L'Animalité de l'être

Juan-Manuel Garrido

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/leportique/2435>

DOI : [10.4000/leportique.2435](https://doi.org/10.4000/leportique.2435)

ISSN : 1777-5280

Éditeur

Association "Les Amis du Portique"

Édition imprimée

Date de publication : 28 septembre 2009

ISSN : 1283-8594

Référence électronique

Juan-Manuel Garrido, « L'Animalité de l'être », *Le Portique* [En ligne], 23-24 | 2009, document 5, mis en ligne le 28 septembre 2011, consulté le 25 mars 2021. URL : <http://journals.openedition.org/leportique/2435> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/leportique.2435>

Ce document a été généré automatiquement le 25 mars 2021.

Tous droits réservés

L'Animalité de l'être

Juan-Manuel Garrido

- 1 L'« animalité de l'être » est un titre qui doit s'entendre en deux sens différents, et qui tiennent à ce qui est, à mon avis, la position ambiguë du motif de la « vie » dans la pensée de Heidegger. D'un côté – ceci est bien connu –, la « vie » doit être exclue de l'ontologie : être n'est pas vivre, et l'essence de l'homme ne doit plus être pensée à partir de celle du vivant (comme « animalité raisonnable », par exemple). D'un autre côté, cependant – et pour cette même raison –, l'animalité peut devenir presque un horizon ou une tâche pour la pensée : dans la *Lettre sur l'humanisme*, Heidegger déclare que l'être vivant est la chose la plus difficile à penser. « De tout étant qui est, l'être vivant est probablement pour nous le plus difficile à penser, car s'il est, d'une certaine manière, notre plus proche parent, il est en même temps séparé par un abîme de notre essence ek-sistante »¹. Sous le titre de « animalité de l'être », il faut donc entendre à la fois ce que Heidegger s'acharne à combattre – comme on verra, une sorte de contamination de l'être par la vie – et ce qui, de l'être lui-même, donne encore à penser, au-delà ou en excès de l'être même ou de notre « essence ek-sistante ».
- 2 Je développerai ce sujet en trois parties. Il faut tout d'abord s'entendre sur le concept d'« animalité ». Je vais proposer de le faire à partir du *De Anima* d'Aristote – la pertinence de ce choix, je l'espère, s'avérera opportunément. Selon le *De Anima*, ce qui définit la vie animale proprement dite (à la différence de la vie végétale) est la « vie sensitive » (hjaijsqhtikh;yuchv). Ensuite, j'aborderai l'« animalité de l'être » au sens négatif de l'expression, comme ce qu'il s'agit pour l'ontologie de dépasser. Je vais pourtant montrer que Heidegger ne réussit pas à dégager l'« être » du paradigme aristotélicien de la « vie sensitive ». Finalement, j'aborderai l'« animalité de l'être » au sens positif de l'expression, comme une sorte d'excès de l'être par rapport à soi et, plus exactement, par rapport au paradigme aristotélicien de la « vie sensitive ».

1. La vie sensitive

- 3 « L'animal, lit-on dans le *De Anima*, n'est constitué principalement que par la sensation (zwv/ondia;th;nai[sqhsinprwvwtw) »². La vie sensitive n'est pas la seule forme de

vie, ni elle correspond à l'essence de la vie en général. La vie en général se définit par les fonctions de l'âme trophique (h]qreptikh;yuchv), qui existent comme telles dans les végétaux (d'où la dénomination traditionnelle d'« âme végétative ») : « la vie telle que je l'entends consiste à se nourrir soi-même, à croître et à dépérir (diaau]tou'trofhvntekaiau[xhsinkai;fqisin) »³. Si la sensation définit bien un type de vie, c'est qu'elle devient nécessaire pour assurer le fonctionnement trophique de l'âme chez certains vivants. Ces êtres sensitifs, les animaux, ne peuvent pas assurer leur préservation (swthrive) sans sensibilité. Par exemple, un animal locomoteur a besoin de posséder des sens pour percevoir les objets qui sont loin (vue, odorat, ouïe) et un animal stationnaire a besoin des sens pour percevoir les objets qui sont tout proches (toucher, goût). La sensibilité est l'âme des animaux ; si on les dépouillait de sensibilité, ils ne deviendraient pas des plantes, mais tout simplement ils périraient.

- 4 La nécessité de la vie sensitive s'explique en particulier par la non disponibilité de l'aliment. Être un vivant sensitif signifie être séparé de la nourriture, devoir la reconnaître et se la procurer. Les plantes n'ont pas – selon Aristote – à chercher ni à choisir leur aliment. Celui-ci se trouve là où elles ont pris origine ; on les dirait « nourries » par la terre qu'elles habitent. Aristote fait souvent l'analogie entre les plantes et le fœtus, le cordon ombilical qui joint au placenta de la mère étant comme les racines qui connectent les végétaux à la terre. La condition animale, en revanche, provient du fait d'être séparé de la terre matricielle, de n'être plus enraciné à ce qui assure la préservation. Elle est sevrage, traumatisme, vie se constituant dans le *manque* et le *désir* (o[rexi"). « Ceux des êtres vivants qui sont doués de toucher ont aussi le désir »⁴. Selon ce modèle, la vie de l'animal devient la lutte pour reconquérir la stabilité perdue, pour regagner l'équilibre vital anesthésié d'un corps pleinement satisfait. L'état le plus proche de cette satisfaction est pour Aristote le « sommeil ». Cet état consiste justement en une suspension de l'ai[sqhsi" qui re-pose le corps vivant sur le sol, sur la terre – bien que sans l'y enraciner.
- 5 Ici on pourrait s'écarter de la lettre de la doctrine aristotélicienne et déclarer que non seulement les animaux, mais *tous* les vivants – y compris les plantes (malgré ce qu'en pensait Aristote) et les bactéries (ou tout autre organisme unicellulaire, que le philosophe ne connût pas) –, doivent être pensés sous le modèle de la vie sensitive. Tout être vivant, du fait d'être vivant et par conséquent d'avoir à *se nourrir soi-même*, est séparé de sa nourriture et doit donc se la procurer et la choisir. Les plantes, malgré être démunies d'un système nerveux (mais Darwin n'hésitait pas à rapprocher les effets de la lumière sur les plantes de ceux qu'elle produit sur le système nerveux animal⁵), *recherchent activement* leurs moyens de subsistance. Les racines ne sont pas simplement « connectées » à des sources nourricières, mais se ramifient en quête d'optimiser leur réceptivité. Les botanistes n'ont aucune peine à le montrer⁶ : il suffit justement de provoquer une *privation*, de *séparer* les plantes des éléments nécessaires pour « se nourrir soi-même, croître et dépérir », d'aggraver leur manque et leur désir. Une bactérie, de son côté, n'incorpore pas le saccharose par simple hasard, mais elle le « rencontre » sur son chemin et elle est « attirée » à l'utiliser – ainsi qu'elle « rencontre » des périls dont elle doit s'« écarter » –, si bien qu'un minimum « cognitif » est chaque fois requis. Tout être vivant doit pouvoir *se rapporter* à ou *se conduire vis-à-vis* de son environnement. Tous les vivants doivent « toucher » à ce qui les entoure. Tous les vivants sont des animaux. « L'animal est un corps doué d'une âme [remarquez que cette définition – « corps doué d'une âme » – correspond bien à celle du

vivant « en général » et non pas exclusivement à celle du vivant animal] ; or tout corps est tangible, c'est-à-dire perceptible au toucher : il est donc nécessaire que le corps de l'animal lui aussi possède le tact pour que l'animal assure sa propre conservation » ⁷.

- 6 La vie sensitive constitue donc le paradigme sous lequel on pense l'origine de la vie en général, si du moins par « vie » on entend la *délivrance* à soi de l'étant pour sa préservation de son essence. La sensibilité, la *ai[sqhsi]*, indique, en particulier, l'émergence ou la formation même de l'« ipséité » vivante – auto-organisation (uni- ou multicellulaire), auto-motion, etc. – qui s'assure et s'affirme soi-même comme distincte de ce qui l'entoure (to;perievcon). Ou bien, comme préférerait sans doute le dire Heidegger, la sensibilité est l'émergence ou la formation de la « propriété » (*Eigentümlichkeit*) vivante – le terme d'« ipséité », *Selbstheit*, il le réserve pour caractériser le *Dasein* (mais justement, peut-on penser le « soi » en excluant tout à fait la structure de la « propriété » ? Je vais revenir sur cela).
- 7 Or, si être délivré à soi signifie être séparé de la matrice et par conséquent être constitué par un *manque*, alors il faut dire que le vivant ne s'attache pas plus à soi qu'au monde où se trouve sa nourriture. Dans sa distinction comme soi propre, le vivant reste essentiellement connecté à son entourage. L'analogue de la terre nourricière chez les animaux est, pour Aristote, l'« estomac » ⁸ – les animaux, qui ne sont plus enracinés à la terre, sont « enracinés » à leur propre estomac. Or l'estomac n'est justement pas, comme la terre nourricière, un substrat toujours plein d'où les nutriments émaneraient sans cesse, mais il est traversé par le besoin. Être délivré à soi signifie être délivré à sa propre faim – l'expression : « sa propre *faim* » signifie précisément que le « propre » n'est pas seulement le corps vivant mais ce sur quoi celui-ci est essentiellement ouvert, son monde (j'en reparlerai). C'est pourquoi ce n'est plus sous la figure des racines ou des cordons ombilicaux que le vivant se connecte au monde, mais sous celle du trou qui ouvre l'estomac sur son dehors, c'est-à-dire par la « bouche », qui fait pour Aristote le « début » ou la « partie supérieur » des corps vivants.
- 8 J'avance tout de suite un élément de l'analyse heideggérienne de l'animalité. Ce n'est que parce que l'appropriation de soi du vivant se fait sur le mode du manque que l'on peut caractériser l'être au monde de l'animal comme « pauvreté ». On ne dit pas que l'animal est « pauvre » en comparaison à une plénitude ou richesse de monde. L'animal ne manque pas de ce que d'autres vivants (par exemple les hommes) possèdent, voire de ce qu'eux-mêmes, en tant qu'animaux, pourraient un jour posséder. L'animalité est *positivement* pauvreté. La pauvreté, c'est-à-dire le « ne pas avoir dans le pouvoir avoir » (*Nichthaben im Habenkönnen*) ⁹, est le mode sur lequel l'animal habite le monde ¹⁰. C'est pourquoi selon Heidegger la « douleur » détermine l'émergence de la sensibilité animale. En vivant, l'animal ne cesse pas d'être exposé au sentiment d'être en défaut ou au besoin de... L'animal *sent* ou *se trouve* dans sa pauvreté (« [...] dabei zu Mute ist – Armut ») ¹¹. « Une souffrance et une douleur (*ein Leiden und ein Leid*) devraient parcourir tout le royaume animal et de la vie en général » ¹². Ou bien, comme il dira quelques années plus tard dans un commentaire de « *Ein Winterabend* » de Trakl : « tout ce qui vit est douloureux » ¹³.
- 9 Mais je reviens sur la caractérisation aristotélicienne de la « vie sensitive ». Il m'intéresse de faire remarquer *trois* aspects de ce concept. D'abord ceci, que le monde habité par le vivant fait partie de celui-ci au point de s'identifier à lui. Tout ce à quoi le vivant se rapporte possède la forme de son manque constitutif, et par conséquent lui appartient comme s'il était son propre corps. Ainsi, par exemple, le vivant possède un

droit tout à fait originaire sur sa nourriture, qui *en tant que* nourriture fait *déjà* partie de son organisme – il n'a qu'à la prendre. L'animal ne saisit pas, par exemple, la différence entre son monde et le monde de l'autre (entre une *Heimwelt* et une *Fremdwelt*). Il ne reconnaît même pas ses ennemis (ou ses « antigènes ») comme ennemis : la lutte contre l'antigène ne dérive que d'une affirmation auto-référentielle de son propre organisme¹⁴. Habiter ou avoir un monde (*habere, habitare*) et s'approprier de soi sont une et la même chose. Dès qu'on empêche l'animal d'habiter son monde, dès qu'on le fait éprouver une impuissance à contrôler son entourage, il tombe dans une « dépression » qui peut le mener jusqu'à sa mort, quand bien même nous lui assurons sa nourriture¹⁵.

- 10 C'est pourquoi, deuxièmement, rien n'« apparaît » ni « fait sens » pour l'animal qui ne fasse partie de son propre monde. L'*ai[sqhsi]* n'est pas une pure passivité (on peut produire les bruits les plus puissants à côté des pierres, on n'obtiendra pas par là qu'elles écoutent), mais une *spontanéité herméneutique* qui conditionne *a priori* l'apparaître du sensible. On peut uniquement sentir ce qui est *pertinent* ou *significatif* pour la préservation du corps vivant, c'est-à-dire ce qui peut faire partie de l'horizon trophique de la vie. Cette couleur ou ce son « apparaissent » uniquement dans la mesure où ils se présentent *en tant que* les qualités sensibles d'une proie, d'un partenaire sexuel, d'un danger, etc. C'est en ce sens que Heidegger, dans une de ses rares incursions au *De Anima* (l'hiver de 1923/1924, à Marbourg), insiste sur la primauté des sensibles accidentels sur les sensibles propres¹⁶. Au fond, une « compréhension du monde » doit ouvrir chaque fois l'espace pour l'apparition des sensibles. L'animal n'est jamais face à des données « hylétiques » ou à des sensibles propres à l'état brut, mais toujours à des modifications pré-disposées par la « teneur affective » (la *Stimmung*) du monde – le plaisir, la peur, le deuil, etc.¹⁷ L'animal n'est même pas un « sentant » à distinguer ou à séparer du « sensible » : l'un et l'autre appartiennent tous les deux au même mouvement d'appropriation de soi dans le se-sentir du monde¹⁸.
- 11 Finalement, il est important de faire noter que l'*ai[sqhsi]*, bien que constituée transcendentement par l'horizon trophique du corps vivant, n'est pas redevable au système kinesthésique d'un ego incarné. Reconduire la constitution du monde sensible à la proximité à soi du sentir d'un ego, s'autorisant d'une célèbre phrase d'Aristote concernant une des fonctions du sens commun (« nous sentons que nous voyons et entendons »)¹⁹, non seulement risque d'« anthropologiser » l'esthétique d'Aristote – car ce n'est que *pour nous* les hommes qu'est valable une telle affirmation –, mais de laisser dehors tout ce qui dans la sensation serait irréductible au « vécu » d'un ego libre (« *das freie Ich* ») qui peut (« *ich kann* ») se mouvoir (« *Ich bewege mich* ») et se poser comme le « point zéro de l'orientation »²⁰ ou le « repère toujours donné »²¹, autour duquel s'organise un monde (*Um-welt*) comme horizon ultime de l'expérience possible²². À commencer par tout ce qui est de l'ordre d'une passivité sans attention (*achten*) – même pas « latente » ou « potentielle » – et que le Stagirite mettrait au compte de ce qu'il appelle le mouvement involontaire (*ajkousivo*) (par exemple tachycardie, érection) et non-volontaire (*oujcejkousivo*) (par exemple sommeil, éveil, digestion, respiration, éjaculation, changements thermiques, etc.). Le corps vivant ne reconduit pas à l'unité du vécu, au contraire il se dissémine dans une sorte de différentielle de « parties » (cœur, pénis, semence, poumon, artères, etc.) inaccessibles à la conscience, chacune délivrée à soi dans l'acte de sentir (ou de vivre), chacune s'appropriant de soi dans l'acte de vivre (ou de sentir) – chacune « comme un vivant séparé, à part »²³. Mais plus radicalement – puisqu'on peut rétorquer que tout mouvement involontaire ou non

volontaire suppose au moins une *spontanéité* du sentant (après tout, un cadavre ne respire pas) et par conséquent la position d'un « repère donné » –, il faudrait rappeler aussi la théorie aristotélicienne de l'élément intermédiaire (to;metaxuv): la sensation est chaque fois rendue possible par un élément corporel strictement insensible (ajnaivsqhton)²⁴ qui prend le retrait (lanqavneide;ma'llonhJma'")²⁵ pour laisser paraître le sensible (le diaphane pour la vue, l'air pour l'ouïe, la chair pour le toucher, etc.). En ce sens, la sensibilité semble elle-même rendue possible par une ouverture qui la précède et qu'elle ne saurait constituer. (Mais ne suivons pas cette dernière piste, car elle nous obligerait à mettre en question la structure autonome et autoréférentielle de l'« appropriation de soi » de la vie. Laissons cela pour une autre occasion.)

2. La contamination de l'être par l'animalité

- 12 Le *Dasein* est censé être un étant profondément désanimalisé. Sans chercher à donner un compte-rendu exhaustif à cet égard, j'énumère quelques choses bien connues²⁶. Le *Dasein* n'est pas une « espèce » d'animal – il n'est pas l'« animal raisonnable ». La « vie », en tant qu'objet des ontologies régionales (biologie, anthropologie, psychologie), est ontologiquement indéterminée – car c'est le propre (et non pas un défaut) des ontologies régionales de laisser sans déterminer l'être de l'étant. La vie n'est ni *Dasein* ni *Vorhandensein*, et ne devient caractérisable, pour le *Dasein*, que par voie « privative ». La mort vers laquelle est tourné le *Dasein* ne peut pas être déterminée comme un « phénomène de la vie » (arrêt des fonctions vitales). L'étant simplement vivant, pour sa part, n'est pas tourné vers la mort, c'est-à-dire il ne meurt pas au sens où le fait le *Dasein* – mais il « finit » seulement²⁷. L'exister n'est pas davantage susceptible d'être analysé comme « vécu » de la conscience (*Erlebnis*), et l'Analytique du *Dasein* n'est pas une philosophie de la vie (Dilthey, Scheler, Bergson).
- 13 Comme les commentateurs l'ont déjà plusieurs fois remarqué²⁸, cette exclusion de la vie reste assez dogmatique dans *Sein und Zeit*, et il faudra attendre les leçons de 1929/1930 (*Die Grundbegriffe der Metaphysik*) pour que Heidegger s'en explique mieux. Or, comme on sait aujourd'hui grâce aux publications des séminaires de la période 1919-1926, le fait même que *Sein und Zeit* exclue la vie de l'Analytique du *Dasein* doit beaucoup étonner. Jusqu'au moins l'année 1924, Heidegger n'hésitait pas à caractériser toutes les structures de l'exister (« être-là », « souci », « être-au-monde », « co-exister », etc.) comme « vie » (*das Leben*), et plus spécifiquement comme « vie factique » (*das faktisches Leben*). La vie, comme mouvance ou mouvement (*Bewegtheit, Bewegung*) de l'exister, formait l'horizon lui-même de toute l'ontologie²⁹. « Être » était « vivre », en tous les sens de ce terme (aussi bien comme nom que comme verbe, transitif ou intransitif)³⁰. C'est pourquoi d'ailleurs on ne doit pas être surpris de trouver que le *De Anima* était alors récupéré par Heidegger et considéré comme une « ontologie de la vie et du *Dasein* » (ceci est d'un cours de 1926 !) ³¹, l'*ai[sqhsi]* n'étant rien de moins que « le mode d'exister du vivant au monde » ³². La *yuchv* du « *Peri;Yuchv* » – qu'il faudrait traduire non pas par « De l'âme » mais par « De l'être au monde » – est un concept proprement *ontologique*, irréductible aux analyses psychologique et phénoménologique du « vécu » (*Erlebnis*) ³³. Se nourrir, croître, dépérir, percevoir, imaginer, penser, désirer, choisir, etc., étaient pour Heidegger des possibilités originaires d'être.

- 14 À partir de *Sein und Zeit*, comme on le sait, « être » sera radicalement distingué de « vivre ». Or Heidegger se borne à éliminer le terme de « vie » de son discours, tout en gardant, pour l'analyse ontologique, toutes les structures qui lui étaient auparavant attribuées (être-au-monde, souci, co-existence, etc.). Dès lors, il était difficile d'empêcher que la vie ne « contamine » l'Analytique existentielle de part en part. J'oserais même suggérer que le sens de l'être comme temporalité ne fait, pour la première fois dans l'histoire de la métaphysique, que fonder ou déterminer ontologiquement le concept de vie.
- 15 Je vais indiquer brièvement deux instances où l'on peut remarquer la contamination de l'être par la vie, et en particulier la dépendance de l'Analytique existentielle du *Dasein* au paradigme aristotélicien de la « vie sensitive ». D'abord, il n'était pas suffisant de la part de Heidegger d'indiquer l'être comme une ouverture (« *Da* ») qui précède l'« ici » de la corporalité vécue³⁴ – chose qui d'ailleurs se prête, du moins en *Sein und Zeit*, à toute sorte d'équivoques : qu'on remarque seulement toute la métaphoricité « écologique » de l'Analytique (*Um-welt*, *Um-sicht*, *Um-gebung*, etc.), structurellement solidaire d'un « point zéro » servant de centre d'orientation et d'une « horizontalité » de l'expérience (même le temps sera pensé comme « horizon »). Dans la piste des analyses classiques de J. Derrida sur la « proximité à soi » de l'être³⁵ – auxquelles il faudrait aussi associer la spatialité de l'éloignement –, on pourrait montrer que l'ouverture du « là » antérieure à la corporalité est aussi conçue comme « appropriation de soi ». Se trouvant là en train d'exister au monde, lancé dans ce qui « toujours déjà » le précède, etc., le *Dasein* ne fait au fond que *se trouver soi*. L'ouverture essentielle du « là » est l'ipséité où le *Dasein* retient comme « soi-même » son être hors de soi. Dès lors, pourquoi l'« ipséité » (*Selbstheit*) du *Dasein* se distingue si radicalement de l'« *Eigentümlichkeit* » animale ? Il ne suffit pas d'indiquer que l'*Eigentümlichkeit* n'est pas obtenu par « réflexion »³⁶, car le *Selbst* ne l'est pas non plus (sous peine de se transformer en *Erlebnis*...) – au contraire c'est la *Selbstheit* qui fonde la possibilité de la réflexion. La désinhibition de la pulsion d'un côté, la temporalité de l'autre, ne sont que deux modes différents de la même structure d'appropriation de soi³⁷.
- 16 D'un autre côté, le « manque » d'une « substantialité » de l'être qui fait que le *Dasein* est toujours lancé hors de soi dans la tâche d'être – ce qui est souligné sans cesse par Heidegger : l'exister n'a pas d'essence, l'essence de l'existence est l'existence même, l'être du *Dasein* consiste à avoir à être, etc. –, rend inévitable l'introduction d'une sensibilité d'être. En effet, « ayant à être », le *Dasein* « se trouve » (*es befindet sich*) au monde. Certes, la *Befindlichkeit* est incomparable à la sensibilité animal en ceci qu'elle expose le *Dasein* à sa finitude, au « que » de la facticité. Or ceci rejoint un motif anthropologique traditionnel depuis Aristote – pour qui la « main » et l'« âme » de l'homme possèdent la « forme » de toutes les choses³⁸. Mais surtout, il faut remarquer que, exposant l'être et le monde, le *Dasein* ne s'expose chaque fois qu'à l'être : à soi-même comme à l'être, au soi-même de l'être. C'est pourquoi le *Dasein* est sensitif seulement à l'être de l'étant (c'est la « compréhension ontologique »). Il n'y a jamais de « simple » sentir ou regarder, dit Heidegger ; l'étant acquiert une signification sensible seulement une fois qu'il a été découvert et pré-ouvert par la *Stimmung* (la « peur », par exemple). Nous rencontrons (*begegnen*) et nous sentons seulement ce que le regard circonspect et soucier (*das umsichtig besorgende Begegnenlassen*) laisse venir à l'encontre, et tout laisser venir à l'encontre (*Begegnenlassen*) est rendu possible *a priori*

par l'ouverture du se-rencontrer au monde du *Dasein* ³⁹. Tout sentir (*Empfinden*) se fonde sur le se sentir (*Sich-Befinden*) au monde, du monde.

3. L'animalité comme excès de l'être

- 17 Dans *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique*, Heidegger produira toute une conceptualité pour aborder ontologiquement la question de l'animal (« propriété », « hébétude », « anneau de désinhibition », etc.), mais il ne fera pas le travail d'épuration ou de décontamination des notions existentielles censées s'en distinguer (« ipséité », « souci », « environnement », etc.). Ce qui doit attirer notre attention dans ces leçons est pourtant autre chose. En posant l'exigence de penser l'animalité de l'animale et l'humanité de l'homme chacune à partir d'elle-même et non comme « espèces » d'un même genre ⁴⁰, un mouvement porte à poser l'animalité comme *inaccessible* pour le *Dasein*. Par là, l'animalité devient un mode d'être qui échappe au sens d'être, une sorte d'« excès » de l'être par rapport à soi, et en particulier par rapport à la vie sensitive.
- 18 Je vais décrire l'inaccessibilité de l'animal en rappelant brièvement un motif de ces leçons exposé notamment au § 49, et qui concerne la « méthode comparative » suivie par Heidegger dans l'analyse des trois thèses sur le monde (« la pierre est sans monde », « l'animal est pauvre en monde », « l'homme est configurateur de monde »). La « comparaison » que Heidegger établit entre ces trois thèses ne doit pas s'établir sur le fond d'une réalité commune (le « monde ») ; il s'agit par contre d'examiner ces thèses chacune en elle-même et, à partir de là, de les éclairer en ce qui les rend incommensurables l'une par rapport à l'autre. Malgré donc avoir gardé le même concept, celui de « monde », dans l'énoncé des trois thèses, il s'agit chaque fois d'une réalité tout à fait singulière et différente. L'être sans « monde » de la pierre n'est pas être dépourvu du monde que l'animal possède (la pierre n'a même pas la chance de « manquer » de monde) ; le monde de l'animal, monde du manque et de la demande, n'est pas, ainsi qu'on l'a dit plus haut, un degré inférieur du monde humain ; et le monde humain, finalement, n'est pas la plénitude de monde qui fait défaut à l'animal. L'homme, en tant qu'homme, reste sans accès au monde de l'animal (et d'autant plus au « sans monde » de la pierre). Il peut à la limite comprendre le monde animal comme « pauvreté », mais il ne peut pas y accéder, l'« éprouver » en tant qu'animal. L'homme n'est pas « en puissance » un animal ; il ne peut pas, par exemple, « se vivre » soi-même comme corporalité alogique. Aucune *Einführung* n'est possible avec les animaux ⁴¹.
- 19 Autrement dit nous ne *partageons* pas le monde avec l'animal, nous n'habitons pas « avec » lui. L'être-avec se fonde, pour Heidegger, dans la possibilité d'être au *même* monde (*in derselben Welt*) ⁴². Avec l'animal, il ne nous reste donc que d'être sur le mode d'un « ne pas pouvoir être avec » lui. Nous pouvons l'« accompagner » (*mitgehen*), « nous transposer » (*sichversetzen*) en lui, ou mieux, pour le dire avec Derrida, nous pouvons le « suivre » dans son monde à jamais séparé du nôtre. Mais cela veut dire, justement, être avec lui en étant encore plus intensément nous-mêmes et en abandonnant la prétention de partager son monde. Se transposer, écrit Heidegger, « ne veut point dire que nous autres, nous nous oublions en quelque sorte de nous-mêmes, que nous faisons comme si nous étions l'autre étant, mais au contraire, nous-mêmes nous sommes justement nous-mêmes, et seulement de cette façon nous nous donnons la possibilité d'accompagner l'autre étant *comme différents* de lui » ⁴³. C'est ainsi

seulement qu'il y aura des chances de dévoiler le « mode d'être » de l'animal – qui, en tant que « mode d'être », témoigne déjà de *notre* façon d'être plus profondément nous-mêmes, d'accompagner l'animal pour simplement toucher à son inaccessibilité.

- 20 Je note entre parenthèses que l'animalité pourrait témoigner, en raison de ce qu'on vient de dire, d'une possibilité originaire ou pré-originaire de l'être-avec, qui ne se fonderait plus sur le partage d'un « même » horizon pour l'exister. Quoi qu'il en soit, il est clair que Heidegger « recule » face à une telle pensée de l'être-avec. Par exemple : s'il est vrai que l'on n'« accompagne » l'animal qu'à partir d'une affirmation de soi-même et de l'impossibilité de partager son monde, pourquoi donc ne peut-on pas accompagner les pierres ? Pour Heidegger, il est *a priori* impossible d'accompagner les pierres, car, en étant sans monde, elles ne nous offrent « aucune sphère pour la transposition » (*Sphäre der Versetzbarkeit*) ⁴⁴. Mais pourquoi devrait-on attendre la possibilité d'une telle sphère ? Est-ce qu'alors « accompagner » l'animal est possible parce qu'il y a un minimum de mondanéité en partage ? Comment, dès lors, ne pas « re-contaminer » l'être-avec animal par le « vécu » et l'« *Einführung* » ? Heidegger ne semble pas entièrement consistant sur ce point ⁴⁵.
- 21 J'espère ne pas exagérer en proposant l'hypothèse suivante – pour conclure. Dans l'impossibilité de partager le monde animal, l'existence adopte un sens tout à fait original pour le *Dasein*. Le *Dasein* s'éprouve soi-même et « se trouve » en faisant l'expérience de cela même qu'il ne peut pas « s'approprier » et réduire au sens de l'exister. Il émerge éclairé par la *différence* qui le sépare de cela qu'il n'est pas – qui n'est pas de l'être, du monde, de l'exister. Dès lors, il ne suffira plus de décrire le *Dasein* avec des « existentiels », mais il faudra aussi rendre compte de ce moment où l'existence touche à l'impossibilité d'accéder à ce qui reste hors d'elle – hors du régime même de l'être-hors-de-soi (la temporalité) comme quoi se constitue l'ipséité existante. Et c'est ce qu'on peut faire en étant profondément soi-même et en enquérant sur le « mode d'être » de l'animalité. À ce moment-là, le *Dasein* non seulement expose l'être, mais surtout s'expose à ce qui, dans l'être même, ne provient plus de l'être, ni de soi, ni du temps, ni du monde. L'« animalité » devient ce par où l'être, en étant plus profondément lui-même et sans avoir à être autrement, cherche à toucher à ce qui est en excès de soi, en excès de la « vie sensitive » et aussi en excès de l'« humanité ». Car c'est l'animalité de l'être – l'être se libérant de l'être – ce qu'il faut essayer de comprendre si l'on veut vraiment libérer l'essence de l'homme de l'humanisme métaphysique. L'homme, tant qu'il est pensé par rapport à l'« être », ne sera jamais tout à fait libéré du « vivre sensitif » et par conséquent de la *pauvreté* ontologique de l'exister ⁴⁶.
- 22 Il n'était donc pas contradictoire, ni c'était une façon de revenir en deçà de ce qui l'écarte si profondément de toute phénoménologie de la *Leiblichkeit*, que Heidegger ait déclaré dans la *Lettre sur l'humanisme* que l'animalité restait pour nous la chose la plus difficile à penser, le « presque impensable » de la pensée (et de l'impensée) – ce qui revient à dire qu'elle fait peut-être la tâche la plus propre de la pensée, car la pensée est toujours en quête de ce qu'elle ne pense pas.
- 23 **34.** . Car le « là » de l'être est censé indiquer une ouverture qui précède toute proximité à soi de l'exister. Le *Dasein* n'est jamais « ici », mais lancé « là », chez soi hors de soi. Le *Dasein* n'est pas un « point zéro » ou « repère toujours donné » pour l'orientation. Son « ici » n'est saisissable qu'au moyen d'un é-loignement, à partir de « là-bas » où se trouve l'étant à la main qui m'occupe. « Le *Dasein* comprend son ici depuis le là-bas du monde environnant » ; « l'« ici » d'un « moi-ici » se

comprend toujours à partir de "là-bas" sous la main, au sens de l'être tourné vers celui-ci dans l'occupation é-loigante et orientée » (*Sein und Zeit*, respectivement § 23, p. 107 et § 28, p. 132.). C'est que le proche (ici, *hier*) et le lointain (là-bas, *fort*) sont tous les deux rendues possibles par le là, ouverture essentielle (*wesenhafte Erschlossenheit*) que rien n'ouvre à son tour ou qui est toujours déjà ouverte – il s'agit du monde (*ibid*, § 28, p. 132). Non pas la terre d'où le corps vivant a été déraciné, qui demeure sous mes pieds et dont l'immobilité est requise pour que le se-mouvoir de mon propre corps devienne l'origine de toute orientation, mais le monde, où je suis *a priori* porté hors du moi-ici.

NOTES

1. . « Lettre sur l'humanisme », trad. franç. (ici modifiée) de R. Munier, *Question III et IV*, Paris, Gallimard (Coll. « Tel »), 1966, p. 82.
2. . *De An.*, II, 2, 413 b 2.
3. . *De An.*, II, 1, 412 a 14-15. « L'âme nutritive (*h]qreptikh;yuchv*) appartient à tous les autres vivants aussi bien qu'à l'homme, elle est la première et la plus commune des facultés de l'âme, c'est par elle que la vie est donnée à tous les êtres animés » (*De An.*, II, 4, 415 a 23-25). « L'âme nutritive est nécessairement dévolue à tout être vivant, quel qu'il soit, et il possède effectivement cette âme depuis sa génération jusqu'à sa destruction » (*De An.*, III, 12, 434 a 22-27).
4. . *De An.*, II, 3, 414 b 15.
5. . « *In several respects light seems to act on plants in nearly the same manner as it does on animals by means of the nervous system* » (John MURRAY, *The Power of Movement in Plants*, Londres, 1880, cité par A. Trewavas, « Le Calcium, c'est la vie : Calcium Makes Waves », in *Plant Physiology*, 1999, numéro 120, p. 5).
6. . Voir A. TREWAVAS, « Aspects of Plant Intelligence », *Annals of Botany*, 92, 2003, p. 1-20.
7. . *De An.*, III, 12, 434 b 11-14.
8. . *De Part. An.*, IV, 4, 678 a 13-14 ; 5, 680 b 30 s.
9. . *Ibid.*, § 50, p. 307.
10. . Il ne faut pas suivre Derrida lorsqu'il déclare que la thèse concernant la pauvreté de monde de l'animal « reste vouée à réintroduire la mesure de l'homme par la voie même qu'elle prétendait y soustraire, à savoir cette signification du manque ou de la privation. Celle-ci est anthropocentrique ou du moins référée au nous questionnant du *Dasein*. Elle ne peut apparaître comme telle et prendre sens que depuis un monde non animal, et de notre point de vue » (« De l'esprit », in *Heidegger et la question*, Paris, Flammarion, 1990, p. 63). Du reste, Heidegger lui-même répond à cette objection au § 63 de ses leçons : même si on risque de « survaloriser » notre propre essence en qualifiant l'animal de « pauvreté », de nous concevoir comme ceux qui « possèdent » ce dont l'animal manque, il faut essayer de penser le « ne pas avoir monde » comme un véritable « manquer ». « Il nous faut laisser ouverte la possibilité à ce que la compréhension authentique et expressément métaphysique de l'essence du monde nous oblige *pourtant* à comprendre le ne pas avoir monde de l'animal comme un *manquer* (*Entbehren*), et à trouver un *être-pauvre* dans le mode d'être de l'animal comme tel » (p. 395).
11. . *Ibid.*, § 46, p. 287.
12. . *Ibid.*, § 63, p. 393.
13. . *Unterwegs zur Sprache*, Stuttgart, Neske, 2001, p. 62.

14. . N. K. JERNE, « Towards a network theory of the immune system », in *Annals of Institute Pasteur/Immunology*, 125, C, 1974, p. 373-389. Pour une interprétation du système immunologique en ce sens, voir F. Varela & A. Cohen, « Le corps évocateur : une relecture de l'immunité », *Nouvelle Revue de Psychanalyse* 40, 1989, p. 193-213.
15. . M. NUSSBAUM, *Upheavals of Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, p. 100 s.
16. . M. HEIDEGGER, *Einführung in die Phänomenologische Forschung* (semestre d'hiver 1923/1924), GA, Bd. 17, Frankfurt-a-Main, V. Klostermann, 1994, §§ 1 et 2.
17. . Sur l'affectivité animale, voir l'excellente étude de M. NUSSBAUM, *Upheavals of Thought*, op. cit., p. 89 s. Nussbaum ne s'intéresse pas en tout cas à rapprocher ses études sur l'émotion animale de la *Stimmung* heideggérienne ni en générale d'aucune perspective phénoménologique.
18. . Dans *Sein und Zeit*, Heidegger dit de la *Stimmung* qu'elle « ne provient pas du “dehors” ni du “dedans”, mais, en tant que forme de l'être-au-monde, elle émerge de celui-ci », Tübingen, Niemeyer, 2001, § 29, p. 136.
19. . *De An.*, III, 2, 425 b 11.
20. . E. HUSSERL, *Ideen II*, §§ 18 a, 41 a et 60.
21. . M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. 345.
22. . C'est très légitimement que Pierre RODRIGO voit, dans la sentence d'Aristote concernant le sens commun, l'« irruption du phénoménologique permettant l'analyse de la nature duelle de la sensation » (Aristote, *l'eidétique, la phénoménologie*, Grenoble, Millon, 1995, p. 74). Mais cela ne veut pas dire que le Starigite y soit en train de donner quelque primauté épistémologique ou méthodologique que ce soit à cette « irruption du phénoménologique »... Pierre Rodrigo remarque que cette affirmation implique une « restriction provisoire [de la sensation] aux humains » (p. 74), car elle s'énonce au cœur d'un chapitre supposé consacré à l'essence de l'animalité en général (*De An.*, III, 2, 427 a 15). Or nous pouvons, puisque nous sommes des animaux, parler au nom de tous les êtres sensibles ! Il est question simplement de ne pas assigner un statut méthodologique spécial à notre « vécu »...
23. . *De Motu An.*, 11, 703 b 21.
24. . *De An.*, II, 7, 418 b 4, et voir aussi *De An.*, II, 9, 421 b 17.
25. . *De An.* II, 423 a 30-31.
26. . *Sein und Zeit*, § 10, p. 49-50, § 12, p. 58, § 41, p. 194, § 49, p. 246, et passim.
27. . Pour ce qui est de la mort animale, voir *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, op. cit., § 61, p. 388.
28. . Voir les études de J. DERRIDA, « De l'esprit », déjà cité, et de D. FRANCK, « L'être et le vivant », *Dramatique des phénomènes*, Paris, P.U.F., 2001.
29. . *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles: Einführung in die phänomenologische Forschung*, GA, vol. 61, 130 ; *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik*, GA, vol. 62, p. 352.
30. . *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles...*, op. cit., p. 81-85.
31. . *Grundbegriffe der Antiken Philosophie*, GA, vol. 22, p. 182-188.
32. . Voir *Einführung in die phänomenologische Forschung*, GA, vol. 17, p. 8, 26 s. ; *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, GA, vol. 18, p. 45, p. 51-52.
33. . *Einführung in die phänomenologische Forschung*, op. cit., p. 6, p. 293-295.
35. . « Les fins de l'homme », in *Marges - de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972, notamment p. 147-161.
36. . *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, op. cit., § 56, p. 340.
37. . Du reste, comme le montre si bien D. Franck, dans la mesure où la « propriété » est bien un « mode d'être », le fait qu'elle n'ait pas de sens temporel met en question l'extension ontologique de la temporalité. « Il y a donc un “mode d'être” dont la temporalité ne constitue pas le sens et qui vient, pour cette raison, remettre en cause la temporalité du sens en limitant son extension » (op. cit., p. 43). Cela pourrait nous conduire à penser que la temporalité elle-même « n'est qu'un

mode parmi d'autres possibles de la propriété. Cela signifie enfin que la propriété est "plus originaire" que le temps et que le rapport de la propriété à l'être et au temps prélude à celui de l'être et du temps » (p. 44).

38. . Par sa main, l'homme présente la corporalité ou l'organicité de tous les organismes (y compris des instruments inanimés), il présente la maniabilité de tous les étants à la main (*De Part. An.*, IV, 10, 687 a 21 s.). Par son âme, il possède la forme de toutes les choses (« l'âme est, en quelque sorte, toutes les choses ») (*De An.*, III, 8, 432 a 1 s.). L'homme n'est pas une chose de plus au monde, mais – et cela constitue sa vie au plus haut degré – la présence même du monde. Si Aristote peut dire de l'homme qu'il « est au plus haut point constitué conformément à la nature » (*De Inc.*, 4, 706 a 19-20), ce n'est donc pas pour le séparer des autres vivants, pour l'opposer à l'animalité, mais pour voir celle-ci affirmée comme telle. Voir R. BRAGUE, *Aristote et la question du monde*, Paris, PUF, 1988, p. 230 s., 256-257, 347-349, 355-356.

39. . *Sein und Zeit*, § 29, p. 137.

40. . « Il ne s'agit pas de montrer en quels aspects hommes et animaux se distinguent, mais de ce qui constitue l'essence de l'animalité de l'animal et l'essence de l'humanité de l'homme » (*Die Grundbegriffe der Metaphysik*, § 43, p. 265).

41. . Ceci pourrait ouvrir sur des pistes intéressantes à suivre ultérieurement : il ne s'agit pas de nier que l'homme puisse avoir l'expérience de la pauvreté, de la souffrance et de la douleur, mais peut-être, alors, cette pauvreté et cette souffrance ne nous reste pas moins *inaccessible*. « Mais qui, nous ? » (pour citer la dernière phrase de « Les fins de l'homme » de Derrida, *op. cit.*).

42. . « Être-avec veut toujours dire être les uns avec les autres dans le même monde », *Sein und Zeit*, § 47, p. 238.

43. . *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, § 49, p. 297.

44. . *Ibid.*, § 46, p. 299. Or l'« être avec » les pierres devrait, du moins en principe, témoigner d'une possibilité tout à fait originaire de l'être-avec, car ce n'est qu'« avec » les pierres qu'on éprouve une inaccessibilité radicale – il n'est pas question de « se vivre » soi-même comme matière inorganique pour y accéder : c'est précisément ce qui reste dehors de toutes les possibilités du « vécu ». Sur l'inaccessibilité des pierres comme mode originaire de l'être-avec, voir l'interprétation que Jean-Luc Nancy offre du § 47 des *Grundbegriffe der Metaphysik* dans *Le Sens du monde*, Paris, Galilée, 1993, p. 99-104.

45. . À cet égard, il conviendrait de rappeler les analyses de DERRIDA concernant l'incommensurabilité de l'« altérité » animal. L'altérité de l'animal, qui ne se fonde plus sur un partage de monde ou de sens, est encore plus radicale que l'« altérité d'autrui » – et par conséquent plus radicale que toute altérité éthique, politique, métaphysique ou théologique – et ne qualifie même pas simplement d'« altérité ». Le visage animal (qui n'est plus un visage, et en ce sens Derrida ne limite pas ses analyses à l'ordre anthropomorphique des « animaux à visages ») est « sans altérité, sans logos, sans éthique, sans pouvoir d'universaliser ses maximes. Il ne peut témoigner de nous que pour nous, trop autre pour être notre frère ou notre prochain, pas assez autre pour être le tout autre dont la nudité du visage nous dicte un "Tu ne tueras point" » (*L'Animal que donc je suis*, *op. cit.*, p. 162). La vraie altérité du visage est l'animalité du visage ; ce qui, dans l'autre, excède toute altérité. » Une pensée de l'autre, de l'infiniment autre qui me regarde, devrait au contraire privilégier la question et la demande de l'animal. Non pas la faire passer avant celle de l'homme, mais penser celle de l'homme, du frère, du prochain à partir de la possibilité d'une question et d'une demande animales » (*Ibid.*, p. 156).

46. . « Ce que la métaphysique oublie, écrit M. HAAR, de façon grandissante, c'est la *pauvreté* de l'homme. L'homme n'est pas ce qu'il est, et n'a pas ce qu'il a. [...] Il manque toujours quelque chose à l'homme. Ce "quelque chose" n'est rien d'étant, mais son être même » (*Heidegger et l'essence de l'homme*, Grenoble, J. Millon, 1993, p. 98).

AUTEUR

JUAN-MANUEL GARRIDO

Juan-Manuel Garrido est professeur à l'Université Diego Portales à Santiago du Chili. Auteur de *La Formation des formes* (Galilée, 2007).