animal ne puisse prendre en charge son être de manière authentique n'implique pas que sa vie soit dépourvue de toute forme de compréhension, mais cette compréhension restera *par essence inauthentique* :

¹⁴⁶ « La quotidienneté n'est nullement identique à la primitivité » puisque les *Dasein* primitifs ont eux aussi des manières d'être inhabituelles et donc aussi un mode spécifique de quotidienneté (GA 20, 208[227]).

¹⁴⁷ « Cette affirmation semble suggérer une sorte d'authenticité primordiale par laquelle advient la possibilité de sa perte, une possession de soi originelle à partir de laquelle surgit la perte de soi. » P. Buckley, « Authenticité chez Husserl et Heidegger », 406.

¹⁴⁸ C'est ce qu'il soutenait au moins jusqu'en 1924 : « Nous désignons par "*Existenz*" la possibilité fondamentale dans laquelle un être-là est authentiquement. » (GA 18, 44).

« L'adjectif "inauthentique" [*Uneigentlich*] ne signifie pas que le comprendre dont il s'agit n'est pas véritable, mais il caractérise cette compréhension déterminée dans laquelle le *Dasein* existant ne se comprend pas à partir de sa possibilité la plus propre. » (GA 24, 395[335])¹⁴⁹.

Or, ne pas pouvoir se saisir soi-même comme être fini et mortel ne signifie pas être hors monde, bien au contraire : « L'inauthenticité désigne si peu un ne-plus-être-au-monde qu'elle constitue précisément un être-au-monde privilégié qui est complètement pris [*benommen*] par le "monde" » (SZ, 176). La *compréhension inauthentique* dans laquelle nous vivons nous-mêmes le plus souvent est un « existentiel », c'est-à-dire une structure fondamentale de base qu'une existence à chaque fois singulière *peut* s'approprier existentiellement de façon authentique tandis que la *compréhension authentique ou existentielle* est celle « dans laquelle l'être-au-monde facticiel devient à soi-même évident et transparent » (GA 24, 396[336]). Cette distinction entre structures existentielles et appropriation existentielle – cruciale pour notre propos – permet de comprendre comment les animaux peuvent avoir part aux existentiels (affection, compréhension et être-avec par le langage), sans pour autant avoir la possibilité de s'approprier *existentiellement* ces structures, sans pour autant pouvoir prendre en charge ces structures d'une manière authentique. Dans *Être et temps*, ce schéma n'a pas vraiment de sens puisque la hiérarchie entre l'existentiel et l'existentiel se trouve pour ainsi dire *inversée* : l'in-authenticité étant conçue comme une *structure privative* de l'authenticité, les animaux devraient, afin d'avoir un monde, être au moins potentiellement capables de prendre conscience d'eux-mêmes comme êtres finis et mortels.

Nous ne prétendons pas ici régler les rapports de fondation entre inauthenticité et authenticité dans *Sein und Zeit* puisqu'il est fort difficile de comprendre comment l'authenticité peut être à la fois *condition de possibilité* de l'inauthenticité (SZ, 313) et *modification* de celle-ci (SZ, 173), mais l'important est de voir que l'animal ne pose un casse-tête à l'ontologie heideggérienne qu'à partir du moment où l'existence devient une structure englobante qui désigne à la fois la facticité de l'être-au-monde et l'existence résolument décidée, transparente à elle-même. Autrement dit, ce n'est qu'à partir du moment

¹⁴⁹ « Se comprendre à partir des choses auxquelles on a affaire, cela signifie projeter son propre pouvoir-être en direction de ce qui est faisable, urgent, indispensable ou opportun en fonction de l'affairement quotidien. [...]. Ce sont pour ainsi dire les choses, à travers le commerce avec elles, qui projettent le *Dasein* et non pas le *Dasein* qui se projette en premier lieu à partir de son ipséité la plus propre. » (GA 24, 410[347]). « Le *Dasein* facticiel peut se comprendre en premier lieu en fonction de l'étant intramondain venant à la rencontre, il peut déterminer son existence, non pas d'abord à partir de soi-même, mais la laisser déterminer par les choses, par les circonstances, par les autres. Telle est la compréhension que nous nommons compréhension inauthentique. » (GA 24, 395[335])

où Heidegger *élargit* le sens du concept d'existence que les animaux en viennent à poser un problème. Aussi longtemps qu'« *Ek-sistenz* » ne désigne que l'être propre à lui-même qui ne se laisse plus « aller à vivre » (SZ, 195), mais qui décide résolument de son être, il n'y a aucune difficulté à affirmer qu'un animal n'« ek-siste » pas, qu'un animal n'est pas auprès de lui-même [*Da-sein*], mais toujours ailleurs, éparpillé dans le monde [*Weg-sein*]. Seul l'homme serait en ce sens capable de ce contre-mouvement par lequel la vie facticielle parvient à se reprendre de sa mobilité ruineuse dans la *Grundstimmung* de l'angoisse, de l'ennui profond et de la conscience de la mort.

§23. *Hang und Drang* : l'impulsion comme souci non encore libre

Toutefois, comme on le sait, la distinction entre authenticité et inauthenticité n'a que rarement été comprise comme une reconduction de la distinction entre l'homme et l'animal, mais a le plus souvent été appréhendée – notamment en raison de l'immense popularité de l'analyse heideggérienne du « On » – comme une répétition de la distinction entre vie publique et sphère privée. Cette interprétation, argumentée brillamment par Taminiaux, se défend certainement¹⁵⁰. Cependant, nous ne devons pas négliger le fait que cette distinction phare de l'ontologie fondamentale est beaucoup plus riche que la simple opposition public-privé. À preuve, dans le §41 de *Sein und Zeit* où Heidegger présente le souci (*Sorge*) au moyen de son dévers inauthentique, il n'est pas question de ce « On », mais plutôt des phénomènes étroitement associés à la vie animale que sont la tendance (*Hin-zu*), le penchant (*Hang*) et l'impulsion (*Drang*). L'analyse de cet énigmatique passage de *Sein und Zeit*, étonnamment peu commenté dans les études heideggériennes, nous mènera à comprendre pourquoi Sommer a pu aller à l'encontre de l'orthodoxie heideggérienne et affirmer qu'il « importe avant tout de saisir que la *Geworfenheit* fait signe vers l'état naturel de l'animal »¹⁵¹.

Formellement, la structure du souci s'énonce ainsi : « être-déjà-en-avant-de-soi-dans-(le-monde) comme-être-auprès (de l'étant faisant rencontre de manière intramondaine) » (SZ, 192). Le souci s'explicite donc en deux moments – l'être en avant de soi et l'être déjà auprès de – et chacun de ces moments a son versant authentique et inauthentique. Nous nous en tiendrons ici, comme Heidegger, au pendant inauthentique du souci (*uneigentliche Sorge*) qui prend la forme de l'impulsion et du penchant :

¹⁵⁰ Taminiaux, *Lectures de l'ontologie fondamentale*, 172.

¹⁵¹ Sommer, *Les sources néo-testamentaires et aristotéliennes d'Être et temps*, 41.

« Dans la pure impulsion [*Drang*], le souci n'est pas encore devenu libre, même si c'est lui qui rend possible ontologiquement que le *Dasein* puisse subir sa propre impulsion. Dans le penchant [*Hang*], au contraire, le souci est toujours déjà lié. Penchant et impulsion sont donc des possibilités qui s'enracinent dans l'être-jeté [*Geworfenheit*] du *Dasein*. » (SZ, 196)¹⁵².

L'impulsion (*Drang*) caractérise donc le premier moment du souci (l'être-dirigé-vers ou l'être-en-avant-de-soi inauthentique) tandis que le penchant (*Hang*) constitue le second moment du souci inauthentique (l'être-déjà-auprès-de complètement absorbé par ce vers quoi il tend)¹⁵³. L'impulsion est clairement ici le phénomène le plus originaire : « Il n'y a penchant que là où un étant est déterminé par une impulsion. » (GA 20, 390[408]). Il n'y a *Hang* que là où il y a *Drang*. La situation est ici la même que celle décrite dans le cours sur le *Sophiste* de Platon : « C'est seulement là où il y a [...] une *kinesis* au sens de la tendance à parvenir à un *telos*, [...] qu'il y a, au sens propre, un auprès-de... » (GA 19, 366[347-348]). Si l'impulsion englobe le penchant, il n'en demeure pas moins que c'est indubitablement ce dernier qui finira, comme le pense Ciocan, par prendre le devant de la scène de l'inauthenticité. La tendance primordiale du *Dasein* est « l'impulsion “à vivre” » : *der Drang “zu leben”* est une tendance du *Dasein* à « se laisser porter (“vivre”) par le monde » où il se trouve toujours-déjà (SZ, 196). Cette tendance fondamentale de la vie à la ruine de soi-même est une *tendance à supprimer* l'être devançant du *Dasein* : succombant à l'impulsion à vivre, il se laisse *absorber* par ce qui le préoccupe et s'aveugle ainsi à son possible. La dimension devançante de l'être-en-avant-de-soi se trouve anéantie dans l'être-dirigé-vers qui se laisse pré-donner ses possibilités par l'objet de sa préoccupation. Voilà pourquoi Heidegger peut dire que, dans l'impulsion « le souci n'est pas encore devenu libre » (SZ, 196) : ce vers-quoi l'être impulsif se dirige l'obnubile et l'accapare de sorte qu'il se laisse dicter ses possibilités par l'étant auprès duquel il se trouve¹⁵⁴. Se laissant absorber par

¹⁵² Il est important de souligner ici l'emprunt à Aristote. Les modalités du souci correspondent aux modalités du désir chez Aristote : « *L'orexis* est le désir, genre dont les espèces sont l'appétit (*epithumia*), l'impulsion (*thumos*) et le souhait réfléchi (*boulésis*). » (EN, 1094a).

¹⁵³ Avant de poursuivre, notons que cette interprétation n'est pas complètement partagée par Ciocan qui soutient que le vouloir et le souhait caractérisent le dévers impropre du premier moment du souci alors que l'impulsion et le penchant constituent le second moment (Ciocan, « Sur le concept de pulsion (*Trieb*) chez Heidegger », 7). Nous ne pouvons nous rallier à une telle interprétation pour la simple raison que nous n'attribuons alors l'*intentionnalité* (l'être-en-avant-de-soi-dirigé-vers) qu'aux phénomènes du vouloir et du souhait. Et pourtant, il n'y a pas que le vouloir qui ait un caractère intentionnel : Heidegger dit bien que « l'impulsion (*Drang*) a le caractère de l'être-dirigé vers quelque chose » (GA 20, 409[427]). Le caractère intentionnel de l'impulsion sera réitéré avec force dans le cours de 1928 où l'impulsion (*Drang*) sera identifiée comme étant l'origine de la temporalité, de l'individuation et de la finitude : « De l'impulsion [*Drang*] elle-même advient le temps. » (GA 26, 114-115).

¹⁵⁴ « Le souci n'est pas encore devenu libre, cela veut dire : dans l'impulsion, la pleine structure du souci n'est pas parvenue à son être authentique, car l'impulsion n'est toujours que souci d'"aller vers" et cela à tout prix, en détournant le regard de tout autre chose. » (GA 20, 410[428]).

le monde, le *Dasein* tend à vivre loin de lui-même, il devient aveugle à lui-même et à ses possibilités :

« L'aspiration déchéante manifeste le penchant du *Dasein* à “se laisser vivre” par le monde où il est chaque fois. L'être-en-avant-de-soi s'est perdu dans un “être-seulement-toujours-déjà-auprès...” [*Das Sich-vorweg-sein hat sich verloren in ein “Nur-immer-schon-bei...”*]. La tendance du penchant est de se laisser entraîner par ce à quoi le penchant aspire [...]. Devenu aveugle, le *Dasein* met toutes ses possibilités au service du penchant. » (SZ, 195).

Dans sa modalité inauthentique, l'être-hors-de-soi en quête de quelque chose est absorbé par ce vers quoi il tend, il se laisse déterminer par l'objet de son désir : « l'impulsion obnubile, rend aveugle » (GA 20, 410[428]). Autrement dit, dans la quotidienneté, le *Da-sein* est ailleurs, au loin, éparpillé (*Weg-sein*) : il se laisse porter par le monde et s'y perd¹⁵⁵. Cependant, « ce rassurement dans l'être inauthentique ne conduit pas à l'inertie et à l'oisiveté, mais pousse à la frénésie de l'“affairement” [*Hemmungslosigkeit des “Betriebs”*] » (SZ, 177). Dans cet affairement frénétique à laquelle il succombe le plus souvent, le *Dasein* ne configure pas librement son possible, mais se laisse aller à vivre.

Que le versant obscur du souci n'ait reçu qu'une attention fugitive dans les études heideggériennes ne manquera pas d'étonner puisque, comme le remarque Ciocan, Heidegger atteint vraisemblablement ici « une certaine limite de l'analytique existentielle, i.e. la frontière entre le *Dasein* et l'essence de la vie pure »¹⁵⁶. Si diverses modalités du souci (GA 20, 408[425]) caractérisent aussi l'être de l'animal, une contingence redoutable apparaît au cœur de l'analytique existentielle : les animaux seraient définis par une forme du sens de l'être du *Dasein*, précisément par son dévers inauthentique et non libre. Il devient alors aisé de prendre la mesure du problème que pose la vie animale à la pensée heideggérienne : elle risque de faire éclater l'unité et la totalité du *Dasein* en faisant de la tendance à la déchéance le fait de la nature animale de l'homme. Bien entendu, Heidegger refuse d'assimiler cette tendance du *Dasein* à se laisser vivre à une animalité en lui :

« Le *Dasein* n'est pas alors, n'est jamais “simple impulsion” à laquelle s'ajouteraient parfois d'autres attitudes comme la maîtrise et la conduite de celle-ci mais, en tant que modification de l'être-au-monde en sa plénitude, il est toujours déjà souci. Penchant et impulsion sont donc des possibilités qui s'enracinent dans l'être-jeté du *Dasein*. Impossible d'anéantir l'impulsion “à

¹⁵⁵ GA 18, 89 : « Être-ailleurs [*Wegsein*] est un mode distinctif de l'être-là [*Dasein*]. ».

¹⁵⁶ « Avec l'impulsion, nous sommes, si on peut le dire, à la limite de “l'humanité”, [...]. C'est peut-être la marge utopique où le *Dasein* se confronte avec l'abîme de ce qui lui est autre, l'animal, la frontière au-delà de laquelle s'ouvre l'empire insondable de ce qui est “pure vie”. » (Ciocan, 9).

vivre” [*der Drang* “*zu leben*”], d’extirper le penchant “à se laisser porter” (“vivre”) par le monde. Mais tous deux, parce que et seulement parce qu’ils se fondent ontologiquement dans le souci, peuvent être modifiés ontico-existentially par celui-ci en tant qu’authentique. » (SZ, 196)

De la fondation ontologique de l’impulsion et du penchant dans le souci dépend la possibilité de concevoir le *Dasein* comme totalité indécomposable contre les conceptions qui font de l’homme un composé d’animalité et d’humanité. Si cette fondation n’est pas à nos yeux problématique, contrairement à ce qu’en pensent Ciocan et Krell¹⁵⁷, elle ne règle pas du tout le problème tant et aussi longtemps que sont reconnues aux animaux ces modalités du souci. Et on voit mal comment Heidegger pourrait priver les animaux de cette forme de souci non libre, de cette forme de désir non rationnel, qu’est l’impulsion (*Drang*). Qu’il tentera effectivement de le faire, c’est là l’histoire qui se raconte dans le cours de 1929-30, mais il est manifeste que Heidegger n’envisageait pas encore cette hypothèse dans *Être et temps* puisqu’il n’exclut pas la possibilité « qu’impulsion et penchant ne constituent aussi ontologiquement l’étant qui “vit” sans plus » (SZ, 194).

§24. Être-jeté, déchéance et animalité : l’animal est pauvre en monde

On a beau prétendre que Heidegger ne traite pas des animaux dans l’ontologie fondamentale, qu’il remet à plus tard analytique de la vie, on doit tout de même admettre que tendance, penchant et impulsion appartiennent à la vie animale en tant que telle et non seulement à l’existence humaine. D’autant plus que la tendance à laquelle Heidegger donne la primauté est la « tendance à “vivre” ». Que cette « *Drang* “*zu leben*” » soit étroitement associée à l’être-jeté du *Dasein* nous force à nous interroger sur la reconduction d’un motif majeur de la tradition onto-théologique : la vie ou l’incarnation comme cause de la tendance de l’existence humaine à la déchéance¹⁵⁸. Les précautions quasi-maladives de Heidegger à tenir en marge la constitution ontologique des animaux dans *Sein und Zeit* prennent alors tout leur sens. L’enjeu est de taille : il s’agit d’assurer que les tendances à la ruine (*Ruinanz*) de soi-même et à la dispersion qui dominent le plus souvent le *Dasein* comme *Wegsein* ne puissent être assimilées à des tendances animales en lui. Et, du même coup, il s’agit

¹⁵⁷ Il y a bien du sens à penser qu’un animal n’est vivant qu’en tant qu’il est poussé par cette tendance fondamentale au souci de soi, auxquelles toutes les autres sont subordonnées. Aristote faisait de même en considérant l’appétit, l’impulsion et le souhait réfléchi comme des « espèces » du désir.

¹⁵⁸ Heidegger tient à faire remarquer que « l’explicitation de ces structures du *Dasein* n’a rien à voir avec une doctrine de la corruption de la nature humaine ni quelque théorie du péché originel » (GA 20, 391[408]). Soit ! Mais il n’en demeure pas moins que l’explicitation du souci inauthentique au moyen du *Hang und Drang* sonne comme un rappel de la nature animale de l’homme. Il n’y a peut-être pas de « théologie cachée », mais il y certainement une anthropologie philosophique sous-jacente.

d'empêcher l'existence authentique comme prise en charge de soi-même de se révéler n'être finalement qu'une simple répétition de l'injonction traditionnelle du devoir de dépasser l'animalité en l'homme. Autrement dit, il s'agit d'éviter à tout prix que les deux versants du *Dasein* – les structures existentielles et leur possibilité d'attestation existentielle – ne se réduisent finalement qu'à une animalité et une humanité de l'homme, *comme si l'humanité n'était en fait que la possibilité d'attestation existentielle de structures existentielles, c'est-à-dire animales.*

Malgré toutes les précautions de Heidegger, plusieurs n'hésiteront pas à interpréter la pensée heideggérienne avec cette grille de lecture. Agamben, notamment, considère l'humanité comme une « suspension du rapport animal (vivant) au milieu ambiant » : dans l'angoisse ou l'ennui profond, l'homme est « un animal qui s'est éveillé *de* sa propre stupeur [*Benommenheit*] à sa propre stupeur [*Benommenheit*] »¹⁵⁹. À la défense de Agamben, il faut rappeler que l'être authentiquement lui-même dans la résolution devançante (*Entschlossenheit*) – l'être propre à soi résolument décidé –, n'est pas autre chose que l'être inauthentique (irrésolu) qui se laisse aller à vivre, mais n'est qu'une « saisie modifiée » de l'ouverture (*Erschlossenheit*) du *Dasein* : « L'existence *authentique* n'est pas quelque chose qui flotte au-dessus de la quotidienneté échéante : existentiellement, elle n'est qu'une saisie modifiée de celle-ci. » (SZ, 179). Comme le souligne Dastur : « c'est la différence de particule (*ent* au lieu de *er*) qui marque le passage de l'*état* d'ouverture à la *prise en charge* de celui-ci »¹⁶⁰ : un être s'ouvre *de* ses possibilités « nulles » à ses possibilités « propres ». La question de la totalité du *Dasein* s'avère ainsi n'être que le problème de la réconciliation de deux natures en l'homme, la délicate articulation de l'animalité et de l'humanité. Et c'est finalement Rorty qui aurait alors le mieux compris l'anthropologie philosophique heideggérienne :

« Afterwards, we are divided into inauthentic *Dasein*, which is still just a complexly behaving animal insofar as it hasn't yet realised that its Being is an issue for it, and authentic *Dasein*, made up of Thinkers and Poets who know that there is an open space surrounding present-day social practices. [...] In Heidegger's mind, the attitude of questioning which he thinks begins historical existence, and thus makes *Dasein* out of an animal, is associated with an ability to do what he calls "letting beings be". This, in turn, is associated with freedom. »¹⁶¹

¹⁵⁹ Agamben, *L'Ouvert. De l'homme et de l'animal*, 107.

¹⁶⁰ Dastur, *Heidegger et la question du temps*, 64.

¹⁶¹ Rorty, « Essays on Heidegger and Others » in *Philosophical papers*, 43.

Nonobstant le ton lapidaire de Rorty, c'est ainsi que sera le plus souvent comprise la thèse directrice des *Concepts fondamentaux de la métaphysique* selon laquelle l'animal est « pauvre en monde ». Si l'on suit les interprétations les plus courantes, la pauvreté en monde signifie que les animaux vivent dans « un contexte minimal de signification » ou dans un « réseau rudimentaire de signification » dans lequel ils sont trop entièrement englués (*benommen*) pour être capables de s'en déprendre¹⁶². L'accapement ou l'obnubilation (*Benommenheit*) – qui désigne l'essence de l'animal – tiendrait, selon Burgat, au fait que l'animal est « incapable de recul par rapport aux objets qui l'entourent » et qu'il est par conséquent incapable d'avoir « un rapport autre qu'utilitaire aux choses »¹⁶³. Même Derrida, qui n'est pas sans pressentir la mer de difficultés que cette thèse implique, s'engouffrera dans cette voie d'interprétation en ramenant continuellement la privation en monde de l'animal à la question de l'objectivité¹⁶⁴. Et il est loin d'être le seul, parmi les lecteurs les plus attentifs de Heidegger, à avoir interprété ainsi le sens de la pauvreté en monde de l'animal. McNeill, co-traducteur du cours de 1929-30, en viendra aussi à la conclusion que les animaux sont incapables de prendre une position libre et indépendante vis-à-vis de l'étant (« *to take up an independent stance* », « *to assume a free stance towards beings* »)¹⁶⁵. Gadamer semble également, à notre grande surprise, partager une telle thèse : « Il n'est désormais pas contestable que ce qui, par opposition, distingue l'homme de tout autre être vivant, c'est que son rapport au monde se caractérise par sa liberté à l'égard du monde ambiant [*Umweltfreiheit*]. »¹⁶⁶. Dans des termes plus proches de ceux de Scheler que de Heidegger, Gadamer dira que seul l'homme est capable de « s'élever au dessus de l'*Umwelt* » pour « s'élever au monde » parce que seul il peut rester « assez dégagé de ce qui venant du monde se présente pour pouvoir le poser devant soi tel qu'il est »¹⁶⁷.

Or, *poser le monde devant soi*, n'est-ce pas là l'activité du sujet traditionnel ? Si la différence entre l'homme et l'animal réside en ce que ce dernier ne peut « adopter une conduite libre » en « ménageant une distance » par rapport à son monde environnant, n'en revenons-nous pas au lieu traditionnel de la différence anthropologique ? L'homme serait,

¹⁶² White, *Time and Death: Heidegger's Analysis of Finitude*, 2n.

¹⁶³ Burgat, *Liberté et inquiétude de la vie animale*, 139 et 128. « Pour Heidegger, l'immersion dans le monde ambiant est trop entière, l'animal y est trop englué [...] pour qu'il puisse détacher les choses de leur utilité immédiate. »

¹⁶⁴ Derrida, *L'animal que donc je suis*, 218-219.

¹⁶⁵ McNeill, « *Life beyond the Organism: Animal Being in Heidegger's Freiburg Lectures* », 246 et 239.

¹⁶⁶ Gadamer, *Vérité et méthode*, 448[468-9].

¹⁶⁷ Gadamer, *Vérité et méthode*, 447[467]. Scheler affirmait également qu'« un tel être spirituel n'est plus assujéti au désir et à l'environnement, il est libéré de l'environnement [*Umweltfrei*], nous dirons qu'il est ouvert au monde [*weltoffen*], qu'il possède un monde ». (*La situation de l'homme dans le monde*, 54).

encore une fois, cet animal qui est capable de prendre un recul vis-à-vis du monde du sens et de considérer les choses hors de tout projet, tandis que les animaux se retrouveraient, encore une fois, privés du *logos*, au sens étroit de « raison », de rapport objectif à l'étant. On comprendrait alors très bien le sévère constat de Krell :

« Heidegger appeals to the animal's lack of *apophansis*, its lack of *logos*, as the secret of its benumbed behavior in an impoverished world. Not the foundational hermeneutical-as but the derivative apophantic-as comes to dominate – and undo – fundamental ontology. »¹⁶⁸.

Si c'est bien de la possibilité de connaître dont il s'agit de priver les bêtes (McNeill), du *logos* apophantique (Krell) et de la possibilité générale d'appréhender l'étant hors de tout projet (Derrida et Burgat), on comprend aisément que le discours de Heidegger ne soit « nulle part plus embarrassé que lorsqu'il s'agit de l'animal »¹⁶⁹. Ces interprétations expliquent en grande partie pourquoi l'analytique de la vie animale sera considérée comme un échec, voire comme « le plus splendide échec de Heidegger »¹⁷⁰ : il aurait échoué à la tâche d'effectuer un « renversement complet de notre conception de l'homme » (GA 29/30, [101]). L'homme ne serait véritablement humain que dans les rares moments d'angoisse et de profonde solitude où il ressent son existence mortelle comme un poids dont il a seul la charge. Capable de se déprendre du réseau de sens dans lequel il est quotidiennement englué, l'homme aurait la possibilité de prendre conscience de son être-accaparé, de son être *benommen*, pour se dégager de la significativité immédiatement impérative de l'étant et exister de manière libre, authentique et responsable. L'animal serait ainsi une espèce de *Dasein*, mais l'existence appauvrie qui serait la sienne consisterait en ce qu'il est prisonnier de ce désir non libre qui reste enchaîné à son « objet », soumis à ce qui l'excite et le stimule. Les animaux habiteraient simplement plus pauvrement que l'homme, car privés de cette « tenue en vis-à-vis », de ce « recul » disait Scheler, par lequel un *Umwelt* devient *Welt*, incapables d'accomplir cette neutralisation du monde ambiant et de se déprendre du réseau de significativités dans lequel ils sont englués¹⁷¹. On comprend mal, dans ce contexte, la

¹⁶⁸ Krell, 129. « Heidegger finds himself resorting the blatantly metaphysical and even ontotheological appeal to the “as-structure”, which here means the apophantic rather than the hermeneutic “as” and the discourse of *Vorhandenheit* more than anything else. » (Krell, 13).

¹⁶⁹ Derrida, *De L'esprit*, 71.

¹⁷⁰ Krell, *Daimon Life*, 8.

¹⁷¹ L'homme est seul apte à ce « détachement existentiel » : « L'animal, lui, n'a pas d'“objets” ; il vit seulement plongé exstatiqument dans son milieu, tel un escargot sa coquille, il apporte sa structure partout où il va. Il est donc incapable de recul spécial et de cette *substantification* qui d'un “milieu” fait un “monde”, tout comme il est inapte à transformer en objets les centres de résistance qui délimitent ses émotions et ses tendances. » (Scheler, *La situation de l'homme dans le monde*, 53).

prétention heideggérienne d'avoir accompli une « mise hors circuit de la définition traditionnelle et confirmée de l'homme » (SZ, 183), déconstruction qu'il réitère pourtant dans son cours de 1929-30 comme une « exigence » (GA 29/30, [101]).

CONCLUSION.

VERS LA PRIVATION EN MONDE DES ANIMAUX

On ne comprend bien un philosophe qu'à bien entendre ce qu'il entend démontrer, et en vérité échoue à démontrer, de la limite entre l'homme et l'animal.

Derrida, *L'animal que donc je suis*

Le problème central que représente les animaux pour l'ontologie heideggerienne est somme toute fort simple : si l'animal est essentiellement défini par le fait de se sentir toujours bien ou mal disposé vis-à-vis de ce qu'il perçoit, par le fait de se mouvoir dans un monde au sens de s'y orienter et de s'y comprendre en quelque chose, il est bien à la mesure du *Dasein*. Que le souci prenne chez lui la forme d'impulsions et de penchants ne change fondamentalement rien à l'essentielle transcendance de l'être-au-monde animal : il s'agit d'un être-hors-de-soi-déjà-dans-le-monde-auprès-de, d'un être-au-delà-de-soi-orienté-vers-quelque-chose. Cette intentionnalité animale tient à son essence d'être désirant, d'être dirigé vers quelque chose, à la recherche de quelque chose. Ce sur quoi l'animal s'oriente, ce dont il se préoccupe, peut l'accaparer à tel point qu'il paraisse complètement obnubilé (*benommen*) par cela, mais il n'en demeure pas moins un être fondamentalement *souci*, « un étant auquel nous devons attribuer (d'un point de vue formel) le mode d'être du *Dasein* » (GA 20, 242[223]). Et c'est alors que l'animal ne peut manquer de poser un problème à la pensée heideggerienne : qu'est-ce qui le distingue alors du *Dasein* humain qui se laisse lui aussi le plus souvent « aller à vivre » (SZ, 195), se laissant dicter ses possibilités par l'étant dont il se préoccupe ? Puisque nous sommes d'ordinaire « entièrement auprès de ce qui nous préoccupe » de telle sorte que « nous sommes *pris* par les choses, si ce n'est *perdus* en elles, souvent même *étourdis* [*benommen*] par elles » (GA 29/30, [158]), comme l'argumente par ailleurs Heidegger, ne faut-il pas en conclure que nous sommes nous-mêmes le plus souvent pauvres en monde, comme le soupçonne Derrida ? Si c'est le cas, il semble alors que l'abîme ontologique qui sépare les hommes et les animaux soit *ontiquement toujours-déjà franchi*.

Il ne fait aucun doute qu'au moment où il rédige *Être et temps*, Heidegger avait déjà prévu les difficultés qui découlent de la reconnaissance d'un être-au-monde animal, c'est bien pourquoi il thématise constamment l'animal *comme problème*. Bien qu'il prétende avoir laissé ce problème en suspens dans *Sein und Zeit*, on pouvait déjà remarquer que les axiomes fondamentaux qui mèneront à la privation en monde des animaux étaient déjà en place : comment croire que la question de l'animal a été laissée de côté comme « problème à part » dès lors que la sensibilité animale est nommée autrement et réduite à excitation (*Reiz*) et stimulation (*Rührung*) des sens (SZ, 242) ? Ou, plus généralement, dès lors que les animaux sont déjà nommés « simplement vivants » (SZ, 346), « rien de plus que vie » (SZ, 50) ? La méthodologie ou la « stratégie », si l'on ose dire, de cette analytique de la vie est simple : elle consistera à trouver des *équivalents fonctionnels* pour tout ce qui, concernant les animaux, a de près ou de loin à voir avec nous-mêmes¹⁷². Ainsi, à partir de 1927, l'animal n'est pas affecté, mais ses sens sont stimulés et excités (GA 29/30, [372]); l'animal réagit à des percepts, mais « n'a pas de perception [*keine Wahrnehmung*] » (GA 29/30, [376]); il ne se conduit pas, mais se comporte (GA 29/30, [347]); l'animal ne s'oriente pas¹⁷³; il ne se meut pas vers quelque chose, mais réagit en contrecoup (GA 29/30, [367])¹⁷⁴; il voit, mais ne regarde pas (GA 54, 158-9); il ne meurt pas, mais périt (SZ, 247; GA 29/30, [387]); il a des organes de préhension, mais pas de mains (GA 8, 18); il « ne mange pas, il avale sa nourriture » (GA 29/30, [310]), etc. C'est cette stratégie – qui fonctionnera à plein régime à partir du cours sur les *Concepts fondamentaux de la métaphysique* – qui permettra de creuser l'abîme entre une vie qui n'a qu'un sens biologique et une vie possédant une réelle portée biographique.

Sans même entrer dans le détail du cours de Fribourg, nous pouvons déjà voir que la méthode de l'analytique de la vie animale sera une réduction au biologique (*zoē*) de l'animal, une rature de tout ce qui a trait au biographique (*bios*) : « Ni la plante, ni l'animal, quoique déterminés comme *zoē*, n'ont aucun *bios*, aucune vie au sens d'une

¹⁷² Comme le remarque Greisch, l'excitation et la stimulation sont « des équivalents fonctionnels, au plan de l'animalité, de ce qu'est l'affection au plan existentiel » (*Ontologie et temporalité*, 336).

¹⁷³ « Il n'y a orientation que là où l'espace est ouvert en tant que tel. » (GA 29/30, [355]). « L'animal ne s'oriente pas dans le monde au moyen d'une perception des choses en tant qu'endroit où se trouve la nourriture, en tant que soleil, etc. Dira-t-on que ces choses sont perçues comme étant quelque chose d'autre ? Non, elles ne sont absolument pas perçues comme étant quelque chose, ni comme se trouvant être là. Il n'y a pas de perception, mais un comportement [*keine Vernehmen, sondern ein Benehmen*]. » (GA 29/30, [361]).

¹⁷⁴ C'est tout le sens de l'énigmatique « caractère éliminant » du comportement : il ne faut pas dire d'un animal qu'il se dirige vers la lumière, mais plutôt qu'il fuit l'ombre. Il n'y a jamais de recherche, de se mouvoir vers, mais toujours un « s'éloigner de... », un mouvement en contrecoup (GA 29/30, [364-367]).

biographie. » (GA 33, 123[127]). L'argumentaire du cours de 1929-30 – l'animal est pauvre en monde au sens où il en est *privé* (GA 29/30, [290]) – n'est intelligible que si nous considérons que, pour Heidegger, la vie animale n'est plus essentiellement distincte de la vie des végétaux : « la “vie”, c'est-à-dire *la manière d'être de l'animal et de la plante* » (GA 29/30, [281]). La distinction entre une vie végétative (nutrition, croissance et dépérissement) et une vie animale (qui perçoit, se sent, se meut et désire) est étrangère à l'ontologie heideggérienne de la vie telle qu'elle se déploie après *Être et temps*. En conséquence, même la critique derridienne ne va pas assez loin : non seulement Heidegger parle-t-il de l'animal au « singulier général » comme s'il n'y en avait qu'un¹⁷⁵, mais la thèse heideggérienne va bien plus loin que cela, car il ne saurait y avoir de différence *ontologiquement décisive* entre un animal et un végétal. Qu'il s'agisse de sapins, de carottes, de lézards ou de chimpanzés, tous ces étants seront dits « rien de plus que vie ». Et la vie, comme ne tardera pas à le découvrir le lecteur des *Concepts fondamentaux de la métaphysique*, c'est essentiellement *le biologique* : le « fonctionnement du cœur chez l'animal n'est pas un processus autre que le fait de prendre ou de voir » (GA 29/30, [349]). Les comportements des animaux ne seront plus pensés comme étant essentiellement différents de la croissance des végétaux et du fonctionnement des organes vitaux : « entendre, voir, prendre, chasser, s'enfuir, dévorer, digérer, etc. – bref tous les processus organiques » (GA 29/30, [349]). Sombrant dans la catégorie du simplement vivant, les animaux ne seront plus considérés comme des êtres doués de perception, des êtres affectés qui se meuvent en fonction d'une discrimination, mais des êtres qui ne font rien de plus que vivre¹⁷⁶.

Cette tierce catégorie ontologique – aussi étrange apparaisse-t-elle dans la conceptualité générale de l'ontologie fondamentale – nous la connaissons pour l'avoir déjà rencontré dans les lectures phénoménologiques de la philosophie aristotélicienne de la vie : il s'agit d'un mode d'être défini de manière essentiellement privative comme ce qui n'est à *proprement parler* rien de plus que vie, ce qui ne perçoit pas et ne se meut pas (le fameux *oū zēn monon* d'Aristote). Nous voyons alors toute la méprise qu'il y a à considérer que la conception heideggérienne de l'animalité dans le cours de 1929-30 trahit

¹⁷⁵ Derrida, *De l'esprit*, 71.

¹⁷⁶ Cette affirmation est sans doute aisée au terme d'une analyse de la vie animale principalement consacrée aux insectes qui tiendra délibérément à l'écart les animaux supérieurs en raison du fait que leurs comportements rappellent « trop » ceux des êtres humains (GA 29/30, [351]).

son appartenance à la tradition métaphysique : l'entreprise est précisément de montrer que l'animal ne se sent pas (GA 29/30, [270] et [397]), qu'il ne perçoit pas vraiment (GA 29/30, [361] et [276])¹⁷⁷, qu'il ne s'oriente pas (GA 29/30, [355] et [361]) et ne se meut pas dans le monde au moyen d'une discrimination. Ce que nous interprétons depuis Aristote comme constituant l'essence de l'animalité, c'est-à-dire le percevoir, le se sentir, le se mouvoir et même cette forme de désir irrationnel qu'est l'impulsion, se révèle, en définitive, être proprement humains. La sensibilité et la mobilité des animaux ne sont pas *essentiellement* différentes de ceux que nous retrouvons chez les végétaux : il s'agit d'une forme d'*excitabilité* des sens et d'une forme de mobilité *forcée*¹⁷⁸. La déconstruction heideggérienne de l'animalité est à ce point radicale qu'elle est, en réalité, une destruction de l'animalité en ce qu'elle *fait même disparaître l'idée d'une vie animale*.

L'abandon de la tripartition aristotélicienne des âmes (végétative, animale et rationnelle) au profit d'un dualisme entre l'existence et le simplement vivant permet assurément de régler le problème que posait les animaux dans le cadre de l'ontologie fondamentale, mais cela n'est possible qu'au prix d'une réduction de la vie animale à une vie végétative où ce qui définit traditionnellement l'animal est institué en propre de l'homme. Heidegger ira tellement loin dans cette voie qu'il en viendra à affirmer que le livre III du *De Anima* « traite précisément du vivant au sens de l'être humain » (GA 29/30, [452]). Or, c'est là où Aristote s'enquiert de la perception comme puissance d'unification des percepts (*synthesis*) et comme forme de discrimination (*krinein*) qui permet la mobilité propre aux animaux (*kinesis kata topon*). Cette tendance à établir en propres de l'homme des capacités qui sont des pouvoirs de la vie animale – paradigmatique de la pensée heideggérienne telle qu'elle se déploiera à partir des années trente – n'était pas complètement absente des travaux des années vingt. Dans son *Introduction à la recherche phénoménologique* de 1923-24, Heidegger affirmait que la perception et la faculté de se mouvoir grâce à un discernement sont des possibilités distinctives de l'être humain, cet

¹⁷⁷ Et, ce, autant au sens de *Wahrnehmung* et que de *Vernehmen* : « Au fond, l'animal n'a pas de perception [*Im grunde das Tier hat keine Wahrnehmung*]. » (GA 29/30, [376]). « Il n'y a pas de perception, mais un comportement [*kein Vernehmen, sondern ein Benehmen*]. » (GA 29/30, [361]).

¹⁷⁸ Comme nous l'avons vu, les deux modalités fondamentales du désir – poursuivre et fuir – sont ce qui permet de parler d'un réel se mouvoir puisque sans le désir, nul ne se meut sinon par contrainte. Or, Heidegger tentera précisément de nier aux animaux la possibilité de se-diriger-vers quoique ce soit en interprétant tout mouvement vers comme un s'éloigner de : « le morio ne se dirige vers la lumière, il fuit l'ombre » (GA 29/30, [365]). L'animal ne peut plus fuir *ou* poursuivre, il ne peut que fuir. Il n'y a donc plus chez l'animal d'être-hors-de-soi-dirigé-vers-quelque chose, mais seulement un être-pris-en-soi-même qui doit être excité et stimulé (GA 29/30, [371-73]).

être qui possède le langage (GA 17, 30) :

« Un être humain est cette sorte d'étant qui a le monde là, en rendant les choses accessibles en les différenciant (*krinein*), cette sorte d'étant qui est capable de *se mouvoir* (*kinesis kata topon*) en distinguant les choses des autres et en les articulant. » (GA 17, 20).

Et pourtant, en lecteur attentif d'Aristote, Heidegger ne pouvait ignorer qu'il dépouillait les animaux de ce qui les a toujours caractérisé en propre : la perception et la mobilité. Évidemment, il se débarrasse du coup de l'énorme problème que représentent les animaux puisque, comme nous espérons l'avoir montré, *ce n'est pas du tout en tant que vivants que les animaux posent un problème à l'ontologie heideggerienne, mais en tant qu'êtres qui perçoivent et se meuvent.*

Heidegger ne remettra jamais vraiment en doute cette conception de la vie animale privée de toute forme de discrimination et réduite à une forme de vie végétative. Au contraire, cette conception ira en se radicalisant. S'il a encore des scrupules en 1929-30 à comprendre la privation en monde des animaux comme un simple non-avoir (GA 29/30, [393]), il ne tardera pas à s'en débarrasser lorsqu'il regrettera d'avoir défini l'animal en terme de pauvreté en monde affirmant que celui-ci n'est pas pauvre en monde – même au sens d'en être privé – mais simplement sans monde (*Beiträge*, §154, 277). À terme, les animaux ne seront plus seulement réduits à la condition ontologique des plantes, mais seront classés, dans le Quadriparti, dans le même casier ontologique que la multitude des étants naturels inanimés, la Terre : « Le saut de l'animal qui vit à l'homme qui dit est aussi grand sinon encore plus grand que celui de la pierre sans vie à l'être vivant. » (GA 39, 75). À notre connaissance, il n'y a qu'un seul endroit où Heidegger remettra en question cette conception de la vie animale. Sans surprise, ce questionnement coïncide justement avec le bref retour d'Aristote dans le chemin de pensée de Heidegger. Dans son cours de l'été 1931, Heidegger revient sur le difficile problème que pose la perception animale dès lors qu'on la reconnaît comme un pouvoir de discrimination :

« L'animal a la possibilité de discerner et de discriminer quelque chose (*to kritikon*) : par exemple, épier la proie, la guetter, savoir s'y prendre, connaître les lieux où se tient la proie, se protéger contre les prédateurs. Chercher à prendre connaissance, cela qualifie donc en propre l'animal. Dans ce cas, l'animal est-il *meta logou* ? Tout de même pas, car cela vaut justement comme la définition spécifique de l'homme qui le différencie de l'animal : l'homme est *zōon logon ekhon*, cet animal qui dispose d'annonce [*Kundschaft*]. » (GA 33, 124[128])

Le dilemme n'a de sens que si nous entendons *logos* en son sens originel plutôt que de nous en tenir à la conception archi-connue selon laquelle *logos* signifie raison. Si nous faisons cela, alors « tout devient simple et net » : « l'animal peut bien avoir un certain mode de chercher à prendre connaissance et de percevoir, il n'en reste pas moins non raisonnable ». Ce faisant, dira Heidegger, nous ne retenons pas « le contenu antique et originaire du concept de *logos* » :

« *Logos* ne veut pas dire raison. Le problème aristotélicien ne prend sens que si le *logos* a une certaine parenté interne avec l'*aisthēsis*. Cette parenté réside en ceci que les deux, chercher à prendre connaissance, avoir connaissance, autant que la perception, découvrent de quelque façon quelque chose à quoi ils se rapportent, et l'ont, sans retrait. *Aisthēsis* tout comme *logos* se tiennent en connexion avec l'*alētheuein* (ce qui n'a tout d'abord rien à voir avec le connaître au sens d'une saisie et d'une visée théorique). » (GA 33, 126[130]).

Le problème que présente ici Heidegger est évidemment beaucoup plus le sien que celui d'Aristote. Si les animaux perçoivent réellement – si la perception animale est déjà une forme de discrimination (*krinein*) – alors les animaux ne vivent pas hors différence ontologique, « précisément la différence qui rend possible toute différenciation et tout être-différencié » (GA 29/30, [511]). Il faut prendre la mesure du caractère absolument primordial de la pré-compréhension de l'être pour Heidegger afin de donner sens à « l'énorme difficulté » que représente pour lui le fait que les animaux perçoivent (GA 27, 270[231]) : la différence ontologique est « la *plus ancienne différenciation*, plus ancienne qu'aucune autre, car lorsque nous différencions un étant d'un autre, cette plus ancienne différenciation a déjà eu lieu » (GA 33, 25[33])¹⁷⁹. Priver les animaux de raison ou de langage tout en leur laissant une forme de perception et de désir (même non libre et enchaîné à son objet), n'est pas suffisant pour les tenir hors différence ontologique. Simplement non rationnels et non langagiers, les animaux vivraient néanmoins dans l'éclaircie de l'Être. On comprend alors mieux le problème que représente l'humanisme pour la pensée heideggérienne : en privant simplement les animaux de *logos*, la tradition pense trop pauvrement l'essence de l'homme parce qu'il laisse aux animaux une sphère de déploiement dans l'Ouvert. Si Heidegger ne tardera pas à régler ce problème de fond en refusant aux animaux toute forme de perception et de discrimination, il n'en demeure pas moins que c'est lui qui a rendu possible de réanimer le questionnement :

¹⁷⁹ La différence ontologique « ne doit pas seulement avoir lieu en permanence : elle doit *déjà* avoir eu lieu si nous voulons faire l'expérience de l'étant dans son être tel ou tel » (GA 29/30, [513]).

« Il faut tout d'abord nous en tenir à ce qu'Aristote met en lumière comme des états de faits : justement que l'animal est *aisthetikon, kritikon* – sur le mode du discriminer. [...]. Alors la chose même exige assurément que nous ne refusions pas sans plus le *logos* à l'animal – ou plus exactement que nous laissons la question pendante. Et telle est justement la position d'Aristote, qui dit sans équivoque dans *De Anima* III, 9, 432 a 30 : “Personne n'aimerait, à propos de la capacité de percevoir, décider à la légère si c'est une faculté où n'a lieu aucune prise connaissance, ou bien une faculté d'avoir connaissance”. Cette prudence dans le questionnement doit encore aujourd'hui nous rester exemplaire, abstraction faite de la question plus large, celle de savoir où se trace à limite essentielle entre l'animal et l'homme. » (GA 33, 126[129-130])

Cette « prudence dans le questionnement » à laquelle Heidegger nous appelait encore en 1931, il n'y sera pas lui-même resté fidèle lorsqu'il regrettera d'avoir utilisé l'expression « *Dasein* humain », considérant celle-ci égarante puisqu'elle laisse penser qu'il pourrait y avoir quelque chose comme un *Dasein* animal ou végétal (*Beiträge*, §176, 300). Qu'il n'y ait pas de *Dasein* végétal, cela se comprend si l'ouverture au monde n'advient qu'avec l'apparition de la perception (*aisthēsis*) comme puissance de découverte (*alētheuein*) de l'étant et comme pouvoir de discriminer (*krinein*) qui permet le se mouvoir (*kinein*) dont est dépourvu le « simplement vivant ». Mais, qu'il y avait bien quelque chose comme un *Dasein* animal – et, ce, aux yeux de Heidegger alors qu'il élaborait ce qui n'allait pas tarder à devenir les existentiels de *Sein und Zeit* – voilà ce que nous espérons avoir montré ici. Ce n'est pas simplement par coquetterie ou par amour des sentences obscures que Heidegger refusait d'utiliser le terme « homme » pour désigner le *Dasein*, mais bien parce que « *Dasein* » ne désignait *pas simplement le mode d'être de l'homme* : « L'être-possibilité des animaux a de lui-même atteint ce mode d'être : avoir perception de ce qui constitue son bien-être et son être-mal, être-orienté vers cela et l'indiquer à autrui. » (GA 18, 46). Le fait que Heidegger en viendra à affirmer que les animaux ne perçoivent pas vraiment, qu'ils n'ont pas de monde et que les sons qu'ils émettent sont des bruits insignifiants¹⁸⁰, n'est pas une raison pour ignorer ce que la publication des travaux du jeune Heidegger nous permet maintenant d'établir avec certitude : les animaux ont bien eu, pour un temps, le mode d'être du *Dasein*.

¹⁸⁰ À l'extrême opposé de ce qu'il enseignait en 1924, Heidegger dira que « les sons inarticulés qu'émettent les animaux [...] sont de simples *psophoi*, des bruits. Ce sont des phonations vocales (*phonē*) auxquelles manque quelque chose, à savoir la signification. » (GA 29/30, [443]).

BIBLIOGRAPHIE

LISTE DES ŒUVRES CITÉES DE MARTIN HEIDEGGER

[GA signifie *Gesamtausgabe*, Klostermann, Frankfurt am Main]

- Heidegger, M., *Zur Bestimmung der Philosophie* [1919], GA 56/57, 1987.
- Heidegger, M., *Grundprobleme der Phänomenologie* [1919/20], GA 58, 1992.
- Heidegger, M., *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles* [1921-22], GA 61, 1985.
- Heidegger, M., *Phänomenologische Übungen für Anfänger im Anschluss an Aristoteles, De Anima* [SS 1921] et *Übungen über Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Nikomachische Ethik VI; De Anima; Metaphysik VII)* [WS 1922-23] in *Heidegger-Jahrbuch 3*, Freiburg/München, Karl Alber, 2007.
- Heidegger, M., *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)* [Rapport Natorp 1922], in *Dilthey-Jahrbuch 6*, 1989 (tr. fr. J.-F. Courtine, *Interprétations phénoménologiques d'Aristote (Tableau de la situation herméneutique)*, TER bilingue, Mauvezin, 1992).
- Heidegger, M., *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)* [1923], GA 63, 1988.
- Heidegger, M., *Einführung in die phänomenologische Forschung* [1923-24], GA 17, 1994.
- Heidegger, M., *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* [1924], GA 18, 2002.
- Heidegger, M., *Platon: Sophistes* [1924-25], GA 19, 1992 (tr. J. F. Courtine, P. David, D. Pradelle, P. Quesne, *Platon : le Sophiste*, Paris, Gallimard, 2001).
- Heidegger, M., *Wilhelm Diltheys Forschungsarbeit (1925)*, in *Dilthey-Jahrbuch*, 8, 1992, 143-180 [GA 80] (tr. *Conférences de Cassel*, tr. J.-C. Gens, éd. bilingue, Paris, Vrin, 2003).
- Heidegger, M., *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* [1925], GA 20, 1994 (tr. A. Boutot, *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*, Paris, Gallimard, 2006).
- Heidegger, M., *Logik: Die Frage nach der Wahrheit* [1926], GA 21, 1995 (tr. angl. Thomas Sheehan, *Logik. The Question of Truth*, Bloomington, Indiana University Press, 2010).
- Heidegger, M., *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie* [1926], GA 22, 1993 (tr. A. Boutot, *Les concepts fondamentaux de la philosophie antique*, Paris, Gallimard, 2003).
- Heidegger, M., *Sein und Zeit*, GA 2, Niemeyer, Tübingen, 1963 (tr. E. Martineau, *Être et temps*, Paris, Authentica hors commerce, 1985).
- Heidegger, M., *Die Grundprobleme der Phänomenologie* [1927], GA 24, 1975 (tr. J.-F. Courtine, *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, Paris, Gallimard, 1985).

- Heidegger, M., *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* [1928], GA 26, 1978.
- Heidegger, M., *Kant et le problème de la métaphysique* [1929], tr. A. de Waelhens et W. Biemel, Paris, Gallimard, 1953.
- Heidegger, M., *Die Grundbegriffe der Metaphysik, Welt-Endlichkeit-Einsamkeit* [1929-30], GA 29/30, 1983 (tr. D. Panis, *Les concepts fondamentaux de la métaphysique, Monde-finitude-solitude*, Paris, Gallimard, 1992).
- Heidegger, M., *Aristoteles, Metaphysik Θ 1-3: Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft* [1931], GA 33, 1981 (tr. B. Stevens et P. Vandavelde, *Aristote, Métaphysique Θ 1-3. De l'essence et de la réalité de la force*, Paris, Gallimard, 1991).
- Heidegger, M., *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet* [1932], GA 34, 1988 (tr. A. Boutot, *De l'essence de la vérité. Approche de l'« allégorie de la caverne » et du Théétète de Platon*, Paris, Gallimard, 2001).
- Heidegger, M., *Hölderlins Hymnen 'Germanien' und 'Der Rhein'* [1934-35], GA 39, 1980 (tr. F. Fédier, *Les Hymnes de Hölderlin : "La Germanie" et "Le Rhin"*, Paris, Gallimard, 1988).
- Heidegger, M., *Einführung in die Metaphysik* [1935], GA 40, 1983 (tr. G. Kahn, *Introduction à la métaphysique*, Paris, PUF, 1958 [repris par Gallimard, 1967]).
- Heidegger, M., *Die Frage nach dem Ding* [1935-36], GA 41, 1984 (tr. J. Reboul et J. Taminiaux, *Qu'est-ce qu'une chose ?*, Paris, Gallimard, Tel, 1988).
- Heidegger, M., *Vom Ereignis. Beiträge zur Philosophie* [1936-38], GA 69, 1989.
- Heidegger, M., *Parmenides* [1942-43], GA 54, 1982 (tr. Parmenides, tr. A. Schuwer et R. Rojcewicz, Bloomington, Indiana University Press, 1992).
- Heidegger, M., « *Wozu Dichter ?* » [1946], *Holzwege*, GA 5, 1980 (tr. W. Brokmeier, « Pourquoi des poètes » dans *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard, 1962).
- Heidegger, M., *Brief über den "Humanismus"* [1946], *Wegmarken*, GA 9 (tr. R. Munier, *Lettre sur l'humanisme* dans *Questions III*, Paris, Gallimard, 1990).
- Heidegger, M., *Zollikoner Seminare* [1959-1969], GA 89, 1987 (tr. F. Mayr and R., Askay, *Zollikon seminars*, Evanston, Northwestern University Press, 2001).
- Heidegger, M., « Séminaire du Thor » [1968] dans *Question IV*, Paris, Gallimard, 1990.

AUTRES OUVRAGES CITÉS

- Agamben, G., *L'ouvert. De l'homme et de l'animal*, tr. J. Gayraud, Paris, Payot & Rivages, 2002.
- Aristote, *De l'âme*, tr. J. Tricot, Paris, Vrin, 1972.
- Aristote, *Parties des animaux*, tr. P. Louis, Paris, Les Belles Lettres, 1956.

- Aristote, *Histoire des animaux* (2 vol.), tr. J. Tricot, Paris, Vrin, 1957.
- Aristote, *Mouvement des animaux*, tr. P. Louis, Paris, Les Belles Lettres, 1973.
- Aristote, *Métaphysique* (2 vol.), tr. J. Tricot, Paris, Vrin, 1966.
- Aristote, *Éthique à Nicomaque*, tr. Tricot [1972], Paris, Vrin, 1990.
- Arrien S.-J., « Vie et histoire (Heidegger 1919-1923) », *Philosophie* n°69, 2001, Paris, Minuit.
- Aubry, G., *L'excellence de la vie : sur l'Éthique à Nicomaque et l'Éthique à Eudème d'Aristote*, Paris, Vrin, 2002.
- Auriol, I., « Situation de l'animal et statut de l'animalité », *Études heideggériennes*, vol. 17, 2001.
- Bailey, C., « La vie végétative des animaux. La destruction heideggérienne de l'animalité », *PhaenEx*, 2, n°2, 2007, 81-123.
- Barbaras, R., *Vie et intentionnalité*, Paris, Vrin, 2003.
- Barbaras, R., « Pulsion et perception », *Alter* n°9 ["La pulsion"], 2001, 281-317.
- Bermes, C., « Monde et monde vécu dans la philosophie du XIXème siècle et dans la philosophie husserlienne », *Études phénoménologiques*, n°37-38, 2003.
- Buckley, p., « Authenticité chez Husserl et Heidegger », *Philosophiques*, vol. XX, no 2, 1993.
- Burgat, F., *Liberté et inquiétude de la vie animale*, Paris, Kimé, 2006.
- Caron, M., *Heidegger – Pensée de l'être et origine de la subjectivité*, Paris, Éd. du Cerf, 2005.
- Ciocan, C., « La vie et la corporalité dans *Être et temps* de Martin Heidegger. Première partie : Le problème de la vie. Ontologie fondamentale et biologie », *Studia Phaenomenologica*, vol 1, 2001.
- Ciocan, C., « Sur le concept de pulsion (*Trieb*) chez Heidegger », dans *Essays in Celebration of the Founding of the Organization of Phenomenological Organizations*, publication en ligne : www.o-p-o.net, 2003.
- Dastur, F., « Pour une zoologie « privative » ou comment ne pas parler de l'animal ? » *Alter*, n°3 ["L'animal"], 1995, 281-317.
- Dastur, F., *Heidegger et la question anthropologique*, Louvain-Paris, Éditions Peeters, 2003.
- Derrida, J., *De l'esprit. Heidegger et la question*, Paris, Galilée, 1987.
- Derrida, J., « L'animal que donc je suis », in M.-L. Mallet (éd), *L'animal autobiographique*, Paris, Galilée, 1999.
- Derrida, J., *L'animal que donc je suis*, Paris, Galilée, 2006.
- Derrida, J., « Il faut bien manger ou le calcul du sujet » in *Points de suspension. Entretiens*, Paris, Galilée, 1992.
- Derrida, J., « Les fins de l'homme », in *Marges – de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972.
- Dubois, C., *Heidegger. Introduction à une lecture*, Paris, Le Seuil, 2000.

- Fichte, J. G., *Oeuvres choisies de philosophie première* (OCP), tr. A. Philonenko, Paris, Vrin, 1982.
- Fontenay, E. de, *Le silence des bêtes. La philosophie à l'épreuve de l'animalité*, Paris, Fayard, 1999.
- Franck, D., « L'être et le vivant », *Philosophie*, n°16, Paris, Minuit, 1987.
- Gadamer, H.-G., « Le langage et la métaphysique » [1968] in *Les chemins de Heidegger*, tr. J. Grondin, Paris, Vrin, 2002.
- Gadamer, H.-G., *Langage et vérité*, tr. J.-C. Gens, Paris, Gallimard, 1995.
- Gadamer, H.-G., *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique* [1973], tr., P. Fruchon, J. Grondin, et G. Merlio, Paris, Seuil, 1996.
- Glendinning, S., « Heidegger and the Question of Animality », *International Journal of Philosophical Studies*, n°4(1), 1996, pp. 67-86.
- Greisch, J., *Ontologie et temporalité*, Paris, PUF., 1994.
- Greisch, J., « L'héritage herméneutique de Wilhelm Dilthey », in G. Florival (éd.) *Figures de la Rationalité. Études d'anthropologie philosophique*, Paris, Vrin, 1991.
- Grondin, J., « Le passage de l'herméneutique de Heidegger à celle de Gadamer », in P. Capelle *et al.*, *Le souci du passage*. Paris, Cerf, 2004.
- Haar, M., « Dasein et animalité » in *Le Chant de la terre*, Paris, L'Herne, 1987.
- Haar, M., *Heidegger et l'essence de l'homme*, Grenoble, J. Millon, 1990.
- Harrington, A., *Reenchanted Science : Holism in German Culture from Wilhelm II to Hitler*, Princeton, Princeton University Press, 1996.
- Hegel, G. W. F., *Phénoménologie de l'Esprit*, trad. J. Hyppolite, Paris, Aubier, 1964.
- Hegel, G. W. F., *La raison dans l'histoire*, tr. K. Papaioannou, UGE, « 10/18 », 1965.
- Houillon, V., « Pauvrement habite l'animal... », *Alter*, n°3 ["L'animal"], 1995, 115-150.
- Husserl, E., *Crise des sciences européennes*, tr. G. Granel, Paris, Gallimard, 1976.
- Husserl, E., *Méditations cartésiennes*, tr. E. Levinas, Paris, Vrin, 1966.
- Husserl, E., *Idées directrices pour une phénoménologie* [Tome II], tr. E. Escoubas, Paris, PUF, 1982.
- Husserl, E., *Zür Phänomenologie der Intersubjektivität* [Tome III : 1929-1935] in *Husserliana XV*, Den Haag, M. Nijhoff.
- Husserl, E., « Phénoménologie statique et génétique. Le monde familier et la compréhension de l'étranger. La compréhension des bêtes. » [1933] dans *Alter*, n°3 ["L'animal"], 1995.
- Husserl, E., « Le monde et nous. Le monde environnant des hommes et des bêtes » [1934], dans *Alter*, n°3 ["L'animal"], 1995.
- Inwood, M., *A Heidegger Dictionary*, Blackwell, Oxford, 1999.

- Jollivet, S., « Heidegger lecteur d'Aristote. Du mouvement à la facticité chez le jeune Heidegger (1919-1924) », *Studia Phaenomenologica*, vol. IV, n. 3/4, 2004, pp. 99-126.
- Kant, E., « Lettre à M. Herz du 26 mai 1789 » dans *Œuvres philosophiques* [Tome II], Paris, Gallimard, la Pléiade, pp. 840-841.
- Krell, D. F., *Daimon Life: Heidegger and Life-Philosophy*, Bloomington, Indiana University Press, 1992.
- Labarrière, J.-L., *Langage, vie politique et mouvement des animaux*, Études aristotéliennes, Paris, Vrin, 2004.
- Labarrière, J.-L., « De la *phronesis* animale », in D. Devereux et P. Pellegrin (éd.), *Biologie, logique et métaphysique chez Aristote*, Paris, CNRS, 1990, pp. 405-428.
- Labarrière, J.-L., « Imagination humaine et animale chez Aristote », *Phronesis*, 29, 1984.
- Labarrière, J.-L., « Raison humaine et intelligence animale », *Terrain*, n°34, 2000.
- Marrati-Guénoun, P., *La genèse et la trace : Derrida lecteur de Husserl et Heidegger*, Dordrecht, Kluwer, 1998.
- McNeill, W., *Heidegger : Visions. Of Animals, Others and the Divine*, Research Publication Series, Center for Research in Philosophy and Literature, University of Warwick, 1993.
- McNeill, W., « Life beyond the Organism : Animal Being in Heidegger's Freiburg Lectures », in H. P. Steeves (ed.), *Animal Others: On ethics, Ontology and Animal life*, SUNY, 1999, 197-248.
- McNeill, W., *The Glance of the eye. Heidegger, Aristotle and the Ends of Theory*, SUNY, 1999.
- McNeill, W., *The Time of Life. Heidegger and Ethos*, SUNY, 2006.
- Merleau-Ponty, M., *La Nature (Notes de cours du Collège de France 1957-1958)*, Paris, Seuil, 1995.
- Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945.
- Merleau-Ponty, M., *Structure du comportement*, Paris, PUF, 1942.
- Proust, J., *Les animaux pensent-ils ?*, Paris, Bayard, 2003.
- Quesne, P., *Les recherches philosophiques du jeune Heidegger*, Dordrecht, Kluwer, 2003.
- Richir, M., « L'animalité selon Heidegger » dans *Phénomènes, temps et êtres : Ontologie et phénoménologie. Tome 2*, Grenoble, J. Millon, 1988.
- Rilke, R. M., *Élégies de Duino*, tr. Lefèbvre et Regnault, Paris, Gallimard, 1994.
- Romano, C., « Le monde animal : Heidegger et von Uexküll » in S. Jollivet et C. Romano (éd.), *Heidegger en dialogue 1912-1930. Rencontres, affinités, confrontations*, Paris, Vrin, 2009.
- Rorty, R., *Essays on Heidegger and Others: Philosophical Papers II*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.
- Sheehan, T., « *Hermeneia* and *Apophansis*: The early Heidegger on Aristotle » in F. Volpi, *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*, Dordrecht, Kluwer, 1988, 67-80.

- Scheler, M., *La situation de l'homme dans le monde*, tr. M. Dupuy, Paris, Aubier Montaigne, 1951.
- Schopenhauer, A., *Le monde comme volonté et représentation*, tr. A. Burdeau, Paris, PUF, 1966.
- Sommer, C., *Heidegger, Aristote, Luther. Les sources aristotéliennes et néo-testamentaires de Être et temps*, Paris, PUF, « Épiméthée », 2005.
- Strauss, E., *Du sens des sens*, tr. G. Thinès et J.-P. Legrand, Grenoble, J. Million, 1989.
- Taminiaux, J., *Lectures de l'ontologie fondamentale : essais sur Heidegger*, Grenoble, J. Millon, 1995.
- Toulemont, R., *De l'essence de la société selon Husserl*, Paris, PUF, 1962.
- Tyler, T., « If Horses had Hands... », *Society and Animals*, 11, n°3, 2003.
- Uexküll, J. von, *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen* suivi de *Bedeutungslehre*, Hambourg, Rowohlt Verlag, 1956 (tr. P. Muller, *Mondes animaux et mondes humains* suivi de *Théorie de la signification*, Paris, Denoël, 1965).
- Uexküll, J. von, *Umwelt and Innenwelt der Tiere*, Berlin, Springer, 1909.
- Uexküll J. von., « *Die neue Umweltlehre: Ein Bindeglied zwischen Natur- und Kulturwissenschaften* » (tr. angl. « *The New Concept of Umwelt: A Link between Science and the Humanities* », *Semiotica*, 134, 2001, 111-123).
- Uexküll, J. von, *Theoretische Biologie*, Berlin, Springer, 1928.
- Vaysse, J-M., « Vie et monde chez Heidegger » in *Vie, monde, individuation*, Hildesheim-Zürich-New York, Georg Olms, 2003.
- Vaysse, J. M., « Dynamique et subjectivité selon Fichte : effort, pulsion, aspiration » dans *Revue germanique internationale*, 2002, n° 18 [« *Trieb* » : tendance, instinct, pulsion], 149-160.
- Volpi, F., « Le *Dasein* comme *praxis* » in *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*, Dordrecht, Kluwer, 1988.
- White, C. J., *Time and Death: Heidegger's Analysis of Finitude*, Burlington, Ashgate, 2005.

