

L'homme, l'animal et la question du monde chez Heidegger

Joël Balazut¹

Le concept de monde a subi une évolution profonde au cours de l'itinéraire de Heidegger. Ainsi que l'a souligné Françoise Dastur – qui dans *Heidegger et la question anthropologique* se réfère sur ce point à Eugen Fink et à Friedrich von Herrmann² – au cours de son itinéraire Heidegger passe progressivement d'un concept *transcendantal* à un concept *cosmologique* du monde, ce qui ne signifie pas cependant que le *Dasein* n'y est plus ouvert *a priori* et donc impliqué de manière radicale. Et il est essentiel d'ajouter que dans le cadre de cette évolution – qui est étroitement liée à la *Kehre* - le monde, en sa structure d'être, se verra finalement identifié à l'être lui-même ainsi que cela apparaît dans la *Lettre sur l'humanisme*³. Le monde, est-il dit, est l'ouverture de l'être, laquelle ouverture est l'être lui-même. L'être est alors cette éclaircie, fondamentalement ordonnée à un retrait, dans et par laquelle l'étant en totalité se déploie. La question du monde se confondant avec celle de l'être, se révélera ainsi comme étant la question fondamentale de la philosophie de Heidegger. Or, dans la mesure où le *Da-sein* – l'ouverture *a priori* à l'être – constitue secrètement l'essence même de l'homme, cette évolution dans la conception de l'être entraînera une évolution concomitante dans celle de l'homme. Heidegger se dégagera de l'impasse d'une philosophie transcendantale du sujet dans laquelle il risquait contre son gré de se murer en 1927, et il en viendra à concevoir le *Dasein* comme étant, et n'étant rien d'autre, que le « là » du monde au sein duquel il est jeté et à la « structure d'être » duquel il est ouvert *a priori*. On peut remarquer d'ailleurs – ce qui est conforme à la conception continuiste de l'évolution de l'œuvre heideggerienne qu'autorise la *Lettre à Richardson* – que cet aboutissement était présent en gésine dès le début, dans la mesure où le *Dasein*, compris en la structure existentielle fondamentale qui en épuise le sens, se définit par ceci qu'il est *In-der-Welt-sein*.

En dépit de l'importance que prend l'analyse du monde comme « monde ambiant » dans *Être et temps*, l'existential « monde » (la *Weltlichkeit*) n'est cependant pas retenu dans la caractérisation de l'essence du *Dasein* comme souci au § 41. C'est

¹ Né en 1957, docteur en philosophie et actuellement chargé de cours à l'université de Toulouse II. Il est l'auteur de *L'impensé de la philosophie heideggerienne* et de *Heidegger* aux éditions L'Harmattan, ainsi que d'une étude intitulée *La thèse de Heidegger sur l'art*, publiée dans le numéro 5 de *La Nouvelle revue d'esthétique*.

² Françoise Dastur, *Heidegger et la question anthropologique*, Louvain-Paris, Peeters, 2003, p. 96.

³ Martin Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, Paris, Aubier, 1977, p. 131.

tout à fait remarquable, car cela signifie que l'une des composantes essentielles de la *Grundverfassung* du *Dasein* a été, dans une certaine mesure, laissée de côté. Ainsi que Françoise Dastur le fait remarquer, c'est seulement dans les années qui ont suivi la rédaction d'*Etre et temps*, que le problème du monde va devenir véritablement un *thème capital*. Or, la *comparaison* entre le mode d'ouverture à son milieu, propre à l'animal et le mode d'ouverture à l'étant qui caractérise l'homme va jouer un rôle important dans l'évolution de la pensée heideggerienne et dans son effort fondamental et progressif pour élucider le concept de monde. En effet, ce problème du monde constitue le cœur du questionnement de Heidegger dans un cours de 1929/30 intitulé *Concepts fondamentaux de la métaphysique : Monde-finitude-solitude*. Or, dans ce cours Heidegger analyse longuement le comportement animal tel qu'il est mis à jour par les travaux de la science biologique et zoologique de son temps et en particulier par ceux de Jacob Von Uexküll. Cette étude précise et documentée du comportement animal, développée sur plus de cent pages, est entièrement menée dans une perspective comparative. Il s'agit, en analysant le mode spécifique d'ouverture de l'animal à son milieu, de montrer qu'il n'a pas de monde, ou plus précisément qu'il est « pauvre en monde », de manière à faire ressortir alors, *par contraste*, ce qu'est le monde et ce que signifie « avoir » un monde en tant que caractéristique *fondamentale* de l'homme. Nous allons donc essayer de montrer dans cette étude comment la comparaison homme/animal a joué un rôle essentiel dans l'évolution de la conception heideggerienne du monde et celle concomitante du *Dasein*.

Dans le cours du semestre d'été 1927, *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie* Heidegger écrit ceci :

« La clarification du concept de monde est une des tâches capitales de la philosophie. Le concept de monde – le phénomène ainsi désigné – voilà justement ce que la philosophie jusqu'à présent n'a pas encore reconnu »⁴.

Dans *Etre et temps* il est déjà dit que le phénomène du monde n'a jamais encore été décrit dans son sens originel, mais qu'il a toujours, jusque là, été franchi d'un saut. Or, cette difficulté d'accès au phénomène du monde est fondamentalement liée à un préjugé tenace qui a sa source dans l'existence quotidienne ou encore dans ce que Husserl appelait l'attitude naturelle. Pour l'attitude naturelle il est admis, sans plus d'examen, que le monde est constitué par un ensemble d'étants subsistants toujours déjà présents et cependant accessibles, « sous les yeux », « posés là devant ». L'homme est alors conçu comme un sujet d'abord « sans monde » qui doit, en quelque sorte, sortir de lui-même pour se rapporter aux autres étants lesquels sont disposés devant lui en leur présence. Le présupposé ontologique propre à l'attitude naturelle, qui se présente sous les traits d'un « réalisme empirique », est une pré-compréhension spontanée de l'être

4. M. Heidegger, *op. cit.*, Paris, Gallimard, 1985, p. 203.

comme subsistance ou présence constante de l'étant, que Heidegger appelle *Vorhandenheit*⁵.

Le point de départ radical du questionnement heideggerien est une remise en cause de ce présupposé ontologique. Ainsi que Gérard Granel l'a montré la « lutte contre la *Vorhandenheit* »⁶ est fondamentalement à l'origine de la pensée de Heidegger. Il s'agira alors de montrer que la *Vorhandenheit*, est une détermination ontologique *dérivée* et non *originnaire* et de la mettre ainsi « entre parenthèses » ou encore « hors-circuit ». Or, pour se dégager de ce présupposé et pour s'arracher ainsi à la conception courante du monde - qui a sa légitimité propre, qui d'une certaine manière est inévitable - la comparaison entre l'homme et l'animal va jouer un rôle décisif. On pourrait dire, dans le langage de Husserl, que le processus comparatif entre l'homme et l'animal va permettre d'accomplir l'*Epoché* c'est-à-dire la « réduction phénoménologique ». En des termes plus proprement heideggeriens il faudrait dire que la confrontation entre l'homme et l'animal va aider la pensée à se dégager de tout appui dans l'étant présupposé et à accomplir ainsi le « saut dans l'être ». Tel est le chemin emprunté par le cours de 1929/30 *Les concepts fondamentaux de la métaphysique*. Dans cette tâche, Heidegger s'appuiera tout particulièrement, nous l'avons déjà suggéré, sur les travaux de Jacob von Uexküll. Il écrit, en effet, que les recherches de Uexküll sont « ce qu'il y a de plus fructueux que la philosophie puisse s'approprier dans la biologie dominante d'aujourd'hui »⁷. Et ainsi que l'a fait remarquer Giorgio Agamben dans un petit livre intitulé : *L'Ouvert. De l'homme et de l'animal*, Heidegger va, plus encore qu'il ne le dit, reprendre à son compte l'essentiel de ses analyses - avec un vocabulaire un peu différent - et il ne les critiquera que pour les radicaliser encore⁸.

Pour l'attitude naturelle, qui considère spontanément le monde comme un ensemble d'étants subsistants, il y a un monde unique et déjà donné auquel s'ouvrent et se rapportent ensuite, chacune à sa manière, l'ensemble des espèces vivantes qui s'y trouvent. Et les différentes espèces accèdent à ce monde unique avec un degré de pénétration plus ou moins grand ; le plus profond et le plus riche étant celui de l'homme. La différence entre ces divers modes d'accès à l'étant est donc seulement, pourrait on dire, une simple différence de degré et non pas de nature. L'importance des travaux de Uexküll tient d'abord à ceci qu'il a montré qu'un tel monde unitaire n'était qu'une illusion. Là où nous imaginons un monde unique comprenant à l'intérieur de lui-même toutes les espèces vivantes, Uexküll a montré qu'il y avait une grande variété de « mondes perceptifs ». Chaque espèce vivante a - dans la terminologie propre à Uexküll que modifiera Heidegger - son *Umwelt*, son « monde environnant », qui constitue une unité close sur elle-même. Et l'animal se tient en symbiose avec ce milieu environnant

5. Cf. M. Heidegger, *De l'essence de la liberté humaine*, Paris, Gallimard, 1987, p. 58-59.

6. Cf. Gérard Granel, *Traditionis Traditio*, Paris, Gallimard, 1991, p. 36.

7. M. Heidegger, *Les concepts fondamentaux de la métaphysique*, Paris, Gallimard, 1992, p. 382.

8. Giorgio Agamben, *L'Ouvert, de l'homme et de l'animal*, Paris, Rivages, 2002, p. 77-78.

auquel il est étroitement relié par ses organes et dans lequel chaque objet ne prend de sens qu'en fonction de ses intérêts vitaux. C'est pourquoi, Uexküll peut affirmer que :

« ... le même objet placé dans des milieux différents prend des significations différentes et change à chaque fois profondément de caractères »⁹.

Cela signifie que dans le milieu environnant de l'animal il n'y a pas de place pour un objet « neutre » qui serait dépourvu de « qualité vitale ». L'animal ne rencontre les objets qu'en tant que « signes déclencheurs » provoquant soit l'appétence soit la fuite. Ces signes déclencheurs sont appelés aussi « porteurs de signification » (*Bedeutungsträger*) ou encore « marqueurs » (*Merkmalträger*).

Pour bien saisir la portée de cette analyse reprenons l'exemple célèbre examiné par Uexküll dans *Mondes animaux et monde humain* : celui de la tique. La tique est aveugle, sourde et dépourvue du sens du goût bien qu'elle ait un odorat développé. Ce parasite généralement juché sur la tige d'un végétal qui lui sert de poste de garde, ne répond qu'à trois « marqueurs » : l'odeur de l'acide butyrique (c'est-à-dire de la sueur des mammifères), la température de 37° et la typologie de la peau des animaux à sang chaud. Ces marqueurs agissent sur la tique comme un signal, qui, lorsqu'il se déclenche, la conduit alors à se laisser tomber sur l'animal de passage, pour s'enfoncer dans sa peau et aspirer son sang. Des expériences effectuées en laboratoire ont bel et bien montré que la tique ne se rapportait pas au mammifère lui-même mais qu'elle ne faisait que réagir à des « marqueurs ». En effet, elle réagit exactement de la même manière lorsque l'animal à sang chaud est remplacé par une membrane artificielle quelconque, imprégnée d'acide butyrique et remplie de liquides de toute nature, à condition qu'ils soient à bonne température.

L'univers environnant de l'animal n'est donc pas composé d'objets qui seraient identifiés comme tels, mais bien de « porteurs de signification » reliés entre eux. L'animal, qui est étroitement rattaché à son milieu environnant par ses organes, ne se rapporte ainsi qu'à ces « signes déclencheurs », lesquels ne sont là que pour susciter, en quelque sorte, les élans qui sommeillent dans l'organisme. Uexküll peut alors écrire ceci : « la tâche vitale de l'animal consiste à utiliser les porteurs de signification conformément à son propre plan d'organisation »¹⁰. Et cela va alors le conduire à formuler le principe fondamental suivant :

« Un animal ne peut entrer en relation avec un *objet comme tel* »¹¹.

9. Jacob von Uexküll, *La théorie de la signification*, in *Mondes animaux et mondes humains*, Paris, Denoël, 2004, p. 166.

10. Jacob von Uexküll, *La théorie de la signification* in *Mondes animaux et monde humain*, Paris, Denoël, p. 106.

11. *Ibid.*, p. 94.

Or, ce principe, qui est l'un des aboutissements du travail de recherche d'Uexküll, va avoir une influence essentielle sur la réflexion de Heidegger.

Dans *Les concepts fondamentaux de la métaphysique* Heidegger va, en effet, s'appuyer sur les travaux d'Uexküll, mais de manière à en clarifier le sens sur le plan conceptuel et à en tirer alors toutes les conséquences philosophiques. S'il est vrai que l'animal ne peut en aucune manière et en dépit des apparences, entrer en relation avec un objet *comme tel*, l'homme par contre – et cela apparaît clairement grâce au *contraste* avec l'animal – se caractérise bien par ceci qu'il est toujours ouvert à l'étant *en tant que tel*. Et il faut même dire, plus précisément encore, qu'il se caractérise par ceci que l'étant lui est toujours dévoilé, non seulement *comme tel*, mais aussi en même temps *dans son ensemble*. Cela ne signifie pas, bien entendu, qu'il saisit l'ensemble de l'étant, ce qui serait absurde, mais bien qu'il se *sent* situé (à travers telle ou telle tonalité affective : ennui, angoisse ...), au beau milieu de l'étant dans son ensemble, c'est-à-dire *englobé* par lui. Ainsi que l'affirme Heidegger dans la conférence *Qu'est-ce que la métaphysique ?* de 1929, cette ouverture implicite à l'étant *comme tel* et dans son ensemble, comme ce au beau milieu de quoi il se sent jeté, est « un événement continuuel de notre *Dasein* »¹². Or, cela veut dire, en toute rigueur, que seul l'homme a – en ce sens – véritablement un *monde*, et que ce que Uexküll nomme *Umwelt*, le « monde environnant » de l'animal, doit être considéré par contre, comme un simple « milieu environnant » (*Umgebung*) et non pas comme un « monde ». Heidegger peut donc écrire ceci dans les *Concepts fondamentaux de la métaphysique* :

« Le comportement de l'animal n'est jamais une perception de quelque chose en tant que quelque chose. [Or] ... nous considérons cette possibilité de prendre *quelque chose en tant que quelque chose* comme une caractéristique du phénomène du monde ... »¹³.

Il peut alors proposer une première caractérisation du phénomène du monde, laquelle devra par la suite être pleinement élucidée. La voici :

« le monde est la *manifesteté* de l'étant en tant que tel et en entier »¹⁴.

Le monde, faudrait-il dire pour préciser, est la *manifesteté* de l'étant dans son ensemble, pour le *Dasein* qui se délivre simultanément sa propre présence comme celle d'un étant situé au beau milieu de celui-ci. On peut remarquer, d'emblée, que le monde ainsi défini est bien une caractéristique du *Dasein* lui-même, mais d'une manière telle, en même temps, que ce n'est pas le monde qui est relatif au *Dasein*, mais que c'est bien le *Dasein* qui est dans le monde. Avec cette notion de *manifesteté* on s'oriente - notons le au passage, mais nous ne pourrions le montrer précisément que plus loin – vers une

12. M. Heidegger, *Qu'est-ce que la métaphysique ?* in *Questions I*, Paris, Gallimard, 1976, p. 56.

13. M. Heidegger, *op. cit.*, p. 449.

14. *Ibid.*, p. 479-480.

conception non idéaliste de l'*a priori*. Cette clarification conceptuelle de Heidegger, qui attribue le monde en propre à l'homme et qui réserve pour l'animal le terme de milieu environnant, va lui permettre, en premier lieu, de préciser, tout en les radicalisant, les analyses de Uexküll.

Heidegger, qui dans sa réflexion sur le vivant se confronte en même temps à d'autres travaux de biologistes, va s'opposer à une conception purement mécaniste du vivant, représentée à son époque par Wilhelm Roux (1850-1924), tout en se gardant du néo-vitalisme, représenté par Driesch (1867-1941)¹⁵. Tout en prenant ses distances par rapport au vitalisme, qui fait appel à une force interne mystérieuse et qui méconnaît ainsi le caractère non autonome du vivant, Heidegger affirme cependant qu'il faut reconnaître que, dans certaines limites et sur la base d'une dépendance essentielle eu égard à l'univers environnant avec lequel il est en symbiose, l'organisme se produit et se régit soi-même. Voici ce qu'il écrit :

« L'organisme, dans certaines limites, se restaure et se rénove lui-même. *Se produire soi-même, se régir soi-même et se rénover soi-même*, ce sont manifestement là des éléments qui caractérisent l'organisme comparé à la machine »¹⁶.

Cela signifie que l'organisme vivant est *fondamentalement* caractérisé, dit Heidegger, par une « appartenance à soi » spécifique, totalement engagée dans un effort permanent de conservation de soi¹⁷. Or, cela veut dire qu'il y a une « présence à soi » non réfléchie, c'est-à-dire immédiate, de l'organisme vivant, qui est en quelque sorte par essence un « être propre à soi ». Heidegger dit, en effet, qu'il y a un «...*être auprès de soi spécifiquement animal* qui n'a rien à voir avec l'identité à soi de l'être humain se conduisant en tant que personne »¹⁸.

Or, c'est sur cette base qu'il faut comprendre la symbiose de l'organisme avec son milieu, dans la mesure où le vivant, comme être auprès de soi, n'est pas un simple corps vivant mais doit être pris en vue comme *processus*, c'est-à-dire comme un phénomène dynamique d'organisation en devenir dans le cadre d'une relation essentielle avec l'extérieur¹⁹. L'être vivant ne doit pas, en effet, être envisagé comme un étant subsistant, mais bien comme un processus, c'est pourquoi il doit être pensé comme « capacité » (*Fähigkeit*), comme un être « capable de... », et sur cette base comme ayant un comportement pulsionnel.

L'organisme - en tant qu'il est ainsi, par essence, un être auprès de soi dans son rapport à tout ce qui est autre - se caractérise par la capacité fondamentale de s'entourer d'un « espace » dans lequel ses pulsions peuvent s'exercer. Cet espace, qui est

15. Françoise Dastur, *Heidegger et la question anthropologique*, Louvain-Paris, Peeters, 2003, p. 52-53.

16. M. Heidegger, *Les concepts fondamentaux de la métaphysique*, Paris, Gallimard, 1992, p. 326.

17. *Ibid.*, p. 340-341.

18. *Ibid.*, p. 348.

19. Cf. Françoise Dastur, *Heidegger et la question anthropologique*, p. 53.

l'*Umgebung*, doit alors être compris comme n'étant rien d'autre, dit Heidegger, qu'une « zone de dés-inhibition » dans laquelle l'animal peut décharger ses pulsions et entrer ainsi en relation avec l'étant. Ce que Uexküll appelait « porteur de signification » ou « marqueur » sera donc nommé « désinhibiteur » par Heidegger. Or, l'animal est entièrement pris, accaparé ou encore absorbé par l'emprise pulsionnelle qui le porte. Heidegger appelle *Benommenheit* cette sorte d'hébétude de l'animal qui, dans l'absence de tout recul, est totalement absorbé et obnubilé par les mouvements pulsionnels qui le portent. On peut dire que l'animal est entièrement *accaparé* par ses pulsions dans son rapport à l'étant de sorte que ce dernier est absolument réduit à son statut de « désinhibiteur ». Heidegger peut donc écrire ceci :

« La *Benommenheit*, (l'accaparement) est ...le fait d'être absorbé dans l'ensemble des pulsions compulsées les unes vers les autres. Pour l'animal, être soi-même, c'est être propre à soi, sur le mode du tiraillement pulsionnel »²⁰.

Et cela signifie finalement que « l'accaparement est l'essence de l'animalité »²¹. L'animal ne s'ouvre à l'étant que sous l'emprise de l'impulsivité pulsionnelle et ainsi exclusivement en tant que « désinhibiteur », c'est-à-dire pour le mettre au service du processus vital.

Quel est alors, finalement, le mode d'ouverture à l'étant propre à l'animal ? Il faut faire ici très attention car il faut distinguer ce qui se passe pour nous, du point de vue extérieur de l'observateur, et ce qui se passe effectivement pour l'animal. Du point de vue de l'observateur on peut dire que dans le cadre de l'*Umgebung* l'étant est entièrement mis au service de l'animal, qu'il n'a donc pas d'autre statut que d'être utile ou nuisible. Cette remarque n'est pas inexacte, mais elle manque de précision et peut faire alors totalement obstacle à une véritable compréhension du mode d'ouverture à l'étant propre à l'animal. En effet, utiliser l'étant et le réduire à un statut d'outil, est encore - comme le montre l'analyse du monde quotidien du *Dasein* dans *Etre et temps* – une manière spécifique, quoique réductrice, de se rapporter à celui-ci *comme tel*, et de s'y impliquer. Or, ce qui caractérise le comportement animal c'est précisément, dit Heidegger, qu'il « ...ne peut jamais s'impliquer véritablement dans quelque chose en tant que tel »²². En effet, l'étant auquel se rapporte l'animal est si exclusivement envisagé dans la perspective de ses intérêts vitaux que non seulement son altérité propre d'étant lui est toujours déjà spontanément déniée, mais qu'une telle dénégation ne fait qu'un avec sa réduction à un statut de « désinhibiteur ». L'étant est si exclusivement mis au service des intérêts vitaux de l'animal que l'utilisation qui en est faite revient donc, finalement, à *l'écartier comme tel*, ou encore à le « mettre de côté ». Voici, en effet, ce qu'écrit Heidegger :

20. *Ibid.*, p. 376.

21. *Ibid.*, p. 362.

22. *op. cit.*, p. 364.

« Non seulement le comportement de l'animal montre qu'il ne s'implique jamais dans quelque chose, mais il a même pour caractéristique celle de « mettre de côté » (*beseitigen*) ce avec quoi il est en relation. Ce trait fondamental du comportement (mettre de côté) cela peut être anéantir, dévorer, mais cela peut être aussi éviter »²³.

C'est donc précisément en ne s'impliquant pas dans l'étant, en ne s'ouvrant en aucune manière à lui comme tel, mais tout au contraire en *l'écartant*, que l'animal s'y rapporte en tant que désinhibiteur de ses pulsions. Or, cela ne signifie pas, cependant, que pour lui l'étant n'est pas. Dire que l'animal se rapporte à l'étant de telle sorte qu'il ne peut s'y impliquer en aucune manière, signifie qu'il ne le rencontre ni comme étant ni non plus comme « non-étant », car il l'a toujours déjà réduit à un simple désinhibiteur de ses pulsions. Le rapport de l'animal à l'étant se situe ainsi *en deçà* de toute ouverture de l'être et du non-être.

Il y a là, cependant, quelque chose qui est très difficile à voir, dans lequel il est presque impossible d' « entrer », et qui scelle l'énigme du vivant dans le rapport qu'il entretient avec son milieu, ainsi que le reconnaîtra par la suite Heidegger, dans la *Lettre sur l'humanisme*²⁴. En effet, de notre point de vue, c'est bien à l'étant comme tel que l'animal se rapporte. Voici ce qu'écrit Heidegger dans le cours de 1930 :

« L'animal ...se rapporte bien à autre que lui, il a donc accès à ...Mais pas seulement cela. Nous pouvons aller jusqu'à dire : l'animal a accès à l'étant. Le nid qui est visité, la proie qui est attrapée, ce n'est pas rien, c'est de l'étant. Sans quoi l'oiseau ne pourrait s'installer dans un nid, ni le chat attraper la souris, si ce n'était pas de l'étant ...Certes, l'animal a un accès à..., et un accès à quelque chose qui est réellement, mais ce quelque chose, c'est *seulement nous* qui sommes capables de l'éprouver et de le voir se manifester *en tant qu'étant* »²⁵.

L'animal, quant à lui, entretient avec l'étant un rapport qui consiste, précisément, à ne pas s'ouvrir à lui comme tel, mais bien à l'« écarter » en tant que simple désinhibiteur. C'est dans la mesure même où il est exclusivement voué à l'emprise pulsionnelle qui l'accapare entièrement et qui le pousse ainsi irrésistiblement vers l'étant afin de l' « écarter » - par exemple en le détruisant ou en le consommant - que l'animal ne peut jamais se mettre en regard de celui-ci (*sich gegenüberstellen*) et le prendre en vue comme tel en son altérité retenue en elle-même. C'est pourquoi jamais l'animal n'est ouvert aux *choses* comme telles.

L'aboutissement de la réflexion heideggerienne sur le comportement animal est donc d'établir que ce n'est que par anthropomorphisme que nous croyons que l'animal se rapporte à l'étant et s'implique en lui. Car, il appartient, précisément à l'essence

23. *Ibid.*, p. 364.

24. M. Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, Paris, Aubier, 1977, p. 65.

25. *Ibid.*, p. 390.

même de l'animalité de ne pouvoir en aucune manière s'ouvrir à l'étant comme tel et s'impliquer en lui. La fonction véritable de cette analyse du comportement animal doit être, nous l'avons dit, de dissiper le préjugé ontologique propre à l'attitude naturelle, c'est-à-dire de mettre « hors circuit » l'ontologie spontanée et implicite qui la porte, qui est l'ontologie de la *Vorhandenheit*. Or, au terme de cette analyse, il apparaît, non seulement qu'il n'y a pas de monde unique *déjà là* pour les espèces vivantes, mais qu'il n'y a pas du tout de monde pour elles, seulement une infinie variété de milieux environnants clos sur eux mêmes et tous différents. Et ces milieux se superposent et s'enchevêtrent les uns avec les autres sans se rencontrer dans la mesure où un même « lieu » peut en abriter une multitude et prendre ainsi à chaque fois un « sens » totalement différent. Chaque espèce animale a ainsi sa manière bien à elle de s'ouvrir à l'étant, de le percevoir au moyen des organes des sens, et de le prendre en vue en fonction de ses intérêts vitaux. Cependant dans cette extraordinaire variété de perspectives ouvertes sur l'étant, jamais celui-ci n'est pris en vue *sous l'angle* de son « être-étant », c'est-à-dire *comme tel*.

Mais il apparaît alors maintenant – et c'est ce que nous révèle cette étude du comportement animal - que se rapporter à l'étant *comme étant* relève aussi d'un certain *mode d'ouverture* à celui-ci et non pas du constat empirique d'une donnée brute. La comparaison de l'homme et de l'animal a donc pour résultat *essentiel* de faire apparaître que prendre en vue l'étant en tant qu'il *est*, c'est le prendre en vue d'une certaine manière, *sous un certain angle*. C'est un mode tout à fait spécifique, peu courant, et il faudrait dire même exceptionnel, d'ouverture à l'étant. C'est une illusion que de croire qu'il suffit d'être pourvu d'organes des sens, aussi perfectionnés soient-ils, pour avoir accès à quelque chose comme un monde.

Cela signifie que l'ouverture à l'étant comme tel requiert nécessairement, pour reprendre librement une expression kantienne, des « conditions de possibilité *a priori* ». Pour que l'étant puisse être reçu ou accueilli comme tel il faut d'abord avoir déployé *spontanément et a priori* un horizon de rencontre de celui-ci, propre à lui permettre, alors, de se manifester comme tel. Cet horizon de rencontre doit être projeté ou encore configuré d'avance. Or, cela signifie, dit Heidegger, que l'homme est *configurateur de monde*. Si l'homme est ouvert au monde comme tel, à la *manifesteté* de l'étant, s'il a donc ainsi un monde, c'est parce qu'il est configurateur de monde, qu'il est *weltbildend*. Ainsi que le fait remarquer Françoise Dastur, Cette notion de *Weltbildung* devra être comprise en corrélation avec l'*Einbildungskraft*, l'imagination, et plus précisément avec ce pouvoir de configuration *a priori* qu'est l'imagination transcendante, auquel Heidegger a attribué un rôle essentiel dans son interprétation de la *Critique de la raison pure*, c'est-à-dire dans *Kant et le problème de la métaphysique*²⁶. Par ailleurs – et bien que nous ne puissions pas, dans la cadre de cette analyse développer ce point – il est essentiel de noter que la *Weltbildung* entretient un lien essentiel avec l'existence du

26. Françoise Dastur, *Heidegger et la question anthropologique*, p. 62.

langage, qu'elle est ce qui le porte. Ainsi que Heidegger l'affirmera dans la *Lettre sur l'humanisme*, le fait que les animaux soient *emprisonnés* dans leur univers environnant, qu'ils ne soient donc pas ouverts à un monde et le fait qu'ils soient privés du langage sont une seule et même chose²⁷.

Le sens de la notion de *Weltbildung* doit d'emblée être clarifié car cette expression peut prêter à confusion. Eugen Fink, qui a assisté au cours sur *Les concepts fondamentaux de la métaphysique*, écrit dans son livre *Welt und Endlichkeit* qu'avec cette idée de *Weltbildung*, c'est-à-dire de projection transcendantale du monde, Heidegger avait atteint «... le sommet d'une conception subjectiviste du monde»²⁸. Il y a là un contresens radical sur la démarche de Heidegger, car il s'agit au contraire pour lui, on vient de le voir, de comprendre *comment* l'homme parvient à ne pas être prisonnier d'un milieu environnant et à s'ouvrir au contraire à l'étant comme tel, tel qu'il est en soi, ou encore du « point de vue » de sa présence à lui. Il s'agit pour Heidegger de comprendre l'essence « ex-centrique » du *Dasein* qui, toujours déjà s'est arraché au point de vue, en quelque sorte « subjectif », du simple vivant. Le projet transcendantal du monde, la *Weltbildung*, n'a donc pas d'autre fonction que d'arracher l'homme au point de vue qui serait celui d'un simple vivant et de rendre possible alors une ouverture à la manifesteté de l'étant dans son ensemble *comme tel*.

Le contresens que fait Eugen Fink s'explique cependant par le fait que Heidegger, dans ses premières grandes œuvres à la fin des années vingt, a été conduit, sous l'influence de la philosophie de son temps (la philosophie de Husserl et le néo-kantisme), mais contre son intention de départ, à s'engager dans l'impasse d'une philosophie du sujet. Nous ne pouvons développer ce point de manière suffisante dans le cadre du présent exposé. Nous nous en tiendrons donc aux (trop) brèves indications suivantes : Dans *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, dans *Kant et le problème de la métaphysique*, ainsi que dans *De l'essence du fondement*, la structure d'être du monde tend, en effet, à se réduire à un simple horizon transcendantal de dévoilement de l'étant porté par la *Zeitlichkeit* qui est constitutive de l'ipséité du *Dasein*. Ainsi que cela apparaît clairement dans *Kant et le problème de la métaphysique* (en particulier au § 34) c'est l'ipséité temporelle du *Dasein* qui porte l'horizon déployé par l'imagination transcendantale, et qui *se* suscite ainsi à *elle-même* un vis à vis. On se trouve donc bien dans le cadre d'une philosophie du sujet. Cependant il est *essentiel* de mesurer, nous semble-t-il, que dès le début Heidegger a lutté pour se dégager de cette impasse, et pour penser *autrement l'a priori* ou si l'on veut le *transcendantal*. Car, contrairement à ce qui est dit parfois par les interprètes, Heidegger n'a jamais abandonné l'orientation transcendantale. Dans le quatrième volume de son *Dialogue avec Heidegger*, Jean Beaufret rapporte les propos suivants de Heidegger tenus en 1948, donc après la *Kehre* :

27. M. Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, Paris, Aubier, 1977, p. 65.

28. Cité in Françoise Dastur, *Heidegger et la question anthropologique*, p. 89.

« ...un réalisme qui se tient à l'écart du questionnement transcendantal est *unphilosophisch* »²⁹.

Il s'agira alors, non pas d'abandonner la philosophie transcendantale, mais de penser un sens inouï, non idéaliste de l'*a priori*, ce qui suppose, dira Heidegger au cours du *Séminaire de Zähringen*, « une révolution dans la localité du penser », qui doit déplacer ce que la philosophie traditionnelle a placé dans la conscience³⁰. Cela passe, nous semble-t-il, par la reconnaissance dans le *Dasein* d'une pensée *latente* qui n'est plus rattachée à son ipséité. Or, ainsi que nous allons le montrer Heidegger a bel et bien esquissé, dans certaines limites, une telle conception nouvelle du transcendantal.

Dans le cours de 1929/30 *Les concepts fondamentaux de la métaphysique* Heidegger n'élucide pas suffisamment l'essence *originelle* de la *Weltbildung*. Cependant, nous le verrons plus loin, il a prolongé et approfondi ultérieurement la réflexion qu'il avait mis en œuvre dans ce cours. La notion de *Weltbildung* ne doit pas être interprétée en un sens idéaliste, car, ainsi que nous l'avons déjà suggéré plus haut, cette projection d'horizon, cette spontanéité, doit être comprise comme étant exclusivement au service d'une réceptivité : il s'agit de *donner licence* à l'étant de se manifester comme tel c'est-à-dire en tant qu'il est. Il s'agit d'ouvrir un horizon propre à laisser l'étant se montrer de lui-même en son être. La spontanéité n'est donc là que pour *servir* une réceptivité. Tel est le sens proprement heideggerien de l'*a priori* comme « spontanéité réceptive » qui apparaît déjà, notons le, dans *Kant et le problème de la métaphysique*, même s'il n'y est pas encore suffisamment approfondi. Or, ce sens de l'*a priori* doit être pensé sur la base d'une notion fondamentale dans la pensée de Heidegger, celle de *Begegnenlassen*. La *Weltbildung* doit être comprise comme un *Begegnenlassen*, un « laisser faire rencontre ». Le *Dasein* est donc *Weltbildend* en ce sens qu'il a toujours déjà projeté un horizon ontologique propre à *laisser faire rencontre l'étant en son ensemble et comme tel*. Et c'est de cette manière qu'il est ouvert à la manifesteté ou encore à la présenteté de celui-ci. Quelle est donc l'essence du *Dasein*, en tant qu'*In-der-Welt-sein* ? Il est cet être jeté en projet, qui a toujours déjà laissé faire rencontre l'étant dans son ensemble comme tel et comme ce au beau milieu de quoi il est jeté. Le *Begegnenlassen* fait du *Dasein* un étant qui n'est pas prisonnier d'un *Umgebung*, mais qui est *au monde* et pour reprendre une expression de Beaufret, qui est « frappé d'ouverture » pour la présence des choses au sein desquelles il est jeté. Le *Dasein* laisse faire rencontre à l'étant dans son ensemble comme lui faisant face de toute part tandis qu'il se délivre à lui-même sa propre présence comme celle d'un étant jeté au beau milieu de ce règne de l'étant. Le problème de l'essence de la *Weltbildung* se concentre alors dans celui de l'élucidation de la notion de *Begegnenlassen* que Heidegger, dans son œuvre tardive appellera *Vorliegenlassen* : « laisser étendu devant ».

29. Jean Beaufret, *Dialogue avec Heidegger IV*, Paris, Minuit, 1985, p. 21.

30. Cf. M. Heidegger, *Séminaire de Zähringen*, in *Questions III et IV*, Paris, Gallimard, 1996, p. 473.

La différence *fondamentale* entre l'homme et l'animal réside donc en ceci que ce dernier est dépourvu de la capacité de « laisser l'étant faire encontre » en tant qu'il est ; il ne peut pas le « laisser être ». Giorgio Agamben dit dans *L'Ouvert. De l'homme et de l'animal*, que ce « laisser être » est « ... la catégorie suprême de l'ontologie heideggerienne »³¹. C'est pourquoi, en même temps, on accède là à un point particulièrement difficile et délicat de la pensée heideggerienne. L'élucidation du sens originel du *Begegnenlassen* a cependant été esquissée par Heidegger ainsi que nous allons le voir.

La notion de *Begegnenlassen*, qui est déjà au cœur des analyses de *Être et temps*, est précisée dans *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*. Heidegger dit que le *Begegnenlassen*, lorsqu'il est pensé en relation avec la perception, présente alors un pur « caractère de délivrance et de libération » de l'étant, car il consiste, en s'abstenant de toute entreprise sur l'étant, à « faire que quelque chose se tienne en soi-même (*Stehenlassen*) » Il s'agit de délivrer l'étant à l'encontre « comme ce qui déjà en soi-même est présent, comme ce qui de soi-même vient à l'encontre »³². Dans sa traduction des *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, Jean-François Courtine, utilise parfois, pour traduire le mot *Begegnenlassen* des formules, certes un peu lourdes en français, mais qui ont le mérite de très bien rendre compte du mélange de spontanéité et de réceptivité qui est attaché à cette notion. Ainsi il traduit parfois cette notion par « laisser / faire / se tenir à l'encontre »³³. Cependant, dans *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie* Heidegger ne pense pas cette notion de manière suffisamment radicale. Il l'a conçoit en effet, dans son lien avec la perception, comme ayant pour essence de délivrer l'étant à l'encontre avec le caractère ontologique de la subsistance de la *Vorhandenheit*. Or, la présentification, dans la perception, de l'étant comme subsistant, comme pure présence « sous les yeux », comme *Vorhandene*, est dérivée et non originaire.

En effet, ainsi que Heidegger le reconnaîtra plus tard, en 1935 dans *L'Origine de l'œuvre d'art*, le *Begegnenlassen* pensé sous sa forme la plus originelle délivre l'étant à l'encontre non pas comme pure présence « sous les yeux », mais comme ce qui à la fois se donne et se refuse, comme ce qui, entrant en présence, puise à une dimension se tenant en retrait dans l'absence. Il présentifie l'étant comme se manifestant de soi-même en puisant à une dimension d'altérité, comme comportant, « ...une retenue ...une compacité reposant en elle-même ... un élément d'étrangeté »³⁴. C'est, en effet, de cette manière seulement que l'étant peut être originellement délivré à l'encontre en sa présence propre, en son altérité comme telle. Quel est alors le statut véritablement *originel* de l'étant lorsqu'il apparaît *comme étant* dans la perception ? L'étant, dit

31. Giorgio Agamben, *L'Ouvert. De l'homme et de l'animal*, Paris, Rivages, 2002, p. 136.

32. *Op. cit.*, p. 149.

33. Cf. par exemple, p. 380.

34. M. Heidegger, *L'origine de l'œuvre d'art*, in *Chemins...*, Paris, Gallimard, 1996, p. 31.

Heidegger, est alors *phénomène* au sens grec³⁵. Le phénomène doit être pensé comme ce qui, de soi-même, dans une distance ouverte, se montre dans la perception, nous faisant face de toute part ; et comme ce qui se montre ainsi en son altérité propre, avec une part d'opacité, c'est-à-dire puisant à une dimension se tenant en retrait dans l'absence. Si le *Begegnenlassen* ne délivrait pas d'abord à l'encontre l'étant comme *phénomène*, comme ce qui de soi-même entre en présence en se tenant, en même temps, retenu en soi-même, c'est-à-dire en conservant, en quelque sorte, son quant-à soi, jamais nous ne serions ouverts à l'étant comme tel, comme quelque chose de présent. La présentification de l'étant comme *Zuhandene* (disponible) et comme *Vorhandene* (subsistant), sont ainsi dérivées. C'est donc l'ouverture aux phénomènes, dans et par le *Begegnenlassen*, qui est refusée à l'animal. Or, comment le *Begegnenlassen* sous cette forme originelle, est-il possible ?

Dans le cours de 1935, *Qu'est-ce qu'une chose ?*, qui est contemporain de la conférence *L'origine de l'œuvre d'art*, Heidegger donne une interprétation profonde des « anticipations de la perception » et il rend un vibrant hommage à Kant pour la découverte et l'élucidation de celles-ci dans la *Critique de la raison pure*. Il dit que la conception kantienne de la perception proprement humaine comme perception anticipante «...reste principalement distincte de toutes celles qui la précédèrent et la suivirent, c'est-à-dire qu'elle est supérieure à elles toutes »³⁶. Et il affirme alors, ce qui est tout à fait remarquable, que le *Begegnenlassen*, sous sa forme originelle, et en tant qu'il est ce qui différencie l'homme de l'animal dans leur rapport à l'étant, est rendu possible par cela même que Kant a découvert sous le nom d'anticipations de la perception. Voici ce qu'il écrit :

« La perception humaine est anticipante. L'animal a lui aussi des perceptions, c'est-à-dire des sensations, mais il n'anticipe pas ; il ne laisse pas d'avance ce qui afflue arriver comme un quid qui se tient en soi-même, comme l'autre qui l'aborde lui-même, animal, en tant qu'autre et ainsi se montre en tant qu'étant. Aucune bête, observe Kant, ne peut jamais dire Je. Ce qui signifie qu'elle ne peut se mettre dans la position de ce face à quoi un autre pourrait se tenir en vis à vis. Ceci n'exclut pas que l'animal soit en relation avec la nourriture, la lumière, l'air et d'autres animaux et même d'une manière très articulée – songeons seulement au jeu de l'animal. Mais dans tout cela il n'y a aucun comportement envers l'étant, pas plus qu'envers le non-étant. La vie de l'animal se déroule en deçà de l'ouverture de l'être et du non-être »³⁷.

Ce texte - qui nous paraît vraiment essentiel pour l'interprétation de la pensée heideggerienne - montre dans quelle direction il faut prolonger et compléter le cours de

36. Cf. *Introduction à la métaphysique*, Paris, Gallimard, 1979, p. 109 ; *Chemins...*, Paris, Gallimard, 1996, p. 214 ; *Acheminement vers la parole*, Paris, Gallimard, 1976, p. 123, et *Les Séminaires du Thor*, in *Questions III et IV*, Paris, Gallimard, 1996, p. 416.

Op. cit., Paris, Gallimard, 1979, p. 219.

37. *Op. cit.*, p. 227-228.

1929/30 sur *Les concepts fondamentaux de la métaphysique*. La *Weltbildung* qui porte le *Begegnenlassen* doit, en effet, être comprise sur la base de ce que Kant a nommé anticipations de la perception. Il nous faut donc exhiber maintenant le sens fondamental des anticipations de la perception, tel qu'il ressort de l'interprétation qu'en propose Heidegger dans le cours de 1935 *Qu'est-ce qu'une chose ?*³⁸

Les anticipations de la perception signifient que l'étant ne pourrait nous *apparaître* dans la perception en son altérité propre s'il ne se montrait pas d'abord implicitement, à travers l'obscurité des *sensations* comme venant en présence à partir de l'opacité irreprésentable et sous jacente de ce pur divers qu'est la *matière* (laquelle renvoie chez Kant à la chose en soi irreprésentable). Or, les sensations sont subjectives de sorte qu'elles ne peuvent pas, par elles-mêmes, nous délivrer cette réalité dérobée qu'est la matière, *comme telle*. L'altérité sous-jacente de la matière doit donc être anticipée, c'est-à-dire *imaginée* comme telle à même l'obscurité du purement senti, et en deçà de celui-ci. La réalité « matérielle » informe (en tant qu'elle est un pur divers), qui constitue le soubassement caché à partir d'où se déploie l'étant, doit donc être anticipée *a priori* à même l'obscurité des sensations. Et elle doit être *spontanément anticipé* par l'imagination comme cela même qui est *reçu* à travers l'obscurité du purement senti. L'altérité et l'opacité de la matière qui est pressentie de manière sous jacente, dans toute manifestation perceptive de l'étant comme tel, n'a donc pu être *reçue*, accueillie, *comme telle*, à travers les sensations, qu'en étant d'abord anticipée, imaginée, comme ce qui nous affecte obscurément à travers le purement senti. Il apparaît donc que l'homme imagine, de manière totalement implicite une profondeur cachée sous jacente à l'étant, qu'il imagine ainsi *a priori* un arrière plan des apparences, un fond indistinct retiré de l'étant, et qu'il lui prête alors, de cette manière, une « épaisseur » de présence. Or, il imagine *spontanément* cette dimension retirée et informe comme ce à quoi ouvrent les sensations en leur obscurité même, comme ce qui est *reçu* et se manifeste obscurément à travers elles. C'est de cette manière seulement que l'étant peut être accueilli comme tel, c'est-à-dire en son épaisseur de présence, en sa consistance, ou encore comme ayant une *réalité*. Telle est le sens de l'interprétation heideggerienne des anticipations de la perception, c'est-à-dire du schème de la réalité.

L'interprétation proprement heideggerienne de l'*a priori* comme « spontanéité réceptive », par laquelle il renverse de l'intérieur l'idéalisme kantien se trouve ainsi préfigurée par Kant lui-même à travers son analyse du schème transcendantal de la réalité. Il apparaît donc que la perception humaine, c'est-à-dire la conscience empirique, ne peut être conscience de quelque chose comme tel, c'est-à-dire en son altérité propre, que sur la base d'une anticipation imaginative préalable de l'opacité et de l'altérité de la matière à travers, l'obscurité inconsciente du purement senti. Sans une telle anticipation *latente* de la matière informe comme ce qui se dérobe et se laisse à peine pressentir à travers l'obscurité du senti, jamais l'étant qui se déploie à partir de cette dimension sous

38. *Op. cit.*, p. 214 à 229.

jacente ne pourrait être perçu en son épaisseur de présence, en sa « consistance » propre, en sa « carrure ».

Et l'imagination transcendantale anticipe les variations d'intensité des sensations dans le temps, et ainsi à chaque fois leur degré, comme ouverture au jeu des forces cachées qui animent la matière de l'intérieur et qui président à la puissance d'éclosion souterraine qui porte le déploiement de l'étant. C'est ainsi que les sensations ne sont pas éprouvées *seulement* comme effet sur nous de la réalité, mais bien comme manifestation de *son* rayonnement propre, de *son* déploiement phénoménal, de sa présence comme telle. Les anticipations de la perception sont donc ce par quoi *seulement* la perception peut devenir le lieu d'une *intuition sensible*, c'est-à-dire accueillir l'étant *comme tel*.

Or, si dans *Qu'est-ce qu'une chose ?* Heidegger fait l'éloge de la théorie kantienne des anticipations de la perception et s'il affirme y trouver la clef permettant d'interpréter l'essence originelle du *Begegnenlassen* en tant qu'il fait le propre de l'homme et le distingue de l'animal, c'est, bien entendu, parce qu'il la *réinterprète* dans le cadre de sa propre pensée, c'est-à-dire indépendamment de l'idéalisme transcendantal kantien. En effet, le cours *Qu'est-ce qu'une chose ?* est contemporain de la conférence *L'origine de l'œuvre d'art*. Or, dans cette conférence Heidegger - inspiré par Hölderlin qui le conduit à se réapproprier la pensée et la poésie grecques les plus anciennes - va penser sous le nom de *Terre* le sens originel de ce que Kant nommait la matière et qu'il rattachait, quant-à lui à l'opacité de la chose en soi. La *Terre*, telle qu'elle est pensée dans la conférence, n'est pas *seulement* envisagée comme simple opposé du Ciel, elle n'est pas non plus conçue comme une masse matérielle « apprésentable », mais comme le fond retiré, indistinct et abyssal à partir d'où se déploie l'étant en totalité. Elle est « ce qui ressortant reprend en son sein (*das Hervorkommend-Bergende*), elle est l'afflux infatigué et inlassable de ce qui est là pour rien »³⁹. La *Terre* est ce fond insondable et indistinct de l'étant, ce non-être, ce *me on*, d'où tout provient et à quoi tout retourne. Elle n'est rien d'étant, mais bien *l'être* de l'étant regagné en son sens originel. Elle est, écrit Heidegger, « le sein dans lequel l'épanouissement reprend tout ce qui s'épanouit »⁴⁰. Dans *L'origine de l'œuvre d'art* Heidegger pense pour la première fois *l'ouverture* du monde à partir de cette dimension *refermée* et hétérogène qu'est la *Terre*. Avec cette notion de *Terre* - qui selon nous, doit être rapprochée de ce qu'il nommera *Chaos* dans son commentaire du poème de Hölderlin *Comme au jour de fête...* en 1939 - Heidegger se réapproprie - pour la penser radicalement - la conception grecque originelle de l'étant en son être comme *phusis*⁴¹. La *phusis*, la Nature au sens grec, n'est pas une simple région de l'étant, elle est le tout englobant. Elle est cette omniprésence merveilleuse, dont le fond abyssal, est ce qu'Hésiode a nommé *Chaos* au vers 116 de la *Théogonie*, et qui déploie de manière immanente l'ensemble des étants,

39. *Op. cit.*, in *Chemins...*, p. 49.

40. *Ibid.*, p. 45.

41. Cf. M. Heidegger, *Comme au jour de fête...* in *Approche de Hölderlin*, Paris, Gallimard, 1979, p. 81.

l'ordre du monde - le *cosmos* - dans l'ouverture du Ciel et de la Terre. Le chaos est à la fois fond informe et béance car il est déchiré en lui-même sous l'effet de sa propre hétérogénéité (il est à la fois puissance productrice *et* tendance à tout reprendre en lui). Or, la *phusis* est ce processus cyclique permanent par lequel le chaos ne cesse de reprendre en son sein les étants qu'il a déployé dans l'Ouvert, c'est-à-dire dans et par un ordre spatio-temporel de contrastes. Le monde, ainsi conçu comme omniprésence de la *phusis* ordonnée au chaos, c'est-à-dire à la *Terre*, se déploie sans fond et pour rien et il épuise ainsi son sens à « être ». Il est l'auto-déploiement « tautologique » et aveugle de l'« être indéterminé » (de la *Terre* comme fond à la fois indistinct et abyssal ou béant) « mondifiant » de manière immanente – à travers des étants déterminés qui n'en sont que des manifestations fugitives – sous l'effet de sa propre hétérogénéité foncière. Cette réappropriation de la pensée grecque de la *phusis* constitue selon nous la réponse, en partie impensée, de Heidegger à la *Seinsfrage*, ainsi que nous l'avons longuement montré ailleurs⁴². Voici alors l'interprétation que nous risquons de l'essence originelle du *Begegnenlassen*.

Le *Dasein* n'est pas un simple vivant dont le comportement serait exclusivement articulé à la conservation de la vie, car il se tient en permanence, la plupart du temps de manière latente, dans l'anticipation de sa mort, il est fondamentalement *le Mortel*. Seul l'homme est capable de la mort comme mort, lui seul meurt alors que l'animal périt, c'est-à-dire subit sa mort en demeurant étranger à celle-ci. Or, dans la deuxième section d'*Être et temps* Heidegger montre comment l'anticipation de la mort qui révèle au *Dasein* sa finitude le renvoie immédiatement à cette autre caractéristique fondamentale de la finitude qu'est l'être-jeté, la *Geworfenheit*. L'anticipation de la mort dans l'angoisse, qui de manière implicite a toujours déjà eu lieu pour le *Dasein*, est ainsi en même temps la reprise de cette rupture qu'est la naissance. Le *Dasein* se tient ainsi toujours dans « l'entre-deux » entre naissance et mort, entre génération et perdition. Il s'ouvre à lui-même et se prend en charge comme étant *à la fois* voué à la mort *et* radicalement coupé de son origine en tant qu'être jeté dans le monde. Or, l'anticipation de la mort, en tant qu'elle enveloppe ainsi la reprise de la *Geworfenheit* est fondamentalement, pour Heidegger, ouverture à l'être comme ce qui se donne à nous en son retrait. La mort est, en effet, Heidegger l'a souvent dit, « l'abri de l'être ».

Et voici maintenant ce qui est demeuré en partie impensé par Heidegger : dans la résolution devançante le *Dasein* anticipe comme *avenir* indépassable, aussi bien pour lui-même que pour l'ensemble des autres étants, le retour (dans et par la mort) à cet en deçà informe et insondable de tout étant qu'est l'être, lequel apparaît alors simultanément comme le *passé* d'où ils proviennent, et comme ce dont ils ont été expulsés ou expatriés par la naissance. Cela signifie que dans et par l'anticipation de la mort qui est le plus souvent latente en lui, le *Dasein* en vient ainsi à *imaginer* à la racine (et en deçà) du purement senti en son obscurité, le fond informe et abyssal de l'étant,

42. Cf. Joël Balazut, *L'impensé de la philosophie heideggérienne*, Paris, L'Harmattan, 2007.

c'est-à-dire la *Terre*, comme ce dont tout provient et ce à quoi tout retournera se perdre. Il se présente ainsi à lui-même de manière implicite ou latente, et comme dimension située en deçà de l'obscurité du purement senti, le fond informe effrayant et inapprochable à partir d'où se déploie l'étant en totalité au sein duquel il est jeté. Dans et par l'imagination transcendantale, il s'ouvre à la dimension sous jacente et insondable de l'être comme ce qui se laisse à peine pressentir à travers les sensations, et comme ce qui le « concerne » et le tiens sous son « regard » depuis le tréfonds de l'étant.

Ce faisant le *Dasein*, comme être-pour-la-mort, accède alors, *originellement* et *a priori* à un point de vue « ex-centrique », à la fois sur lui même et sur l'étant dans son ensemble. Il s'ouvre alors à l'étant dans son ensemble, ainsi qu'à lui-même comme un étant jeté au beau milieu de celui ci, du point de vue « excentrique » du fond chaotique hétérogène de l'être, comme ce dont tout provient et ce à quoi tout retournera. Il laisse ainsi les étants faire rencontre comme pur phénomènes, c'est-à-dire comme se déployant dans l'Oouvert, sans raison et pour rien - à chaque fois pour en temps dans l'entre-deux entre génération et perte⁴³ - et à partir de la dimension insondable de l'être. Dans la mesure où il anticipe *a priori* par l'imagination transcendantale, le fond chaotique insondable et incommensurable dans l'immanence duquel l'étant en totalité se déploie, il s'ouvre ainsi à l'immensité englobante de quelque chose comme un « monde » épuisant son sens à « être », dont il est alors la *présentété*. Une telle ouverture au *cosmos* est le sens même du *thaumazein* grec⁴⁴. Le *Dasein* accède, ainsi, *a priori* à lui-même en tant que mortel, marqué par une finitude radicale et donc jeté au beau milieu du règne incommensurable et englobant de l'étant en son être, des phénomènes. Une telle ouverture au règne à la fois surabondant et insondable de la *présence* - à ce que les Grecs ont regagné et ont nommé *phusis* - demeure toutefois implicite et en retrait pour le *Dasein* comme ipséité qui s'ouvre alors à l'étant comme *Zuhandene* ou *Vorhandene*, mais c'est bien elle qui rend originellement possible toute autre ouverture possible à quelque chose comme de l'étant.

Le *Dasein* est donc toujours *implicitement* le « là » de l'Oouvert, de la *Lichtung*, de cette éclaircie, ou cette « allégie » pour reprendre une traduction de François Fédiér, ordonnée à une dimension chaotique retirée, dans laquelle les étants, les phénomènes, sans raison - « poussés à rien » dit parfois Heidegger - entrent en présence, à chaque fois seulement pour un temps. Il s'ouvre donc à la « dispensation de l'être » en tant qu'elle est comme un enfant qui joue dit Heidegger dans la dernière page du *Principe de raison*, et qui joue « sans pourquoi », qui « joue parce qu'il joue⁴⁵ ». En s'ouvrant ainsi au monde, le *Dasein* s'arrache au point de vue étroit de la vie oeuvrant exclusivement à son auto conservation, tournant dans son propre cercle, et ne rencontrant donc l'étant que dans la perspective exclusive de l'usage qu'il en fait. Il s'ouvre au règne

43. M. Heidegger, *La parole d'Anaximandre*, in *Chemins...*, Paris, Gallimard, 1979, p. 427.

44. Cf. M. Heidegger, *Qu'est-ce que la philosophie?* In *Questions II*, Gall. Paris, 1977, p. 21-22, et les *Séminaires du Thor*, in *Questions III et IV*, Paris, Gallimard, 1996, p. 419-420.

45. M. Heidegger, *Le principe de raison*, Paris, Gallimard, 1983, p. 243.

incommensurable et *inutile* de ce qui se déploie sans raison et se dépense à fond perdu : de ce qui épuise son sens à « être ».

Les anticipations de la perception ainsi réinterprétées dans la direction que suggère Heidegger dans *Qu'est-ce qu'une chose ?* nous donnent la clef de l'essence du *Begegnenlassen*, c'est-à-dire de la *Weltbildung*. Elles exhibent donc les conditions de possibilité de l'ouverture du *Dasein* à la *manifesteté* de l'étant dans son ensemble et comme tel. Or, cela signifie qu'elles exhibent – car c'est la même chose – le sens originel de la vérité, comme *dévoilement*, c'est-à-dire de l'*aletheia*, interprétée par Heidegger comme *Unverborgenheit*. La *Weltbildung* relève bien de l'*a priori*, du transcendantal, mais elle ne doit donc pas être comprise en un sens idéaliste et comme quelque chose de subjectif. Comprise à partir des anticipations de la perception et donc de l'*Unverborgenheit* elle consiste à *dépasser* l'étant vers son être, mais de manière à le regagner et à lui laisser alors faire rencontre, comme tel, ou en tant qu'il *est*, c'est-à-dire du « point de vue » « excentrique » de l'être (et il faudrait montrer qu'elle porte l'essence originelle du langage comme pure nomination, antérieure à l'énonciation). La *Weltbildung* n'est donc rien d'autre qu'une ouverture à la *différence ontologique*. Sa fonction est, en effet, de rendre possible une manifestation de l'étant *comme* étant, de l'*on e on*, ou encore de l'*ens qua ens*. Or, prendre en vue l'étant *comme* étant signifie le prendre en vue en tant qu'il *est*, qu'il participe de l'être. Dans cette expression le « comme » – c'est-à-dire, en grec, le « e » dans l'expression *on e on*, ou en latin le « *qua* » dans l'expression *ens qua ens* – désigne le rapport à cet Autre de tout étant qu'est l'être, sans lequel l'étant ne pourrait être ce qu'il est. Le « comme » dit cette scission (*Scheidung*) qu'est la différence ontologique, c'est-à-dire ceci que l'étant à la fois se distingue de l'être et cependant en *participe*. Il exprime cette solidarité totale de l'être et de l'étant en leur différence même qui est la différence ontologique bien comprise. L'étant ne peut être reçu ou accueilli *comme* étant, comme cela qui *est*, que dans la mesure où cet Autre de l'étant qu'est l'être, c'est-à-dire cet au-delà de l'étant qui est en fait un en deçà, une dimension antérieure et insondable, est anticipé comme tel. Il ne peut se *manifeste* en tant qu'étant que dans et par l'anticipation imaginative, et donc la projection, prenant la forme d'une spontanéité réceptive, de l'horizon ontologique de son propre déploiement. La *Weltbildung*, comme spontanéité réceptive est ce qui nous transporte *a priori* dans le point de vue « ex-centrique » de l'être, dans l'Ouvert dans la vérité originelle, dans l'*aletheia*. Tel est le sens originel, non idéaliste de l'*a priori*, qui est celui du fragment III de Parménide (*to gar auto noein estin te kai einai*), et qu'a retrouvé Heidegger pour le penser radicalement.

Sur la base d'une dépendance essentielle eu égard à la nature inorganique qu'elle présuppose, la vie *se* produit et *se* renouvelle elle-même. La vie tourne donc dans son propre cercle, de sorte que son rapport à l'étant n'est finalement que négatif : elle ne s'ouvre à lui que pour le « mettre de côté » l'écarter en le détruisant, le dévorant ou le fuyant sans pouvoir jamais le prendre en vue comme tel et s'y impliquer. C'est pourquoi

aussi le vivant n'est pas ouvert à sa mort comme telle – laquelle scelle sa dépendance eu égard à la nature inorganique – mais ne fait que la subir. L'être vivant s'inscrit cependant dans l'ouverture du Ciel et de la Terre, il participe du règne insondable et incommensurable de la *phusis*, et il est l'une des manifestations de sa puissance d'éclosion aveugle dans laquelle les étants ne viennent en présence, à chaque fois, que pour un temps. C'est pourquoi le règne du vivant se déploie nécessairement comme unité des tensions antagonistes entre espèces et entre individus voués à la naissance et à la mort. Cependant cette essence du vivant *inscrit* dans la *phusis* comme jeu des contrastes et dont le fond est inorganique et hétérogène n'apparaît que pour l'homme. Voici ce qu'écrit Heidegger dans *Introduction à la métaphysique* :

« L'être vivant qui, rêvassant, se balance sur lui-même et se meut dans son milieu ... se porte constamment au-delà de lui-même, se renouvelle en formes toujours diverses tout en restant dans sa voie toujours une ... En tant que vivant il est inséré dans la prédominance de la mer et de la terre ... Cette vie qui tourne sur elle-même, ... n'habite pas elle-même dans son propre cercle, son propre ajustement et son propre fondement »⁴⁶.

Le vivant, ne se rapporte que « négativement » et dans la perspective exclusive de ses propres intérêts vitaux à ce règne incommensurable et insondable de l'étant se déployant sans raison et en pure perte, dans lequel il s'inscrit cependant. C'est pourquoi la *comparaison* entre l'homme et l'animal contribue à faire apparaître, par *contraste*, l'essence ex-centrique du *Dasein* qui, quant à lui, se tient toujours implicitement dans le dé-voilé de l'étant en son être, dans l'ouverture au règne et à la présence du monde. Cette comparaison permet donc, suivant une expression que nous reprenons à Jean Beaufret, d'exhiber « ... cette initialité radicale d'une liaison *a priori* entre la présence des choses et l'avènement de l'homme »⁴⁷, qui constitue l'essence même du *Dasein*.

46. M. Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, Paris, Gallimard, 1980, p. 161.

47. Jean Beaufret, *Le poème de Parménide*, Paris, PUF, 1985, p. 62.