

AFFECTION, COMPRÉHENSION ET LANGAGE : L'ÊTRE-AU-MONDE ANIMAL DANS LES INTERPRÉTATIONS PHÉNOMÉNOLOGIQUES D'ARISTOTE DU JEUNE HEIDEGGER¹

Christiane Bailey

1. Introduction

Nous sommes tellement habitués, dans les études heidegériennes², à faire l'équivalence entre *Dasein* et être humain 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 »³. Cette habitude est si fortement ancrée que certains traducteurs rendent tout simplement « *Dasein* » par « existence humaine »⁴. Pourtant, les structures existentielles ratissent si large

¹ Cet article est issu de communications présentées notamment au *Heidegger Circle* (2011), à la *Société canadienne de philosophie continentale* (2012) et à la *Society for Phenomenology and Existential Philosophy* (2012). Je remercie les participant(e)s de ces colloques de leurs commentaires et particulièrement Vincent Duhamel, Iain Macdonald, Jean Grondin et Bettina Bergo pour leur précieux appui lors de la rédaction de mon mémoire de maîtrise « *À la mesure du Dasein. La genèse des existentiels chez le jeune Heidegger (1919–1926)* », dont je résume ici certaines conclusions.

² La référence aux œuvres de Heidegger se fait à l'aide d'un sigle (correspondant au tome de l'édition des œuvres complètes [GA] ou à l'abrégié du titre) suivi du numéro de page de l'original et de la traduction française entre crochets, lorsque disponible. Une exception est faite pour la traduction hors commerce de *Sein und Zeit* [SZ] de Martineau puisque la page de la traduction varie selon les versions électroniques.

³ Derrida 1972: 15.

⁴ 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: xi).

qu'il est difficile de comprendre comment les animaux pourraient en être privés : comment penser qu'ils ne sont pas eux aussi fondamentalement définis par l'affection (*Befindlichkeit*), par le fait de s'orienter compréhensivement dans un monde signifiant (*Verstehen*) et par la structure de l'être-avec (*Mitsein*) ?

S'il ne fait aucun doute que Heidegger en viendra à penser les animaux comme des êtres « seulement vivants » (*Nur-lebenden*), des étants privés de monde qui ne font, comme les végétaux, rien de plus que vivre, cela est un revirement dans la pensée heideggérienne. 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 :

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 manière qu'un monde est également là pour elle [*Alles Leben aber ist so da, daß für es eine Welt mit da ist*]. (WDF: 162 [179]).

Si les lecteurs de Heidegger sont aujourd'hui étonnés d'apprendre qu'il reconnaissait une forme d'être-au-monde aux animaux, il est probable que les auditeurs familiers de ses cours à l'époque ont été davantage surpris de lire, dans *Être et temps*, que les animaux ne sont pas à la mesure du *Dasein* puisqu'il les avait jusque-là fréquemment présentés comme des êtres qui ont un monde et existent à la manière du *Dasein*. D'ailleurs, un énigmatique passage de *Sein und Zeit* en porte encore la trace : « 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).

À la lueur des cours qu'il donnait au début des années vingt, la reconnaissance d'un être-au-monde aux animaux n'a rien de

métaphorique ou de surprenant. La nécessité de cette reconnaissance provient du terreau aristotélicien dans lequel ont pris naissance les structures existentielles du *Dasein*. Cet article détaille la genèse des structures fondamentales de l'être-au-monde que sont l'affection (*Befindlichkeit*), la compréhension (*Verstehen*) et l'être-avec (*Mitsein*) par le langage ou le parler (*Rede*) dans les travaux qui précèdent *Être et temps* (1919–1926), pour montrer que ces structures n'étaient pas encore considérées comme exclusivement humaines, mais qu'elles sont chacune retracées, par Heidegger lui-même, dans la vie des animaux.

C'est principalement au fil d'une relecture phénoménologique de l'ontologie de la vie d'Aristote que Heidegger 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]) – étudie l'âme (*psychē*) comme principe des êtres vivants et traite en majeure partie des facultés sensibles, désirantes, cognitives et motrices grâce auxquelles les animaux s'orientent dans le monde. L'âme y est essentiellement définie par la perception sensible (*aisthēsis*) et l'aptitude à s'orienter ou se mouvoir (*kinein*) dans le monde grâce à un discernement (*krinein*)⁵. Ces déterminations essentielles de la vie animale serviront de tremplin aux interprétations phénoménologiques d'Aristote esquissées dans le Rapport Natorp : définir la vie facticielle en termes de *mienneté* et de *mobilité*, c'est reprendre en un autre langage la définition aristotélicienne des animaux par le *se sentir* et le *se mouvoir*.

Enracinant les structures existentielles dans les déterminations fondamentales de l'âme animale définies par Aristote (*aisthēsis*, *pathos*, *krinein*, *kinein*, *orexis*, *phantasia*, *mneme*, *phonē* et même

⁵ « La *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 s'orienter-dans-le-monde [*das Mit-der-Welt-Umgehen*] » (GA 18: 44).

une certaine forme de *phronesis*), Heidegger reconnaît à maintes reprises que ces structures définissent la vie animale en tant que telle. Loin d'être considérés comme « simplement vivants » à l'instar des végétaux comme ils le seront dans *Être et temps*, les animaux y sont essentiellement définis par le fait d'être affectés par les choses du monde qu'ils perçoivent, de se sentir agréablement ou désagréablement disposés dans le monde, de se mouvoir de manière préoccupée et circonspecte dans un monde dans lequel ils s'y comprennent toujours en un certain sens et qu'ils partagent avec d'autres.

Comme nous le verrons, c'est sur la base d'une interprétation phénoménologique de ces possibilités qui définissent l'essence de la vie animale qu'ont été forgées ce qui deviendront les structures existentielles fondamentales – affection (*Befindlichkeit*), compréhension (*Verstehen*) et être-avec (*Mitsein*) par le langage ou le parler (*Rede*).

2. Premier existentiel. La *Befindlichkeit* comme disposition affective

La première structure existentielle – la *Befindlichkeit* (SZ: §29) – traduit le grec « *diathesis* » (disposition) et provient de l'analyse aristotélicienne du concept de passion (*pathos*)⁶. La *Befindlichkeit* désigne ce phénomène fondamental bien connu : avoir faim ou être repu, avoir chaud ou froid, se sentir bien ou mal, triste ou enjoué. Ces états passagers qui se modifient constamment sont des

⁶ « *Pathos* » désigne une modification (*alloiōsis*), un devenir-différent du vivant au sens où les affects modifient *la manière* dont les animaux sont disposés dans le monde. « Les *pathe* sont ce genre de choses qui [...] visent l'être propre des êtres vivants comme être-au-monde. Les *pathe* sont des modes de l'être-pris [*Mitgenommenwerden*] de l'être-au-monde : c'est à travers les *pathe* que sont essentiellement déterminées les possibilités de s'orienter [*Sichorientieren*] dans le monde. » (GA 18: 242). 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). Sur la doctrine aristotélicienne du *pathos*, voir GA 18: §§14–20 et GA 17: 29–32.

manières de *se sentir être*, des manières de savoir de quoi il en retourne avec soi-même. Dans son cours de l'été 1924 consacré aux *Concepts fondamentaux de la philosophie aristotélicienne*, Heidegger explique que la *Befindlichkeit* n'a originellement rien d'une structure exclusivement humaine puisqu'elle appartient à tout être vivant doué d'*aisthēsis*, à toute vie caractérisée par le *sentir* :

Les *pathe*, 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)

Que l'on ait rarement souligné que la première structure existentielle n'est pas un nouveau « propre de l'homme », mais définit au contraire la vie animale est d'autant plus étonnant que Heidegger l'affirme clairement dans un cours très connu de l'hiver 1924-25 sur *Le Sophiste* de Platon :

Le fait de se-trouver-affecté, « la disposition-affective » [*Befindlichkeit*], autrement dit l'*hēdonē* [le plaisir], 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])

De manière embêtante, Heidegger affirme ici que l'affection est une dimension constitutive pour *tout* être vivant, mais ce n'est tout à fait pas le cas : la *Befindlichkeit* n'est pas le fait de *tous* les vivants, mais seulement le lot des vivants doués de perception sensible (*aisthēsis*). Donc, seulement des animaux et non pas des végétaux⁷. Comme le soutient Aristote, les plantes sont aussi en

⁷ Bien qu'elles aient une forme de passivité, « les plantes n'ont pas d'*aisthēsis* » (GA 18: 237) et n'ont pas d'intentionnalité : « Les plantes ont un *paskein*, mais pas de *dekhesthai*. L'intentionnalité est un *dekhesthai* » (UPIA: 29).

vie, mais la forme de vie propre aux végétaux (nutrition, croissance et reproduction) ne définit pas adéquatement l'essence de l'âme : « L'animé semble différer de l'inanimé surtout par deux choses, par le mouvement et par le sentir » (DA: 403b 25–27). C'est pourquoi lorsqu'il parle des vivants (*zōia*), Aristote fait toujours en premier lieu référence aux animaux (en incluant évidemment les humains), tandis que lorsqu'il veut désigner les plantes (*phuta*), il les nomme tout simplement « vivants » (*zōnta*) ou « seulement vivants » (*oū 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 [*oū zēn monon*]. (DA: 413b 1–4).

Les *zōia*, sous la plume d'Aristote, ne sont donc pas les vivants, mais bien *les animaux*. C'est le fait qu'ils perçoivent ou sentent qui les rend exemplairement vivants alors que les êtres vivants privés d'*aisthēsis* seront dits vivants en un sens moindre⁸. En ce sens, « *zōion* » désigne non pas tout être vivant, mais le vivant qui perçoit (sent, goûte, touche, voit et entend). 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 « végétier » [*das Nur-dahin-leben*, « *Vegetieren* »] – vis-à-vis du *zōon* – de l'être vivant au sens de l'animal –, c'est le fait que

⁸ « 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 2005: 6). Voir aussi à ce sujet Labarrière 2000.

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 dépourvus de perception sensible*. Or, comme nous le savons, cette expression sera utilisée dans *Être et temps* pour désigner *tous les vivants à l'exception des humains*. 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 autrement qu'humains perçoivent et se sentent aussi. Mais nous n'en sommes pas encore là. Jusqu'à *Être et temps*, Heidegger admet que les animaux sont capables de percevoir, de se sentir, de s'orienter 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.

Ouvert au monde par la perception sensible, un animal est également ouvert à lui-même puisque 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 perçoit. Dans le sentir, 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])

Suivant Aristote, Heidegger dira que « là où il y a perception de quelque chose, orientation au sein d'un monde, là il y a *psychē te kai hēdonē*, 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 [204–205]). Heidegger associe immédiatement

l'affection sensible au désir parce que ce sont des puissances cooriginaires : « Là où il y a douleur et plaisir, il y a nécessairement appétit. » (DA: 413b 23).

Comme plusieurs l'ont souligné, Heidegger traduit *orexis* par *Sorge*⁹. Cette traduction n'est intelligible que si les animaux sont compris comme des êtres doués d'une forme d'intentionnalité. Heidegger soutient en effet que 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 « *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 le fait de tout être désirant, de tout être orienté vers quelque chose¹⁰.

Heidegger affirme que l'intentionnalité ou l'être-dirigé-vers constitue l'essence de l'être vivant (GA 19: 424 [401]) parce qu'il pense, à la suite d'Aristote, le vivant comme un *être désirant*, c'est-à-dire comme un être au-devant-de-soi tendu vers, attiré par ou pris par l'objet de son désir¹¹. C'est cette nature désirante qui

9 « 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. » (McNeill 1999a: 2)

¹⁰ Macquarrie et Robinson notent que la signification littérale du terme grec *orexis* signifie « *to reach out for* ». Le lien étroit entre l'intentionnalité et le désir est explicitement souligné par Heidegger : « 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)

¹¹ Voilà l'idée fondamentale d'Aristote qui a guidé, dès le début des années vingt, la radicalisation de l'ontologie à laquelle se consacrait le jeune Heidegger : la mobilité de la vie est une mobilité concernée, soucieuse, préoccupée, la *Lebensbewegtheit* est toujours une *Besorgensbewegtheit* (NB: 44). Le mouvement du vivant est toujours le mouvement du désir ou, dans le langage de Heidegger, du souci. Pensée de manière ontologiquement radicale, la mobilité

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 transcendance du *Dasein* humain, mais *des animaux en général*. Afin d'illustrer cette notion radicale d'intentionnalité dans son cours de l'été 1925, Heidegger prend d'ailleurs l'exemple d'un escargot :

L'escargot n'est pas d'abord seulement dans sa coquille sans être 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, Jean Greisch affirme que l'attribution d'un monde à l'escargot est une « analogie boiteuse » parce qu'un animal non humain n'existe pas¹². De toute évidence, Greisch lit ce cours de 1925 à la lueur des travaux plus tardifs puisque Heidegger n'affirme nulle part (à l'époque) que l'ouverture au monde est dépendante d'une caractéristique supérieure – fût-elle l'existence¹³. Bien au contraire, il affirme clairement que

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*.

¹² Greisch 1994: 127 : « 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" ».

¹³ Il faut rappeler que l'existence (*Existenz*) n'était pas encore pensée comme une condition de possibilité de la facticité, mais au contraire une possibilité jaillissant de la vie facticielle elle-même : « 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

dès que cette ouverture au monde est manifeste chez un être, alors cet être 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 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 ne permet d'interpréter la reconnaissance d'un monde aux animaux comme étant simplement métaphorique puisque Heidegger lui-même soutient qu'il considère l'analogie de l'escargot justifiée parce qu'il s'agit « d'un étant auquel nous devons aussi attribuer (d'un point de vue formel) le mode d'être du *Dasein* » (GA 20: 223 [242]). L'interprétation de Greisch est d'autant plus étonnante que, dans le cadre du même cours, Heidegger reconnaît explicitement une forme de *Befindlichkeit* aux animaux :

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*

dans sa facticité » (NB: 25–27). « *Existenz* » avait donc un sens beaucoup plus restreint que dans l'analytique existentielle puisqu'il ne désignait qu'une possibilité de la vie, celle de devenir transparente à elle-même (*Durchsichtigkeit*). Il est donc tout à fait cohérent que le jeune Heidegger ait pu reconnaître un être-aumonde aux animaux qui n'existent pas au sens d'existence *authentique*. Cela n'a cependant plus de sens une fois que l'authenticité est considérée comme une condition de possibilité de la vie facticielle (SZ: 313).

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])

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 ? L'être vivant caractérisé par la perception sensible se sent ou se trouve (*befindet sich*) toujours de telle ou telle façon accordé à l'étant sans pour autant que ce « se sentir » ne soit thématiquement pris pour objet de saisie. La « mienneté » de la vie facticielle n'est aucunement tributaire d'un retour réflexif sur soi puisque *la vie se constitue déjà comme mienneté dans l'épreuve du plaisir et la peine* : « L'affectif a déjà comme tel le caractère du s'avoir-soi-même » (GA 18: 247)¹⁴.

Le plaisir, souligne Jean-Marie 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 »¹⁵. C'est dans l'être affecté, l'être joyeux ou accablé, que se constitue la mienneté de la vie. Le fait de se sentir comme ceci ou cela ne requiert aucune prise de conscience thématique de cet être-disposé puisque Heidegger choisit l'expression « *sich befinden* » pour « éviter d'emblée toute réflexivité » (GA 20: 352 [369]) : « Être-là, en tant que se trouver disposé, veut dire précisément : ce Là est non-thématique » (GA 20: 354 [371]).

Négliger cette disposition affective ou cette ouverture à soi sous prétexte qu'elle est « très vague et très générale », à tel point

¹⁴ La mienneté de la vie qui se constitue dans le fait d'éprouver du plaisir et de la peine n'a pas à se développer 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. Ces modalités changeantes, ces affects, sont tout de même des manières de *se* sentir, c'est-à-dire d'être ouvert à soi.

¹⁵ Vaysse 2003: 200–201.

qu'elle s'apparente chez certains animaux à un abasourdissement (*Dumpfheit*)¹⁶, c'est omettre que toute *Befindlichkeit* l'est à un degré ou à un autre. Même chez le *Dasein* humain, l'ouverture à soi est essentiellement caractérisée par la brumosité et la non-transparence : c'est précisément cette *Diesigkeit* qui rend nécessaire une herméneutique de la vie facticielle (GA 61: 88)¹⁷.

Ainsi, même si cette ouverture à soi des animaux peut être bornée et obscure, il n'en demeure pas moins que les animaux *en tant qu'êtres sensibles 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*) ?

3. Deuxième existentielle. Compréhension, discrimination et structure du « comme »

La compréhension (*Verstehen*), insiste Heidegger, doit être entendue « 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]). 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: 143). *Comprendre ne signifie pas connaître, mais s'y connaître*. Il faut entendre la compréhension en ce sens élémentaire et éminemment *pratique* pour comprendre

¹⁶ « L'abasourdissement [*Dumpfheit*] est déjà en soi un se-sentir ou un se-trouver [*Sich-befinden*] » (GA 63: 180n).

¹⁷ 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 vague, nébuleuse et à tel point obscure que la compréhension que la vie a d'elle-même est le plus souvent une mé-compréhension.

pourquoi Heidegger reconnaissait que « le comprendre n'appartient pas seulement au mode d'être du *Dasein* humain, mais en un sens également à celui de l'animal » (GA 22: 207–208 [227–228]). Rappelons que le comprendre n'est pas un phénomène monolithique, mais comporte *plusieurs degrés ou modalités*. Au début de la *Métaphysique*, Aristote dégage plusieurs degrés de connaissance : *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 qu'il s'agit de la forme la plus fondamentale de découverte (*alētheuein*) de l'étant : « la perception met le monde à découvert, mais pourtant pas dans le discours et l'abord discursif » (GA 22: 186 [205])¹⁸. Il s'agit d'une forme d'*alētheuein* sans *logos*, une forme de découverte de l'étant qui n'est pas rationnelle, mais qui est néanmoins une puissance de discrimination (*krinein*) : « 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]). La perception normale est déjà une forme de différenciation et de discrimination qui s'effectue immédiatement au niveau perceptif, sans aucun effort intellectuel : « 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, des *qualia* (du chaud, du doux, du blanc), mais des *choses* (des choses chaudes, douces, colorées). Comme le souligne Heidegger, « l'essentiel est ici que quelque chose se montre en toute simplicité à cette *aisthēsis* » :

¹⁸ Aristote dérive d'ailleurs *alētheuein* d'*aisthēsis* (Kisiel 1995: 272). Heidegger tente de nous faire entendre *aisthēsis* en grec : « 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]).

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])¹⁹

Autrement dit, ce que nous percevons est toujours déjà significatif : cela fait déjà du sens (GA 21: 121).

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*) :

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*. (GA 17: 294)

Nous percevons toujours *quelque chose comme quelque chose*. Cela deviendra fondamental pour Heidegger : l'explicitation (*Auslegung*) a la structure du « quelque chose comme quelque chose » (SZ: §32). Cette unification – « a comme b » – n'a pas besoin d'être

¹⁹ « 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)

thématisée dans un énoncé propositionnel, elle a déjà lieu dans la perception. Anticipant la distinction entre la structure herméneutique et apophantique du « comme », Heidegger distingue dès 1923 « le “comme” critique [*Das kritische “Als”*] » du « comme démonstratif » (GA 17: 31) qui fait explicitement voir quelque chose comme quelque chose.

Que les animaux soient dépourvus du langage verbal n'implique aucunement qu'ils soient privés de la structure du « comme herméneutique » (SZ: 158) puisque « le *comme* apophantique de l'énoncé est fondé sur le *comme* herméneutique de l'interprétation » (SZ: 223). Le « comme » critique ou herméneutique était d'ailleurs nommé dès 1919 « le “comme” de la significativité [*die “Als” der Bedeutsamkeit*] » (GA 58: 114, 120). Même sans langage proféré, les animaux se meuvent dans un monde de sens dans lequel ils s'orientent compréhensivement, sachant comment s'y prendre avec les choses du monde avec lesquelles ils sont familiers.

3.1. Mémoire et anticipation (*phronesis*) : l'habitation circonspecte des animaux

Non seulement le jeune Heidegger reconnaissait-il une forme de compréhension aux animaux du fait que leur perception est déjà une forme de rassemblement (*synthesis*), de différenciation (*diarsis*) et de discrimination (*krinein*), mais il reconnaissait également que les animaux ne sont pas confinés à la perception sensible, plusieurs sont aussi doués de mémoire. Faculté décisive qui permet de retenir des *phantasia* passées, la mémoire permet d'acquérir de l'expérience (*emperia*) et rend les animaux plus intelligents et plus prudents (*phronimos*). Les animaux doués de mémoire sont plus aptes à apprendre et anticiper :

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 flairer, 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 [...]. 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*, « plus capables de voir alentour », « plus capable de circonspection [*Umsichtiger*] » ; ils ne vivent pas dans l'instant, mais dans une entièreté qu'ils dominent. (GA 22: 209 [229]).

Cette transition d'une vie simplement perceptive à une vie douée de mémoire et d'anticipation 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. Tout ce passe comme si, dès qu'un être vivant est doué de perception et de mémoire, il devient par le fait même capable d'une certaine forme d'anticipation, comme si l'appréhension conjointe du présent et du passé ouvrait d'emblée une certaine perception du futur, une forme d'attente et de prévision.

Qu'une forme de circonspection ou de prévoyance (*Umsicht*) appartienne aussi aux animaux n'a pas reçu une attention suffisante dans les études heideggériennes où l'on considère souvent la *phronesis* comme un des plus hauts degrés de l'agir humain²⁰. Afin de comprendre pourquoi Heidegger soutient que « les animaux aussi possèdent la *phronesis* en un certain sens » (GA 18: 235), il faut comprendre la *phronesis* au sens large comme « une certaine *sûreté de l'orientation* [*Sicherheit der Orientierung*] » (GA 19: 71–72 [74–75]). Cette habileté à s'orienter n'implique pas

²⁰ 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 glosait le texte de la *Métaphysique* de la même manière, voir GA 19: 71–72 [74–75].

« 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 aboutissants de l'action, mais d'une certaine vue (*Sicht*) d'ensemble, une plus grande habileté à voir alentour (*Um-sicht*).

Que l'on traduise *Umsicht* par circonspection ou prévoyance, l'important est qu'il s'agit d'un regard alentour rivé à l'action²¹. L'aspect pragmatique de l'*Umsicht* vient du fait qu'il s'agit du regard propre au commerce (*Umgang*) avec le monde ambiant (*Umwelt*). « *Umgang* » est précisément le terme choisi par Heidegger pour traduire « *kinesis kata topon* », le déplacement local propre aux animaux²². Qu'ils volent, marchent, nagent ou rampent, les animaux se déplacent, se meuvent vers quelque chose²³. Ce en vue de quoi ils se meuvent leur apparaît comme étant, d'une manière ou d'une autre, agréable ou désirable : « car aucun animal, à moins de désirer poursuivre ou fuir un objet, ne se meut autrement que par contrainte » (DA: 432b 10–20). Il est nécessaire que quelque chose apparaisse désirable ou indésirable à l'animal afin qu'il désire le poursuivre ou 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 lui. Évidemment, ce bien, souligne Aristote, peut n'être qu'un bien apparent, mais il n'en demeure pas moins qu'il doit apparaître

²¹ Comme le note Martineau, bien avant de désigner l'alentour, le « *Um-* » connote en premier lieu le « pour », l'« en-vue-de » (*Um-zu*).

²² « *kinesis kata topon* : *Umgang, Bewegung in seiner Welt* » (UPIA: 26).

²³ La mobilité, pensée en son sens radical comme se mouvoir, comme « *po-reutikè 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]).

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)²⁴. Le se-mouvoir animal (*kinesis kata topon*) n'est donc jamais un mouvement indifférent, mais toujours un mouvement « en vue d'une fin » (DMA: 700b 15), « en vue de quelque chose » (*eneka tinos*), « en vue de l'évitement ou de la recherche de quelque chose » (DA, 432b 17-29).

Perception et mobilité sont étroitement liées chez Aristote parce que la perception animale n'est pas neutre ou objective (GA 18: 48)²⁵, mais d'emblée *impérative* ou *orientée vers l'action* : « ce qui pénible est à fuir et ce qui est agréable est à rechercher » (DMA, 701b 35). 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 chose²⁶.

²⁴ 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 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, 1141a 25–28)

²⁵ « L'*aisthēsis* des animaux », dit Heidegger, doit être pensée, « non comme faculté théorique, mais en tant qu'inscrite dans la poursuite et la fuite » : « 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 » (GA 22: 309 [326]).

²⁶ Perception et action sont étroitement liées puisque 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).

Essentiellement défini comme des êtres désirants (Aristote) ou soucieux (Heidegger), les animaux ne découvrent pas les choses du monde comme des objets simplement là sans-plus (comme des choses indéterminées, indifférentes ou objectives), mais ce vers quoi ils se meuvent est toujours quelque chose qui leur apparaît comme désirable ou indésirable, comme à-poursuivre ou à-fuir : les animaux perçoivent les choses *comme* ceci ou cela (comme abri ou proie), c'est-à-dire *pour* ceci ou cela (en vue de se cacher ou de manger).

Autrement dit, le monde dans lequel vivent les animaux n'a rien d'une *réalité objective* face à laquelle ils se tiendraient, mais c'est toujours quelque chose qui a pour eux un certain sens, qui les affecte et les concerne, d'une certaine manière : « 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)²⁷.

3.2. Le monde comme réseau de significativité (comme) et de renvois (pour)

La mobilité propre aux animaux 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 les concerne ou leur importe d'une certaine manière). Pour reprendre le langage du rapport Natorp, le mouvement des animaux est une mobilité préoccupée ou soucieuse (*Besorgensbewegtheit*) parce que ce vers quoi les animaux se dirigent et s'orientent n'est jamais un objet neutre, mais c'est

²⁷ « [W]hether 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 1995: 295).

toujours quelque chose qui a une certaine *signifiance*, une certaine *importance* ou *pertinence* pour ce qu'ils sont en train de faire.

On trouve cette idée très tôt chez le jeune Heidegger : « Le monde vient à l'encontre avec un caractère de signifiance. » (NB: 21). Cette significativité « doit être comprise aussi largement que possible » 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 cela²⁸.

Pensé comme complexe de significativités et réseau de renvois, le monde se définit donc en termes de *signifiance* (comme ceci ou cela), de *disponibilité* (pour ou « en vue de ») et de *familiarité* (le réseau de renvois où chacun sait comment s'y prendre) (cf. 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 » (GA 20: 252 [270]).

Ce monde de significativités est ouvert par l'habitation d'un animal qui se meut et s'oriente de façon préoccupée, prudente et circonspecte dans des lieux et des situations qui ont un certain sens pour lui. Un animal s'oriente dans un environnement dans lequel il n'est jamais simplement placé, mais qu'il *habite*, sachant s'y 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*. Jamais un

²⁸ Voir GA 63: §§19–21 et NB: 22 : « 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 ».

espace n'est objectivement un territoire, il ne le devient que par 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 animal n'est-il pas alors le centre d'articulation d'un réseau de renvois dont il 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 »²⁹ ? Si c'est bien le cas, il faut reconnaître que la spatialité (*Räumlichkeit*), la significativité (*Bedeutsamkeit*) et la mondanéité (*Umweltlichkeit*) s'étendent bien au-delà de l'humanité.

Cependant, dans *Être et temps*, l'habitation dans un monde de sens est une prérogative des humains 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 pour l'être-là humain »³⁰. Or, il n'y a aucune justification pour ne pas accorder d'importance au fait que des animaux se montrent selon les traits propres à l'être-au-monde préoccupé et englué dans le sens.

Pourquoi un chien devrait-il être pensé comme étant « simplement vivant » et non comme « être-au-monde » s'il nous apparaît souvent sous des traits existentiels, comme ayant non seulement une ouverture affective, mais aussi compréhensive au monde ? La réponse traditionnelle, nous la connaissons, c'est parce qu'il ne parle pas, mais Heidegger ne peut se dérober ainsi 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). Si « le fait ontique que le "comme" ne soit pas exprimé ne doit pas conduire à le méconnaître en tant que constitution

²⁹ « Le "ici", "là", "là-bas" ne sont pas des déterminations réales de lieu en tant que caractère des choses du monde elles-mêmes, mais des *déterminations du Dasein*. » (GA 20: 343 [361]).

³⁰ Strauss 1989: 336.

existentielle apriorique du comprendre » (SZ: 149), il n'y a pas lieu de tenir les animaux hors monde et hors sens sous prétexte qu'ils ne parlent pas.

Un certain rapport affectif et compréhensif au monde définit la vie des autres animaux d'une manière qui est parfois immédiatement signifiante pour nous. Comme le soutient Merleau-Ponty, « il y a des manières dont les animaux se comportent qui se comprennent »³¹. Il y a, dans notre perception des animaux et des humains, 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.

Par certains de leurs comportements, les animaux explicitent leur compréhension de la situation : un chat poursuivant un écureuil articule d'emblée sa compréhension du petit animal comme proie ou chose-à-attraper, 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 verbal ou propositionnel) puisse habiter un monde qui a pour lui une certaine signification.

Dès lors que la parole proférée ne reçoit plus son privilège traditionnel et que le comportement est reconnu comme étant lui-même compréhensif-explicatif, le rempart majeur qui excluait les autres animaux du domaine de la compréhension et du sens s'effondre.

4. Troisième existential : L'être-avec par la communication et le langage (phonē)

Nous avons vu jusqu'ici que l'affection et la compréhension caractérisent la vie des animaux même si ces derniers sont, au sens

³¹ Merleau-Ponty 1995: 220. Voir aussi *Phénoménologie de la perception* : « 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 » (Merleau-Ponty 1945: 221).

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 : le parler (*Rede*). « Le parler est existentiellement co-originaire avec l'affection [*Befindlichkeit*] et le comprendre [*Verstehen*] » (SZ: 161). Si nous partons du principe selon lequel le langage est un propre de l'être humain, nous sommes confrontés à une alternative embarrassante : il faut ou bien que l'affection et la compréhension ne soient pas originairement solidaires du parler ou alors que les animaux non humains ne soient pas ontologiquement constitués par l'affection et la compréhension.

Mais une question se pose ici : Heidegger vient juste de montrer au §33 que la compréhension (*Verstehen*) et l'interprétation (*Auslegung*) ne requièrent aucune explicitation expresse en langage en soutenant le caractère dérivé de l'énoncé, alors pourquoi faire soudainement de la parole une des structures existentielles originaires ? Si l'on s'interroge sur la fonction de ce troisième existentiel, on remarque que les concepts de « parole » et de « langue » peuvent mettre sur une fausse piste : « Les Grecs n'ont pas de mot pour la langue [*Sprache*], ils comprirent de prime abord ce phénomène comme parler [*Rede*] » (SZ: 165). Or, parler, ce n'est pas émettre des énoncés sur le monde : parler, c'est fondamentalement se parler, parler l'un avec l'autre (*Miteinanderreden*) (SZ: 165). Il faut entendre le parler comme *se parler*, comme parler l'un avec l'autre, pour comprendre la raison d'être de cette tierce structure existentielle : le but est de montrer que le *Dasein* est toujours *Mitdasein*.

Ce qui motive Heidegger à affirmer que le langage est 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 un être-au-monde-avec-autrui : « 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 [*Mitbefindlichkeit*] et de la co-compréhension [*Mitverstehen*] » (SZ: 162).

Sur la base de cette compréhension plus originaire du langage comme « se parler », « s'adresser à » et « parler ensemble », on peut comprendre en quel sens la troisième structure existentielle caractérise également la vie animale. Les animaux ont une foule de manières de communiquer et de s'entendre entre eux : les gestes, les postures, les cris et autres sons qu'ils émettent sont des formes de communication grâce auxquelles ils s'expriment et se comprennent. Dans la *Politique* (1253a 8–14), Aristote affirme que les sons qu'émettent les animaux sont les signes (*sēmeia*) de leurs plaisirs et leurs peines et qu'ils utilisent leur voix (*phonē*) pour communiquer ces dispositions affectives, pour se les signifier mutuellement (*tauta sēmainein allēōsis*)³². Grâce à leur *phonē*³³, les animaux se signifient non seulement les sensations de douleur et de plaisir, mais aussi l'approche d'un prédateur ou l'emplacement de nourriture³⁴. Dans les *Parties des animaux*, Aristote remarque

³² 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 » (Labarrière 2004: 19).

³³ Aristote identifie 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 même s'il peut, au 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* : « Il faut que le corps qui frappe soit animé (*empsykhon*) et avec une certaine représentation (*meta phantasia tinos*), car la voix est un certain son significatif (*sēmantikos tis psophos*). » (DA, 420b 29–34). Comme le résume Thomas Sheehan : « The condition for the possibility of *hermeneia* is only that an entity be *empsykhon* 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. » (Sheehan 1988: 72). Voir aussi à ce sujet, GA 17: 11–16.

³⁴ Dans les *Parties des animaux*, Aristote remarque que les oiseaux utilisent leur chant pour communiquer entre eux (*pro hermeneian allēōsis*) et s'enseigner mutuellement (PA, 660 a17–b2).

que les oiseaux utilisent leur chant pour communiquer entre eux (*pro hermeneian allēosis*) et s'enseigner mutuellement (PA, 660a 17-b 2). 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 : « 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).

Heidegger insiste cependant sur le fait que le langage qui permet ce vivre ensemble chez les animaux n'est pas un énoncé apophantique : en avertissant ses congénères de l'approche d'un prédateur, un animal 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). Bien avant le tournant vers le langage ordinaire en philosophie, Heidegger déplorait dès 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 à *faire quelque chose* ou à *inciter autrui à agir d'une certaine façon*.

C'est d'ailleurs la raison pour laquelle il dira dans *Sein und Zeit* que la première herméneutique systématique de l'être-l'un-avec-l'autre a lieu dans la *Rhétorique* d'Aristote. Contrairement au traité *De l'interprétation* consacré aux usages apophantiques du langage (aux propositions qui ont une valeur de vérité), la *Rhétorique* s'intéresse aux usages quotidiens du langage, c'est-à-dire aux cas où le langage vise à faire quelque chose (convaincre, demander, menacer, rassurer, amuser), à amener l'autre dans une certaine disposition (le rendre triste ou joyeux, effrayé ou intéressé) ou à lui communiquer une certaine *phantasia* (par exemple, l'arrivée d'un prédateur).

Dans son cours de 1924, Heidegger insiste sur l'idée que la *phôné* animale n'est pas un énoncé apophantique, mais a une fonction essentiellement rhétorique puisque la communication animale « est en elle-même une forme d'attraction [*Lockung*] ou

d'avertissement [*Warnung*] » (GA 18: 54)³⁵. Cette manière qu'ont les animaux de s'attirer et se mettre en garde témoigne du fait que les animaux sont essentiellement définis par la structure de l'être-l'un-avec-l'autre. Par ses cris et ses chants, l'animal cherche à amener l'autre dans une disposition déterminée : « Attraction et avertissement ont en eux-mêmes le caractère de s'adresser-à L'attraction signifie : amener un autre animal dans la même disposition ; l'avertissement : le repousser de cette *Befindlichkeit* » (GA 18: 54).

Dans une des premières articulations de ce qui deviendra la structure du *Mitsein*, Heidegger soutient que ces usages rhétoriques du langage se fondent dans l'être-l'un-avec-l'autre :

L'attraction [*Lockung*] et la mise en garde [*Warnung*] comme repousser et attirer ont leur fondement dans l'être-l'un-avec-l'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 *phoné*. [...]. 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, 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 : un animal indique non seulement *qu'il* se trouve dans un monde, mais également *comment* il s'y trouve. Ainsi, la manière dont un animal est au monde n'est *pas seulement inférée* à partir de son comportement, mais *elle est indiquée par les animaux eux-mêmes* : « 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" (*sêmeion*). » (GA 18: 53)

³⁵ Comme le dit Theodore Kisiel, le langage animal 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. » (Kisiel 1995: 295)

Les animaux rencontrent le monde comme plaisant ou déplaisant et ils *nous* donnent signe de cela. Heidegger va, en effet, jusqu'à suggérer un être-avec des humains et des autres animaux : « l'animal et l'humain 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 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, ils communiquent *entre eux et avec nous*, même s'ils n'ont pas, à proprement parler, de *logos*.

5. Décision et perception du temps comme caractéristiques du Dasein humain

Si les structures existentielles fondamentales que sont l'affectivité (*Befindlichkeit*), la compréhension (*Verstehen*) et l'être-l'un-avec-l'autre par le langage (*Mitsein, Rede*) ne sont pas exclusivement humaines, mais définissent en réalité la situation de tout être qui se sent et se meut, qui se trouve agréablement ou désagréablement disposé et s'oriente dans un monde qui existe pour lui et qui lui importe d'une certaine façon, qu'est-ce qui définit en propre le *Dasein* humain ?

Comme on le sait, Heidegger ne s'accorde pas avec Aristote sur le sujet. L'excellence humaine ne se situe pas dans la vie théorique, dans la contemplation des vérités éternelles et universelles, mais dans la vie pratique (*praxis*) ou, pour être exact, dans une certaine forme de vie pratique en accord avec le *logos* (*zoē praktike meta logou*) – l'action délibérée (*praxis meta logou*) (GA 18: 99 ; EN: 1098a 3)³⁶.

³⁶ C'est d'ailleurs pourquoi Aristote utilise abondamment le concept de *praxis* dans ses traités biologiques pour désigner les comportements, les mouvements volontaires, des animaux.

Les animaux agissent eux aussi puisqu'ils se meuvent d'eux-mêmes, mais ils ne peuvent pas se retenir de poursuivre ce qui leur apparaît d'emblée désirable tandis que « l'homme a la possibilité d'entendre le désirable (*to orekton*), comme ce qui fonde son agir et motive sa décision » (GA 22: 311 [328] ; DA, 433a 17). Les humains peuvent décider de se retenir de poursuivre ce qui leur apparaît 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 (EN, 1141a 25–28), 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 doué de *logos* peut agir en fonction d'une délibération ou d'un choix réfléchi (*bouleusis*), d'une décision (*proairesis*), pour vivre une existence authentique (GA 22: 187 [206]).

Le propre de l'être humain 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]). Pourquoi l'être humain est-il le seul animal en mesure de *décider* de ses actions ? 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 qu'il y a en l'homme l'*aisthēsis chronon*, il a la capacité de se rendre présent l'avenir [*to mellon*] (433b 7) à titre de possible et de ce en vue de quoi il agit » (GA 22: 311 [328]). Parce que seuls les humains ont l'entente du temps qui leur permet de se rapporter doublement au présent et à l'avenir, seuls ils sont sujets au conflit qui oppose la raison et l'appétit³⁷.

³⁷ Dans le livre III du *De Anima*, 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).

À ce stade aristotélicien de la pensée heideggérienne, les animaux seraient bien à la mesure du *Dasein* (*Daseinsmäßig*), mais ils seraient privés d'une part de la possibilité de considérer les choses d'emblée significantes et impératives du monde comme étant simplement-là sans plus. Ils vivraient dans un monde ambiant où il n'y a que des porteurs de signification et aucune place pour un objet neutre, sans utilité ou pertinence pratique (comme le soutiennent Uexküll et Merleau-Ponty). D'autre part, entièrement pris dans le complexe de renvois qui constitue leur monde, les animaux seraient également privés de la possibilité de se reprendre de cette dispersion ou de cet éparpillement dans le monde des préoccupations quotidiennes pour prendre conscience de leur finitude, prendre en charge leur existence et s'approprier leurs possibilités de façon authentique.

Bien entendu, cette situation n'a pas de sens dans *Être et temps* puisque le schéma se trouve inversé. L'existence authentique n'est plus conceptualisée comme *une possibilité* qui se déploie à partir de la mobilité éparpillée de la vie facticielle (comme c'était le cas dans le Rapport Natorp), mais l'authenticité devient une *condition de possibilité* de l'inauthenticité : « L'inauthenticité est fondée sur la possibilité d'authenticité » (SZ: 313). Autrement dit, une fois l'existence inauthentique conçue comme une *modalité déchéante* de l'existence authentique, les animaux devraient, afin d'être-au-monde, avoir au moins la possibilité de vivre une existence authentique, de prendre conscience de leur être-jeté et de leur finitude. Si les animaux sont par principe privés de la possibilité de se dépendre de l'emprise des soucis de la quotidienneté déchéante, ils seraient – suivant la logique de *Sein und Zeit* – d'emblée exclus du monde du sens.

Jusqu'en 1927, cependant, il est tout à fait sensé de reconnaître que les animaux puissent avoir un monde et être caractérisés par cette forme de « souci non encore libre » qu'est l'impulsion (GA 20: 410 [428]) sans pour autant qu'ils puissent prendre conscience de leur être-jeté et de leur finitude. L'impulsion (*Drang*) et le

penchant (*Hang*) sont des modalités inauthentiques du souci (*Sorge*), tout comme l'appétit (*epithumia*) et l'impulsion (*thumos*) sont, chez Aristote, des espèces non-rationnelles du désir (*orexis*). Que dans l'impulsion (*Drang*) « le souci n'est pas encore devenu libre » (SZ: 196) signifie que ce vers-quoi l'être inauthentique et impulsif se dirige l'obnubile et l'accapare de sorte qu'il se laisse dicter ses possibilités par l'étant auprès duquel il se trouve³⁸. Si l'être animal est défini par une forme du souci, plus précisément par son versant inauthentique, on comprend alors comment 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 »³⁹.

Le problème que pose la vie animale est alors évident : si les tendances à la ruine (*Ruinanz*) de soi-même et à la dispersion qui dominant le plus souvent le *Dasein* comme *Wegsein* sont attribuables à des tendances animales en lui, on comprend mal comment Heidegger pourrait prétendre à une « mise hors circuit de la définition traditionnelle et confirmée de l'homme » (SZ: 183). Comme le souligne Cristian Ciocan dans son analyse du concept de pulsion chez Heidegger, on reviendrait au « conflit traditionnel entre l'esprit et le corps, la conscience et l'inconscience, l'humanité et l'animalité, la raison et les passions »⁴⁰. L'existence authentique comme prise en charge de soi-même se révélerait n'être finalement qu'une répétition de l'injonction traditionnelle du devoir de dépasser l'animalité en l'homme.

³⁸ « Le souci n'est pas encore devenu libre, cela veut dire : dans l'impulsion [*Drang*], 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]). Sur la notion de pulsion chez Heidegger, voir Ciocan 2003.

³⁹ Sommer 2005: 41.

⁴⁰ Ciocan 2003: 9.

6. Conclusion

Il ne fait aucun doute qu'il ne restera guère de traces, dans *Être et temps*, de cette genèse des structures existentielles dans la vie animale, tout comme il ne restera que peu d'indices de l'influence décisive d'Aristote. Comme on le sait, Heidegger ne tardera pas à considérer les animaux comme des êtres « pauvres en monde » (1929–1930) et même tout simplement sans monde (1935). Dans les *Beiträge*, il regrettera explicitement 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 (GA 65: 277). Il se reproche également d'avoir utilisé l'expression « *Dasein* humain », considérant que cela laisse penser qu'il pourrait y avoir quelque chose comme un *Dasein* animal ou végétal (GA 65: 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 découvrement (*alētheuein*) de l'étant et comme pouvoir de discriminer (*krinein*) qui permet le se mouvoir (*kinēin*) dont est dépourvu le « simplement vivant ». En revanche, qu'il y avait bien quelque chose comme un *Dasein* animal – et, ce, aux yeux de Heidegger alors qu'il élaborait les existentiels de *Sein und Zeit* – voilà ce que nous montre la publication des cours du jeune Heidegger.

Dans *Être et temps*, Heidegger affirme sans équivoque que les animaux ne sont ni *Dasein*, ni chose, mais qu'il leur appartient un mode d'être propre qu'il nomme le « simplement vivant [*nur-lebenden*] » (SZ: 50). Bien qu'il en dise très peu sur cet autre mode d'être qui ne peut être pensé ni au moyen des existentiels, ni des catégories⁴¹, le simple fait de le nommer « rien de plus que vie [*Nur-noch-*

⁴¹ Pourtant, Heidegger affirme clairement qu'il n'y a que « deux formes fondamentales possibles de caractères d'être » et que toute chose répond à un « qui » ou à un « quoi » et doit par conséquent être accessible grâce aux existentiels ou aux catégories : « Existentiels et catégories sont les deux formes fon-

Leben] » révélait déjà l'essentiel. Ce mode d'être nous le connaissons pour l'avoir déjà rencontré dans les travaux du jeune Heidegger : il désigne les vivants qui sont dépourvus de perception sensible, c'est-à-dire les vivants qui ne font littéralement rien de plus que vivre, comme les végétaux (le fameux *ou zēn monon* d'Aristote).

À partir de 1927, la tripartition aristotélicienne des âmes (végétative, animale, rationnelle) fera place à une distinction binaire entre le simplement vivant et l'existence, et les capacités propres à la vie animale qui formaient le sous-bassement des structures existentielles seront instaurées en propre de l'être humain, ne laissant plus aux animaux qu'une vie végétative⁴².

Certains indices laissaient déjà dans *Être et temps* présager cette réduction végétative de la vie animale par exemple, lorsque Heidegger soutient que les sens des animaux ne sont pas affectés, mais stimulés et excités (SZ: 242) ou lorsqu'il soutient que les animaux n'ont qu'une mort physio-biologique illustrée par une fleur venant à maturité et périssant (SZ: 247). Cette réduction de la vie animale à une vie purement biologique ne se déploie cependant explicitement qu'à partir du cours de 1929–30 où il affirme que « la vie » est « *la manière d'être de l'animal et de la plante* » (GA 29/30: 177 [281]). Contredisant les analyses menées dans ses interprétations phénoménologiques d'Aristote, Heidegger soutiendra notamment que les animaux ne perçoivent pas⁴³, qu'ils ne se meuvent jamais *vers* quelque chose, mais

damentales 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).

⁴² Sur cette assimilation des animaux aux végétaux, voir les nombreuses analyses du cours de 1929–30, notamment Haar 1987: 63–71, Derrida 1987: 75–90, Richir 1988: 223–253, Krell 1992: 112–131, Houillon 1995: 115–150, McNeill 1999b: 197–248, Burgat 2006: 115–139 et Bailey 2007.

⁴³ « L'animal n'a pas de perception [*das Tier hat keine Wahrnehmung*]. » (GA 29/30: 376 [376], traduction modifiée). « Il n'y a pas de perception [*Vernehmen*], mais un comportement [*Behmen*] » (GA 29/30: 360 [361]). Voir aussi GA 34: 164[189] et GA 54: 159.

simplement en contrecoup (GA 29/30: 363-367 [364-367]) et que les sons qu'ils émettent sont de simples *psophoi*, des bruits insignifiants (GA 29/30, 444 [443]).

Jacques Derrida a certainement raison de reprocher à Heidegger de parler de l'animal « au singulier général comme s'il n'y en avait qu'un »⁴⁴, mais cette critique ne va pas assez loin. Non seulement n'y a-t-il pas, dans la pensée heideggérienne telle qu'elle se déploie à partir des années trente, de différence ontologiquement décisive entre une amibe et un chimpanzé, mais il ne saurait non plus y en avoir entre un éléphant et sa cacahuète. Animaux et végétaux partagent un même mode d'être le simplement vivant de sorte qu'il n'y a plus de différence essentielle entre les fonctions de la vie animale (percevoir, se sentir, se mouvoir et désirer) et les fonctions de l'âme végétative (nutrition, croissance et dépérissement). Les comportements animaux seront considérés comme n'étant pas essentiellement différents de la croissance des végétaux et du fonctionnement des organes vitaux (comme la digestion) : « fonctionnement du coeur chez l'animal n'est pas un processus autre que le fait de prendre ou de voir » (GA 29/30: 348 [349]). Un animal qui chasse est un « processus organique » sans dimension existentielle, tout comme une plante qui croît et un estomac qui digère.

J'espère toutefois avoir montré ici que, malgré les développements ultérieurs de sa pensée, les travaux de jeunesse de Heidegger ont eux-mêmes débroussaillé le chemin vers une réflexion phénoménologique sur l'être-au-monde des animaux. Les structures existentielles fondamentales que sont la disposition affective, l'orientation dans un monde de sens et l'être-avec par le langage définissent l'être animal : « 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).

⁴⁴ Derrida 2006: 56.

Le fait qu'il en viendra à priver les animaux de monde, de la possibilité de vivre dans un univers de sens qui existe pour eux et leur importe, n'est pas une raison pour ignorer ce que la publication des travaux du jeune Heidegger permet maintenant d'établir : jusqu'à *Être et temps*, Heidegger reconnaissait lui-même l'animal comme « un étant pour qui vivre, être-là, lui importe d'une certaine manière » (GA 18: 51), comme « un étant auquel nous devons aussi attribuer (d'un point de vue formel) le mode d'être du *Dasein* » (GA 20: 223 [242]).

Bibliographie :

Abréviations des ouvrages cités de Aristote :

DA = Aristote. 1972. *De l'âme*. Trad. fr. J. Tricot. Paris: Vrin.

PA = Aristote. 1956. *Parties des animaux*. Trad. fr. P. Louis. Paris: Les Belles Lettres.

HA = Aristote. 1957. *Histoire des animaux*. Trad. fr. J. Tricot. Paris: Vrin.

DMA = Aristote. 1973. *Mouvement des animaux*. Trad. fr. P. Louis. Paris: Les Belles Lettres.

MP = Aristote. 1966. *Métaphysique*. Trad. fr. J. Tricot. Paris: Vrin.

EN = Aristote. 1990. *Éthique à Nicomaque*. Trad. fr. J. Tricot. Paris: Vrin.

Abréviations des ouvrages cités de Heidegger :

GA 17 = Heidegger, Martin. 1994. *Einführung in die phänomenologische Forschung* [1923/24], ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

GA 18 = Heidegger, Martin. 2002. *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* [1924], ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

GA 19 = Heidegger, Martin. 1992. *Platon: Sophistes* [1924/25], ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. (Trad. fr. J. F. Courtine, P. David, D. Pradelle, P. Quesne. 2001. *Platon : le Sophiste*, Paris: Gallimard).

- GA 20 = Heidegger, Martin. 1994. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* [1925], ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. (Trad. fr. A. Boutot. 2006. *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*. Paris: Gallimard).
- GA 21 = Heidegger, Martin. 1995. *Logik: Die Frage nach der Wahrheit* [1926], ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. (Trad. angl. Thomas Sheehan, 2010. *Logik. The Question of Truth*. Bloomington: Indiana University Press).
- GA 22 = Heidegger, Martin. 1993. *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie* [1926], ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. (Trad. fr. A. Boutot. 2003. *Les concepts fondamentaux de la philosophie antique*. Paris: Gallimard).
- GA 29/30 = Heidegger, Martin. 1983. *Die Grundbegriffe der Metaphysik, Welt-Endlichkeit-Einsamkeit* [1929/30], ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. (Trad. fr. D. Panis. 1992. *Les concepts fondamentaux de la métaphysique, Monde-finitude-solitude*. Paris : Gallimard).
- GA 33 = Heidegger, Martin. 1981. *Aristoteles, Metaphysik 1-3: Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft* [1931], ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. (Trad. fr. B. Stevens et P. Vandeveld. 1991. *Aristote, Métaphysique 1-3. De l'essence et de la réalité de la force*. Paris: Gallimard).
- GA 34 = Heidegger, Martin. 1988. *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet* [1932], ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. (Trad. fr. A. Boutot. 2001. *De l'essence de la vérité. Approche de l'« allégorie de la caverne » et du Théétète de Platon*. Paris: Gallimard).
- GA 40 = Heidegger, Martin. 1983. *Einführung in die Metaphysik* [1935], ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. (Trad. fr. G. Kahn. 1967. *Introduction à la métaphysique*. Paris: Gallimard).
- GA 54 = Heidegger, Martin. 1982. *Parmenides* [1942/43], ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- GA 58 = Heidegger, Martin. 1992. *Grundprobleme der Phänomenologie* [1919/20], ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

- GA 61 = Heidegger, Martin. 1985. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles* [1921/22], ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- GA 63 = Heidegger, Martin. 1988. *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)* [1923], ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- GA 65 = Heidegger, Martin. 1989. *Vom Ereignis. Beiträge zur Philosophie* [1936/38]. ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- NB = Heidegger, Martin. 1989. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)* [Natorp Bericht 1922]. In *Dilthey-Jahrbuch* 6: 235-274. (Trad. fr. J.-F. Courtine. 1992. *Interprétations phénoménologiques d'Aristote (Tableau de la situation herméneutique)*, TER bilingue: Mauvezin).
- SZ = Heidegger, Martin. 1963. *Sein und Zeit* [1927], Niemeyer: Tübingen. (Trad. fr. E. Martineau. 1985. *Être et temps*. Paris: Authentica hors commerce).
- UPIA = Heidegger, Martin. 2007. *Übungen über Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Nikomachische Ethik VI; De Anima; Metaphysik VII)*. *Heidegger-Jahrbuch* 3: 23–48.
- WDF = Heidegger, Martin. 1992. *Wilhelm Diltheys Forschungsarbeit und der gegenwärtige Kampf um eine historische Weltanschauung* [1925]. *Dilthey-Jahrbuch* 8 (1992): 143–180. (Trad. fr. J.-C. Gens. 2003. *Conférences de Cassel*, éd. bilingue, Paris: Vrin).

Autres ouvrages cités :

- Bailey, Christiane. 2007. La vie végétative des animaux. La destruction heideggérienne de l'animalité. *PhaenEx. Journal of Existential and Phenomenological Theory and Culture*, 2(2): 81–123.
- Burgat, Florence. 2006. *Liberté et inquiétude de la vie animale*. Paris: Kimé.
- Ciocan, Cristian. 2003. Sur le concept de pulsion (*Trieb*) chez Heidegger. *Essays in Celebration of the Founding of the Organization of Phenomenological Organizations*. Ed. Cheung, Chang-Fai, Ivan Chvatik, Ion Copoeru, Lester Embree, Julia Iribarne et Hans Rainer Sepp. Publication en ligne www.o-p-o.net.

- Derrida, Jacques. 1972. Les fins de l'homme. In *Marges – de la philosophie*. Paris: Minuit.
- Derrida, Jacques. 1987. *De l'esprit. Heidegger et la question*. Paris: Galilée.
- Derrida, Jacques. 2006. *L'animal que donc je suis*. Paris: Galilée.
- Falcon, Andrea. 2005. *Aristotle and the Science of Nature: Unity without Uniformity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Greisch, Jean. 1994. *Ontologie et temporalité*. Paris: PUF.
- Kisiel, Theodore. 1995. *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, Berkeley: University of California Press.
- Krell, David Farrell. 1992. *Daimon Life. Heidegger and Life-philosophy*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Haar, Michel. 1987. Dasein et animalité. In *Le Chant de la terre*. Paris: L'Herne.
- Houillon, Vincent. 1995. Pauvrement habite l'animal... *Alter* 3: 115–150.
- Labarrière, Jean-Louis. 2004. *Langage, vie politique et mouvement des animaux*, Études aristotéliennes, Paris: Vrin.
- Labarrière, Jean-Louis. 2000. Raison humaine et intelligence animale. *Terrain* 34: 107–122.
- McNeil, Will. 1999a. *The Glance of the eye. Heidegger, Aristotle and the Ends of Theory*. Albany. SUNY Press.
- McNeill, Will. 1999b. Life Beyond the Organism: Animal Being in Heidegger's Freiburg Lectures. In *Animal Others: On ethics, Ontology and Animal life*, ed. H. Peter Steeves, 197–248, Albany, NY: SUNY Press.
- Merleau-Ponty, Maurice. 1995. *La Nature (Notes de cours du Collège de France 1957–1958)*, Paris: Seuil.
- Merleau-Ponty, Maurice. 1945. *Phénoménologie de la perception*, Paris: Gallimard.
- Richir, Marc. 1988. L'animalité selon Heidegger. In *Phénomènes, temps et êtres: Ontologie et phénoménologie*. Tome 2, Grenoble: Jérôme Millon.
- Sheehan, Thomas. 1988. *Hermeneia and Apophansis: The early Heidegger on Aristotle*. In *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*, ed. Franco Volpi et al., 67–80. Dordrecht: Kluwer.
- Sommer, Christian. 2005. *Heidegger, Aristote, Luther. Les sources aristotéliennes et néo-testamentaires de Être et temps*. Paris: PUF.

- Strauss, Erwin. 1989. *Du sens des sens*. Trad. fr. G. Thinès et J.-P. Legrand. Grenoble: Jérôme Millon.
- Vaysse, Jean-Marie. 2003. Vie et monde chez Heidegger. In *Vie, monde, individuation*, Hildesheim-Zürich-New York: Georg Olms.
- Volpi, Franco. 1992. Dasein as praxis: The Heideggerian Assimilation and the Radicalization of *the Practical philosophy of Aristotle*. In *Critical Assessments II*, ed. Christopher E. Macann, 91–129. London and New York: Routledge.