



Monadologie et/ou constructivisme ? Heidegger, Deleuze, Uexküll

Par JULIEN PIERON

FNRS – Université de Liège

La question : « Monadologie et/ou constructivisme ? » est le nom d'un problème rencontré par la tentative de faire jouer ensemble Heidegger, Deleuze et Uexküll, en les corrigeant l'un par l'autre, pour construire une ontologie phénoménologique sur une base vitaliste — et non plus seulement anthropologique. Après avoir rappelé l'itinéraire qui conduit à cette tentative, puis envisagé quelques-unes des difficultés obligeant à corriger nos ambitions initiales, nous nous laisserons guider par ces difficultés pour présenter une lecture critique de deux moments du cours de 1929-30, dans lequel Heidegger tente une analyse phénoménologique de la vie et de l'animalité. En pointant le caractère problématique de cette analyse, nous n'entendons pas tant mettre en évidence des lacunes ou des insuffisances que des difficultés réelles, qui permettent de s'aventurer aux confins de l'épistémologie et de l'éthologie, tout en prenant la mesure des limites, mais aussi de la richesse, d'une certaine attitude phénoménologique.

*

Ce qui fait l'intérêt et la difficulté fondamentale de l'œuvre de Heidegger, c'est son point de départ non dans le sujet ou la conscience, mais dans ce que Heidegger nomme le *Dasein* : l'ouverture compréhensive à l'être de l'étant en totalité. Cette ouverture caractérise l'être de l'étant particulier qu'est l'homme. À la question de savoir ce que le *Dasein* est, il faut répondre qu'il n'est ni sujet, ni conscience, ni même corps charnel : le *Dasein est* son ouverture¹. Une telle démarche donne d'emblée au verbe « être » un sens

¹ *Sein und Zeit*, § 28, p. 133.

actif ou transitif : l'être du *Dasein* consiste précisément à maintenir ouverte, en l'endurant, une telle ouverture. Parce que cette dernière peut connaître des degrés (ou des qualités) d'amplitude divers, il faut distinguer des modulations dans l'existence du *Dasein*, qui peut être son ouverture de façon plus ou moins propre ou impropre¹. La plupart du temps, cette ouverture à la totalité de l'étant dans son être s'obscurcit et se module en un être-plongé dans une situation ou une chose particulière. Ce phénomène de l'être-plongé dans... n'est nullement une suppression de l'ouverture primordiale au tout, mais n'en est qu'une modulation particulière, seulement possible sur le fond de cette ouverture primordiale. Qu'est-ce que ce changement de point de départ implique, et qu'est-ce qu'il signifie concrètement ?

Très concrètement, ce point de départ dans le *Dasein* signifie que la donnée phénoménologiquement première pour Heidegger n'est ni la conscience, ni la subjectivité face au monde, ni même le corps vivant dans le monde, mais l'ensemble d'une *situation* — au sein de laquelle se trouve mon corps mais aussi un lieu, une saison, une heure de la journée, etc. À la question cartésienne « que suis-je ? », il faut répondre « mon ouverture » : tel matin de printemps, un bureau donnant sur le jardin, une main serrant un stylo-bille, le bord d'une chaise un peu dure sous mes cuisses, le gloussement des poules de la voisine, et le léger bourdonnement de la circulation toute proche. Je ne suis donc pas un corps charnel qui écrirait en s'imprégnant de l'environnement comme une éponge : je suis d'abord l'ouverture ou le « là » de cet environnement, au sein duquel foisonnent une multitude de choses et d'êtres, dont mon corps — avec lequel j'ai certes un rapport privilégié, mais qui ne m'est pas donné antérieurement au reste. Il convient de souligner cette absence de privilège du corps par rapport au reste de la situation chaque fois singulière, car elle explique pourquoi *Sein und Zeit* ne parle quasiment pas du « corps propre » ou de la « chair », et pourquoi on a pu accuser le *Dasein* heideggérien d'être « désincarné ». En même temps que je suis le « là » de cette matinée de Pentecôte, je suis aussi un moi distinct des poules, de la circulation, ou du stylo que je tiens en main. Il est donc nécessaire de voir que l'identité ontologico-anthropologique du « là » est toujours déjà fracturée ou polarisée en différence d'un soi opposé à un monde. Ontologiquement, je

¹ Nous nous permettons de renvoyer sur ce point à notre article « Angoisse et mort dans *Sein und Zeit* » in *Bulletin d'analyse phénoménologique*, vol. IV (2008) n°5, p. 4 et 5 (<http://popups.ulg.ac.be/bap/document.php?id=280>).

suis — au sens transitif — le « là » de mon ouverture¹. Ontiquement, je suis un étant parmi d'autres au sein de cette ouverture.

C'est en vertu de l'être-ontologique du *Dasein* que Heidegger peut légitimement tenter de poser à nouveaux frais la question du sens de l'être et d'y répondre via une analytique du *Dasein* : celle-ci tente de saisir les structures et la mobilité de l'*identité* ontologico-anthropologique au sein de laquelle advient la *différence* du soi et du monde. En considérant le *Dasein* comme l'étant privilégié pour le questionnement en quête de l'être et de son sens, la double tâche est donc de mettre en évidence l'identité « ontologique » de l'être en général et de l'être de l'étant privilégié (afin de répondre, au moyen de la mise en lumière du sens de l'être de l'étant privilégié, à la question du sens d'*être* en général), puis de penser la différence « ontique » de l'être du monde et de l'étant privilégié (considéré non plus comme ouverture du tout mais comme simple partie de ce tout). Ce programme, dont on pourrait montrer qu'il est exigé par le dispositif mis en place dans la partie publiée d'*Être et temps*, a été esquissé dans le cours du semestre d'été 1928 consacré à Leibniz². Nous avons montré ailleurs³ comment Heidegger y infléchissait les principaux concepts de la *Monadologie* dans un sens phénoménologique, et comment il était dès lors possible de saisir sa lecture de Leibniz comme la poursuite et l'accomplissement provisoire du cheminement entamé dans *Sein und Zeit*.

L'essentiel de cette lecture réside dans l'interprétation de la thèse leibnizienne selon laquelle la monade est « miroir vivant de l'univers ». La monade leibnizienne est pensée comme un équivalent du *Dasein*, au sens où elle constitue l'étant privilégié pour le questionnement métaphysique en quête de l'être. Lue par Heidegger, la monade n'est pas miroir au sens d'une copie ou d'une représentation d'un univers déjà donné par ailleurs : bien au contraire, l'univers comme totalité de l'étant ne trouve son *être en soi* que dans le refléter de la monade. Tout l'être de la monade consiste à déployer

¹ D'une ouverture qui, en raison de sa *finitude* intrinsèque, ne subsiste pas isolément, mais est à chaque fois celle d'un *Dasein* singulier qui doit en répondre, est « à chaque fois mienne ».

² M. Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, GA 26, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1978.

³ J. Pieron, « La première interprétation heideggérienne de la *Monadologie* » (à paraître dans la revue *Philosophie*) et « Les grandes lignes de l'interprétation heideggérienne de la monadologie », dans *Humano e Inumano. A dignidade do Homem e os Novos Desafios* (Actas do Segundo Congresso Internacional da Associação Portuguesa de Filosofia Fenomenológica), Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2006, p. 97-104.

cette ouverture (unification) de l'univers selon un certain *point de vue*. Le point de vue est saisi comme constituant l'essence même de la *finitude*, qui est double puisqu'elle est à la fois celle de l'univers (qui n'est qu'à la condition que se déploie l'ouverture qui est à chaque fois celle d'une monade) et celle de la monade (qui n'est qu'à la condition d'unifier selon un certain point de vue l'*universum* — l'étant en totalité). C'est précisément en unifiant l'univers selon un point de vue fini que la monade s'individue ou se singularise. L'unification de l'univers au sein de l'être-ontologique de l'étant privilégié (dans son identité avec l'être en général) est donc aussi le principe d'individuation et l'origine de l'être-ontique de l'étant privilégié (comme partie singulière de cet univers). C'est à partir de ce processus d'individuation dans et par l'unification de l'univers selon un point de vue fini, que Heidegger esquisse une pensée de la corporéité du *Dasein*, en prenant pour fil conducteur le concept leibnizien de *matière première* en tant qu'il rend possible la connexion de la monade à une portion d'étendue ou *matière seconde*¹.

La reprise des questions de *Sein und Zeit* au prisme de la *Monadologie* de Leibniz permet de résoudre une série d'aporées du corpus heideggérien, notamment le problème de l'inachèvement d'*Être et temps*. L'ontologie de l'être en général, qui constitue le but de l'ouvrage, ne s'obtient pas en rompant avec l'ontologie régionale de l'être de l'homme ; au contraire, la saisie correcte de l'être de l'homme permet précisément d'atteindre cette ontologie d'un être en général ne s'opposant plus à l'être de l'homme. Le temps originnaire se révèle en effet comme sens de l'être en général tout autant que comme sens de l'être de l'homme, puisqu'il n'est rien d'autre que le mouvement — se soustrayant lui-même — de *production immanente* de leur différence au sein même de leur identité, rien d'autre que *différance* de

¹ Il est intéressant de noter que Deleuze suit dans son livre sur Leibniz (*Le pli. Leibniz et le baroque*, Paris, Minuit, 1988) un itinéraire similaire, et amorce la problématique du corps en opposition avec une certaine tradition phénoménologique selon laquelle « je suis mon corps » — ce qui apparaît déjà dans le titre de la troisième partie de l'ouvrage : « Avoir un corps ». Il ne s'agit pas pour lui de montrer que la monade est un corps — elle *est* bien plutôt l'univers qu'elle *exprime* — mais de saisir les conditions logiques de possibilité, ou plutôt les conditions morales de nécessité de la possession d'un corps. Deleuze commence d'ailleurs son exposé sur le corps en faisant référence au texte leibnizien sur lequel se clôt ou s'inachève la lecture heideggérienne de Leibniz (« Lettre à Des Bosses du 16 octobre 1706 » [Gehr. II, 324], trad. fr. in Christiane Frémont, *L'être et la relation avec Trente-cinq Lettres de Leibniz au R.P. Des Bosses*, Paris, Vrin, 1981, p. 101-102).

l'être de l'homme et de l'être en général dans leur *finitude partagée*¹. Ces questions d'exégèse ne doivent cependant pas nous arrêter ici. Le seul problème qui doit nous retenir est le suivant.

On sait que dans la *Monadologie* leibnizienne, l'étant privilégié n'est pas l'homme mais la monade, et que cette structure de monade s'applique à tout ce qui vit, à tout ce qui possède une unité *organique*, c'est-à-dire une unité qui n'est pas celle d'un simple agrégat. Être miroir vivant de l'univers n'y est donc pas le propre de l'homme, mais la structure même du vivant. La question (qui peut être attisée par la lecture de Derrida ou d'Élisabeth de Fontenay) est alors de savoir s'il n'existe pas d'autres foyers d'ouverture finie de l'être et d'apparition corrélative d'un soi, et si Heidegger ne va pas trop vite en besogne lorsqu'il s'attache, à partir du milieu des années trente, à penser une histoire de l'être dont il dira plus tard qu'elle coïncide avec « l'histoire essentielle de l'homme ». L'ensemble de ces questions nous oblige à relire le cours de 1929-30, dont une part importante est consacrée — à travers l'analyse ontologique et phénoménologique de l'animalité — à l'esquisse de ce que Françoise Dastur a pu nommer une « zoologie privative »².

Dans un texte récemment publié³, nous avons tenté de montrer que la thèse de la pauvreté en monde, qui prive l'animal de tout rapport à l'étant *comme tel*, pouvait être comprise comme un moyen de résoudre (en le supprimant) le problème de la diversité des foyers d'ouverture de l'être, tout en permettant l'assimilation de l'histoire de l'être à une histoire de l'essence de l'homme. Il est d'ailleurs significatif que, malgré le caractère inachevé et provisoire de son analyse, Heidegger ne revienne jamais sur cette question, mais considère la thèse de la pauvreté en monde comme un acquis définitif⁴. Notre lecture critique entendait aussi ouvrir une autre manière de questionner

¹ Nous avons tenté d'établir cette thèse dans notre ouvrage *Pour une lecture systématique de Heidegger — Identité, différence, production immanente* (Bruxelles, Ousia, sous presse).

² Fr. Dastur, « Pour une zoologie "privative" ou comment ne pas parler de l'animal » dans *Alter. Revue de phénoménologie*, n°3, 1995, p. 281-318.

³ « De l'analytique existentielle à la zoologie privative : le problème de la différence anthropologique et l'amorce du "tournant" », *Alter. Revue de phénoménologie*, n°17, 2009, p. 195-212.

⁴ On voit ressurgir cette thèse dans la *Lettre sur l'Humanisme (Questions III et IV)*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1996, p. 82-83), dans les notes sur le *Dépassement de la métaphysique* (fragments XXVI et XXVII, dans *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », p. 109, 113 et 114), et au détour de bien d'autres textes (la discussion de l'ouvert rilkéen, l'interprétation du *zên* héraclitéen, etc.).

l'animalité et la vie dans son rapport à l'élaboration d'une ontologie. On constate en effet qu'une bonne partie des concepts et des structures déployés par Heidegger pour penser l'animalité suivant une voie « privative » (par réduction à partir du *Dasein*) sont préparés par la traduction, effectuée un an auparavant, des problèmes de l'analytique existentielle dans le lexique de la *Monadologie* leibnizienne. Il semble dès lors possible de conserver la structure métaphysique et le dispositif conceptuel mis en place par Heidegger, sans avaliser pour autant la thèse massive d'une privation du rapport à l'étant en tant que tel chez « l'animal »¹, afin d'essayer de répondre, par la construction d'une monadologie phénoménologique, au problème de l'élaboration d'une ontologie à foyers multiples.

*

L'élaboration de cette ontologie monadologique s'est révélée redoutablement difficile, d'abord parce que les matériaux empiriques nécessaires à sa constitution paraissent assez pauvres. La question du monde vécu ou de l'expérience subjective de l'animal est en effet restée jusqu'il y a peu une sorte de tabou pour les éthologues soucieux de scientificité et de reconnaissance institutionnelle, et le problème de la subjectivité animale a finalement été plus exploré par des philosophes (ou par des scientifiques s'engageant dans des spéculations philosophiques) que par des scientifiques². L'un des pionniers de l'étude empirique des mondes animaux est J. J. von Uexküll ; nous pensions pouvoir nous aider de son travail pour avancer de

¹ Dans la mesure où la structure du « comme » ou de l' « en tant que » fait son apparition dans *Sein und Zeit* à travers la description phénoménologique du commerce préoccupé avec des outils (au sens très vaste de « chose pour » : le stylo, la chaise ou le vêtement sont des outils, comme le marteau ou la scie), la première chose à faire pour nuancer le verdict par lequel Heidegger exclut l'animal de la structure de « comme », est de consulter les travaux récents d'éthologie consacrés à l'usage des outils chez les animaux. On en trouve une belle synthèse dans l'ouvrage de Dominique Lestel, *Les origines animales de la culture* (Paris, Flammarion, coll. « Champs », 2003), qui donne quantité d'exemples de l'usage de médiation de l'action chez les animaux, et montre même que des techniques nouvelles peuvent apparaître localement dans certaines communautés, puis être transmises au groupe ou à la descendance, créant de la sorte des variations « culturelles » au sein d'une même espèce. Ces observations suffisent à ébranler l'unilatéralité de l'affirmation selon laquelle l'animal « en général » serait privé de la structure de « comme », et à justifier le projet d'élaborer une ontologie monadologique.

² D. Lestel, *Les origines animales de la culture*, *op. cit.*, p. 238.

quelques pas en direction d'une ontologie monadologique. D'autre part, outre le fait que l'ontologie deleuzienne semblait présenter certaines similitudes frappantes avec des structures que nous avons peu à peu découvertes chez Heidegger, et fournissait un recul suffisant pour mieux appréhender le cœur et les limites de sa pensée, il nous semblait que la philosophie de Deleuze — telle qu'elle se déploie par exemple dans *Mille plateaux* — pouvait offrir des ressources à une ontologie « vitaliste », notamment par sa plus grande générosité à l'égard des animaux (auxquels Deleuze ne refuse plus ce qui était auparavant considéré comme des « propres » de l'homme), et par un usage fréquent et critique de travaux éthologiques (Uexküll, Lorenz, Eibl-Eibesfeldt, etc.). Deleuze et Uexküll possédaient de surcroît le point commun de présenter une proximité relative à la pensée de Leibniz¹, qui devait fournir le schème conceptuel du projet d'une ontologie phénoménologique à foyers multiples.

En relisant Deleuze, nous nous sommes cependant rapidement rendu compte qu'il était extrêmement problématique de vouloir tirer de ses ouvrages une ontologie ou un discours sur l'être qui serait en quelque sorte le reflet d'un monde déjà donné², et surtout que l'approche deleuzienne de la vie était radicalement différente de celle de nombreux auteurs ayant traité de la question, pour la raison que le vitalisme et la libération de la vie invoqués par Deleuze sont toujours mobilisés dans une lutte contre l'idée d'*organisme* — qui constitue le fil conducteur de la plupart des approches du phénomène de la vie, et notamment de celle de Heidegger. La fréquentation de *Mille plateaux* montre que le concept de *vie* est chez Deleuze d'avantage d'ordre pratique ou politique que biologique, et que la vie désigne plutôt une modulation particulière de l'être univoque qu'une région déterminée de l'étant. En ce sens, il y aurait organisme (« jugement de Dieu ») et vie non organique (« corps sans organes ») de la même façon qu'il y a — *mutatis mutandis* — chez Heidegger existence impropre et existence propre du *Dasein* : non pas comme deux modalités d'être relatives à deux régions distinctes de l'étant, mais comme des modulations « éthiques » d'un seul et

¹ Proximité évidente chez Deleuze, qui est hanté par la pensée de Leibniz et a consacré un livre entier à celui qu'il considérait comme le penseur du baroque ; proximité moins évidente peut-être chez Uexküll (qui se revendique plutôt de Kant), dont la théorie musicale de la nature et l'optimisme ne sont pourtant pas sans rappeler l'auteur du concept d'*harmonie préétablie*.

² Un tel projet serait déjà invalidé par la notion de « livre-machine » qui s'agence avec le réel, propose des cartes pour le parcourir ou le faire bouger, plutôt que d'en fournir une image.

même être¹. À cet égard, on peut penser que l'adoption généralisée du concept de *machine* est pour Deleuze une façon de se détourner radicalement d'une pensée de l'organisme, et de brouiller la distinction des différentes régions ontologiques, non dans le sens du mécanisme cartésien, mais dans celui d'une pragmatique généralisée : la nature comme champ d'agencements divers, à décrire/construire/infléchir au cas par cas, et qui peuvent tout autant donner lieu à des régimes d'organisation « organique » qu'à des régimes d'anorganisation potentiellement — mais non nécessairement² — créatrice de vie.

Pour éclairer ce dernier point, nous nous permettrons d'ouvrir une parenthèse consacrée à Canguilhem, qui fut l'un des maîtres de Deleuze³, et d'évoquer deux textes qui nous serviront pour la suite. Dans le premier, l'organisation sociale est pensée comme agencement machinique non finalisé, et distinguée de l'organisation de l'organisme qui porte sa fin ou sa norme en lui-même⁴ :

C'est ici précisément que le problème se pose ; la finalité de l'organisme est intérieure à l'organisme et, par conséquent, cet idéal qu'il faut restaurer, c'est l'organisme lui-même. Quant à la finalité de la société, c'est précisément l'un des problèmes capitaux de l'existence humaine et l'un des problèmes fondamentaux de la raison. [...] Concernant la société, nous devons lever une confusion, celle qui consiste à confondre organisation et organisme. Le fait qu'une société est organisée — et il n'y a pas de société sans un minimum d'organisation — ne veut pas dire qu'elle est organique ; je dirais volontiers que l'organisation au niveau de la société est plutôt de l'ordre de l'agencement que de l'ordre de l'organisation organique, car ce qui fait l'organisme, c'est précisément que sa finalité sous forme de totalité lui est présente et est présente à toutes les parties. Je m'excuse, je vais peut-être vous scandaliser, mais une société n'a pas de finalité propre ; une société, c'est un moyen ; une

¹ L'un des bémols à apporter à cette comparaison purement formelle étant l'accent « matérialiste » mis par Deleuze et Guattari sur l'importance des techniques ou des stratégies concrètes à exercer pour passer d'un régime ou d'une modulation à l'autre.

² D'où le caractère toujours risqué de la tentative visant à « se faire un corps sans organes », et l'importance chez Deleuze de la vertu de prudence (cf. G. Jean, « Deleuze et le problème de la vie — Vers une ontologisation du quotidien », in *Les Cahiers de l'ATP*, <http://alemore.club.fr/GJDeleuze.pdf>, p. 26).

³ A. Bouaniche, *Gilles Deleuze, une introduction*, Paris, Pocket, 2006, p. 20-23.

⁴ Notons que l'identification des deux concepts de *fin* et de *norme* est assez discutable, et conduit à des tensions avec d'autres textes de Canguilhem.

société est plutôt de l'ordre de la machine ou de l'outil que de l'ordre de l'organisme¹.

Au vu de ce texte, on pourrait dire que Deleuze généralise à l'ensemble de la nature les caractères que Canguilhem réservait à la société. Mais il faut confronter cet extrait à un autre texte de Canguilhem, qui semble contredire le précédent — d'une part, parce que la finalité bien définie et établie ne se situe plus du côté de l'organisme mais de la machine, d'autre part, parce que c'est l'écart par rapport à la norme, l'erreur, la monstruosité qui deviennent caractéristiques de la vie dans sa dimension « expérimentale » la plus créatrice :

Un organisme a donc plus de latitude d'action qu'une machine. Il a moins de finalité et plus de potentialités. La machine, produit d'un calcul, vérifie les normes du calcul, normes rationnelles d'identité, de constance et de prévision, tandis que l'organisme vivant agit selon l'empirisme. La vie est expérience, c'est-à-dire improvisation, utilisation des occurrences ; elle est tentative dans tous les sens. D'où ce fait, à la fois massif et très souvent méconnu, que la vie tolère des monstruosité².

C'est peut-être en reprenant les aspects les plus féconds de l'approche canguilhemienne de la machine (sociale) comme agencement précaire et non finalisé, et de la vie (organique) comme création singulière et risquée de nouveauté, que Deleuze peut forger un concept de « vie machinique » pour penser la nature³ dans le cadre d'une pragmatique généralisée. C'est en tout cas parce que la pensée de Deleuze nous obligeait à changer si radicalement la manière même de poser la question de la vie, et qu'elle ne se connectait plus du tout avec le questionnement phénoménologique, que nous avons dû nous résoudre à l'abandonner en cours de route — non sans avoir remarqué une certaine fêlure dans notre intention de constituer une ontologie monadologique.

*

¹ G. Canguilhem, « Le problème des régulations dans l'organisme et dans la société », dans *Écrits sur la médecine*, Paris, Seuil, « Champ freudien », 2002, p. 108 et 120.

² G. Canguilhem, « Machine et organisme », dans *La connaissance de la vie*, Paris, Vrin, 2003, p. 151-152.

³ La « Mécanosphère » qui constitue le dernier mot de *Mille Plateaux* ?

Si la lecture répétée de von Uexküll¹ peut tour à tour décevoir et stimuler le phénoménologue qui cherche à s'expliquer avec l'analyse heideggérienne de l'animalité, elle oblige toutefois à adopter une attitude moins suspicieuse à l'égard du Heidegger de 1929-30 : peut-être ce dernier ne privait-il pas tant délibérément l'animal du rapport à la manifestation de l'étant *comme tel*, qu'il ne suivait — une fois n'est pas coutume — un des mouvements fondamentaux de la science de son temps.

Ce qui frappe en effet chez Uexküll, c'est que malgré sa critique virulente du mécanisme, et son insistance sur l'importance de la catégorie de *signification* pour la saisie du lien entre l'animal-sujet² et la constitution de son environnement, on a malgré tout l'impression que l'animal qu'il décrit évolue dans son monde à la façon d'un somnambule ou d'un automate, qui n'aurait nul besoin d'avoir rapport à l'étant *en tant que tel* pour « fonctionner » comme il le fait. Si la causalité qui régit le vivant ne peut être pensée sur le modèle mécaniste³, mais doit céder la place à un schéma où seul quelque chose qui « fait sens »⁴ pour l'animal suscite un comportement parfaitement adapté au milieu⁵, cette perfection du comportement fait pourtant question. Constamment affirmée par Uexküll, elle ne laisse que peu de place à une quelconque marge de manœuvre, d'improvisation ou d'échec : dès qu'il est constaté par le scientifique, l'échec comportemental est en effet immédiatement « justifié » par son intégration ou sa participation à l'harmonie du Tout, dans un geste qui rappelle étrangement la théodicée leibnizienne telle que Voltaire la caricature dans *Candide*⁶. Presque tous les

¹ J. von Uexküll, *Mondes animaux et monde humain* suivi de *La théorie de la signification*, traduction et présentation de Philippe Muller, Paris, Denoël/Pocket, 2004.

² Le concept de *sujet* est entendu par Uexküll en un sens psychologico-kantien.

³ *Mondes animaux et monde humain*, *op. cit.*, p. 21.

⁴ Il faudrait toutefois s'interroger sur le caractère homonymique des expressions « faire sens » et « signification » sous la plume d'Uexküll.

⁵ D'où la distinction entre monde (ou caractères) perceptif(s) et monde (ou caractères) actif(s), unis par des liens tels que le second caractère « éteint » le premier, et permet la perception d'un nouveau caractère, qui sera lui-même « éteint » par une nouvelle action, etc. — l'ensemble de ces relations entre caractères perceptifs et caractères actifs constituant le « cercle fonctionnel ». (*Mondes animaux et monde humain*, *op. cit.*, p. 24.)

⁶ *Théorie de la signification*, *op. cit.*, p. 145-146 : « Il est passionnant de déchiffrer les compositions de la nature et de déterminer quelle signification prend de cas en cas la soumission d'un sujet à une signification externe [*par exemple la mouche dévorée par l'araignée ou le brin d'herbe par la vache*]. Deux points de vue doivent

exemples fournis par Uexküll dans *Mondes animaux et monde humain* et *Théorie de la signification* pourraient être décrits en termes heideggériens d'hébéture, entendue comme cette forme particulière d'ouverture pulsionnelle dans laquelle il est impossible au vivant de véritablement se rapporter à ce qui lui fait encontre en libérant sa pulsion — précisément parce que cette pulsion ne l'atteint que pour le supprimer ou le mettre de côté. Chez Uexküll, les comportements merveilleux témoignant d'un accord parfait du vivant et de son milieu¹ ne résultent jamais d'une quelconque ingéniosité ou habileté de l'animal, ou encore d'un « savoir » acquis par l'individu ou l'espèce dans l'histoire de sa confrontation au milieu, mais toujours d'un accord ou d'une harmonie préétablie au sein d'une Nature dont la partition semble avoir été écrite une fois pour toutes par une main transcendante². Si certaines pages semblent décrire le sujet animal à la façon du sujet humain libre, beaucoup

être considérés. Ou bien la soumission que nous venons de décrire élimine les individus excédentaires dans l'intérêt de l'espèce, en écartant tous les sujets mal portants ou peu résistants. Ou bien l'élimination des sujets excédentaires se produit dans l'intérêt général de l'équilibre naturel. »

¹ La bruche et le pois, le ver de terre et la feuille de cerisier, le papillon de nuit et la chauve-souris, etc.

² *Théorie de la signification*, *op. cit.*, p. 154 : « La technique humaine tant vantée a perdu le sens de la nature ; elle a même l'audace de prétendre résoudre avec sa mathématique totalement insuffisante les questions les plus profondes de la vie, comme la relation de l'homme et de la Nature-Dieu » ; p. 157-159 : « Pour ma part, je n'ai jamais rencontré chez les animaux les plus simples la moindre trace d'imperfection. Autant que je pouvais en juger, le matériel de construction avait toujours été employé de la meilleure façon. [...] Les caractères de l'animal et ceux de ses partenaires s'harmonisaient partout, comme le point et le contrepoint dans un chœur à plusieurs voix. C'était comme si la main du même virtuose effleurait depuis des temps immémoriaux les touches de la vie. [...] Je résolus alors de demander à notre plus grand historien s'il existe un progrès dans l'histoire humaine. [...] Ranke nie le progrès dans l'histoire humaine parce que toutes les époques dépendent immédiatement de Dieu et que, par conséquent, aucune ne peut être plus parfaite que les autres » ; p. 168 : « Souscrire à cette loi cardinale de la technique naturelle, c'est répondre du même coup par la négative à la question du progrès, c'est-à-dire du passage du moins accompli au plus accompli. En effet, si des motifs de signification étrangers interviennent de toute part pour constituer des animaux, on ne voit pas ce qu'une suite de générations, si longue soit-elle, pourrait y changer. » — Rappelons que la notion de « technique de la nature » est un concept (ou plus précisément une Idée) mobilisé par Kant dans la *Critique de la faculté de juger*, dans le contexte des discussions relatives à la téléologie : la technique est en effet le type de causalité qui ne peut s'accomplir que via une représentation préalable (un « plan ») de l'effet.

d'autres¹ suppriment l'apparent but conscient pour le remplacer par l'exécution mélodique d'un plan naturel, qui n'est pas le plan immanent de composition dont parlent et/ou que tentent de constituer Deleuze et Guattari, mais un plan transcendant, au sens d'une directive déjà établie, d'une composition déjà écrite². La liberté, la marge de manœuvre, et la possibilité d'échec ou d'erreur disparaissent non seulement au niveau individuel, mais également au niveau spécifique — ce que montre la critique virulente qu'adresse Uexküll à la théorie de l'évolution. Cette critique possède une double face, à la fois très audacieuse (l'évolution des espèces n'est pas un progrès au sens d'une amélioration³) et passablement réactionnaire (il ne peut y avoir de progrès dans l'histoire des espèces — même s'il peut s'y produire des changements — parce que tout est d'emblée parfait, en tant que produit d'une technique de la Nature-Dieu).

Le texte d'Uexküll fournit toutefois un argument, lié à la question fondamentale de l'unité, qui vient radicalement ébranler la possibilité d'une ontologie monadologique. On sait qu'une des fonctions essentielles du concept leibnizien de *monade* est de penser l'unité des corps organisés. Tout corps possédant une unité *organique*, et non seulement nominale (comme un tas de pierre ou une armée), doit pour Leibniz trouver sa cohésion dans une

¹ Cf. par exemple la section 7 (« But et plan ») de *Mondes animaux et monde humain*, *op. cit.*, p. 53 sq.

² Uexküll compare le « drame » de la nature à la *Passion selon saint Matthieu* de Bach, alors que la composition qu'évoquent Deleuze et Guattari se situe plutôt du côté des œuvres de Cage dans lesquelles l'interprète participe non seulement à l'exécution, mais aussi à l'écriture de l'œuvre.

³ Si sa justification est peu convaincante, cette critique de la notion de progrès au sens de perfectionnement ou d'amélioration (dont on pourra mieux saisir la pertinence en lisant les ouvrages de Stephen Jay Gould, par exemple *L'éventail du vivant*, Paris, Seuil, « Points », 1997) pourrait nous amener à corriger certains présupposés gouvernant le projet d'une ontologie monadologique. Dans la mesure où les différents types de monades sont disposées suivant une échelle verticale graduée, menant des formes les plus primitives de la vie jusqu'à l'homme et à Dieu, et dans la mesure où les interprètes les plus récents de la théorie darwinienne récusent l'idée même d'un progrès (ou d'une tendance évolutive) menant de la bactérie à l'homme, il semble illégitime de chercher à saisir le monde des vivants à partir d'une réduction (même moins drastique que celle qu'opère Heidegger) du monde humain posé comme sommet de l'échelle. Si les différentes espèces animales nous mettent en présence d'une véritable *altérité*, et non d'une ébauche d'humanité, l'idée d'une échelle des êtres culminant en l'homme (ou en Dieu) — qui est contenue implicitement dans le schème monadologique, et régit tacitement le projet d'une zoologie *privative* — devrait également être abandonnée.

monade dominante qui en assure l'unité¹. L'interprétation heideggérienne de la *Monadologie* s'attarde peu sur cette question du rapport entre la monade dominante et l'infinité de monades dominées qui constituent la matière du corps organisé (lequel, privé de sa dominante, n'est rien d'autre qu'un agrégat). Heidegger ne semble en effet se préoccuper que de la monade dominante, en pensant son individuation et son incarnation nécessaires à partir de la manière dont elle reflète ou unifie l'univers. Qu'il s'agisse du corps humain ou de l'organisme vivant, la démarche est identique : elle consiste à penser l'être-ontique de l'étant privilégié à partir de son être-ontologique. Dans le cas du vivant, cet être-ontologique est saisi comme ouverture d'un cercle de désinhibition. Si l'organisme est composé d'une multitude d'organes déployant chacun une ouverture pulsionnelle, l'ensemble trouve pourtant sa cohérence dans le fait que chaque organe se place en quelque sorte au service d'un comportement possible au sein du cercle de désinhibition, dont l'essence est fixée une fois pour toutes par la structure de l'accaparement propre à chaque animal. Cette structure est unitaire, et c'est l'unité de cette structure qui joue chez Heidegger le rôle de *monade dominante*, à partir de laquelle doit être pensé l'être-ontique de l'étant privilégié et de ses parties². Sans structure unitaire de l'être-ontologique, pas d'unité de l'être-ontique. Sans unité de la monade dominante, pas d'unité organique de l'agrégat des monades intervenant comme réquisits.

Il existe pourtant dans la nature, et c'est ce que montre admirablement Uexküll, des vivants chez qui la structure de l'accaparement est fracturée, ou dont le comportement ne possède pas de structure unitaire englobante, parce qu'il résulte de l'action coordonnée de différentes « personnes réflexes », sans unité hiérarchique supérieure : c'est le cas des animaux qu'Uexküll qualifie de « républiques réflexes »³. L'être-ontologique y est fracturé, puisque dépourvu d'unité englobante, et pourtant ce défaut n'empêche aucunement l'unité ontique d'un tel organisme⁴. Ce qu'Uexküll nous indique du

¹ M. Fichant, « L'invention métaphysique », dans G.W. Leibniz, *Discours de métaphysique* suivi de *Monadologie* et autres textes, édition établie, présentée et annotée par Michel Fichant, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 2004, p. 129.

² M. Heidegger, *Les concepts fondamentaux de la métaphysique. Monde — finitude — solitude*, Paris, Gallimard, 1992, p. 377 : « Toute question concrète de la biologie portant sur une aptitude animale, et portant dès lors sur un organe déterminé ainsi que sur sa constitution, doit ramener son interrogation à l'unité de cet ensemble structurel qu'est l'accaparement de l'animal ».

³ « Les milieux simples », dans *Mondes animaux et monde humain*, *op. cit.*, p. 43-48.

⁴ Cet organisme constitue un agrégat, mais possède une unité qui est plus que simplement nominale, sans être pour autant une unité organique au sens strict — si

même coup, c'est qu'il est possible de penser un agrégat comme corps organisé sans passer par l'intermédiaire d'une monade dominante ou d'un être-ontologique unifié¹. C'est là un cas de figure qui échappe au dispositif monadologique heideggérien : l'absence de dominante s'y accompagne d'une unité véritable, et non seulement nominale. Dans la même veine de problèmes, mais dans un sens inverse, certains observateurs de « sociétés » animales extrêmement rigides (par exemple les fourmis) proposent de considérer que l'individualité ou l'unité véritable se situe non au niveau de l'animal isolé, mais au niveau de l'ensemble du groupe, et suggèrent que l'organisme ou l'individualité constituée par une colonie de fourmis pourrait paradoxalement présenter le mode d'être d'un végétal². Si cette hypothèse se révélait correcte, nous serions à nouveau confronté à une « république » organique capable de s'unifier sans passer par sa représentation dans un « corps du roi »³ (dans l'unité d'une monade dominante), c'est-à-dire que nous serions à nouveau en face d'une *unité ontique non corrélée à un foyer ontologique d'unification*.

*

À la lumière des considérations qui précèdent, nous envisagerons deux moments « problématiques » de l'examen phénoménologique de la vie tenté par Heidegger dans son cours de 1929-30⁴. Le cadre dans lequel se déploient

du moins la condition du caractère organique est la *subordination* à une unité d'un niveau supérieur.

¹ Il faut toutefois noter que chez Uexküll, le problème monadologique des différents types d'unité ne se pose pas avec la même urgence que chez Leibniz ou Heidegger, parce qu'Uexküll ramène en dernière instance l'unité de l'animal à celle d'un plan *transcendant* préétabli.

² D. Lestel, « De combien d'individus un organisme est-il composé ? », dans *L'animal singulier*, Paris, Seuil, 2004, p. 92-93.

³ On sait que chez Hobbes, le peuple ne se constitue comme tel et ne trouve son unité véritable qu'en s'aliénant au souverain qui le représente ; cf. G. Mairet, « Hobbes, matérialisme et finitude », dans Thomas Hobbes, *Léviathan ou Matière, forme et puissance de l'État chrétien et civil*, traduction, introduction, notes et notices par Gérard Mairet, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 2000, p. 39, 40, 42.

⁴ M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik, Welt — Endlichkeit — Einsamkeit* (GA 29/30), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1992² (trad. fr. *Les concepts fondamentaux de la métaphysique. Monde — finitude — solitude*, Paris, Gallimard, 1992). Le problème ontologique de la vie est abordé dans les chapitres II à V de la deuxième partie du cours.

ses analyses est celui d'un dialogue avec les sciences biologiques de son temps. Si le penseur de Fribourg cite au cours de son exposé plusieurs chercheurs importants, c'est au moment de conclure qu'il abat en quelque sorte ses cartes, en présentant les travaux de deux personnalités constituant à ses yeux des étapes essentielles en biologie : Hans Driesch et Jakob Johann von Uexküll¹. Avant d'exposer la dette reconnue par Heidegger envers ces deux savants, il convient de noter ce fait somme toute assez rare : dans le contexte de la vie, l'examen phénoménologique se développe dans un *dialogue critique avec les savoirs empiriques*, de sorte que la phénoménologie semble devoir se doubler — aux yeux de Heidegger lui-même — d'une épistémologie des sciences du vivant².

Driesch et Uexküll ont tous deux profondément marqué Heidegger, bien que ce dernier juge nécessaire de les critiquer d'un point de vue philosophique. Si les travaux de Driesch³ ont permis de dépasser les apories du mécanisme, en mettant en avant la notion d'entièreté [*Ganzheit*] et le rôle de l'idée du tout de l'organisme dans la morphogenèse⁴, Heidegger les critique cependant sur deux points : 1) l'abandon du mécanisme par Driesch l'amène à défendre une position métaphysique vitaliste jugée insatisfaisante ; 2) dans sa saisie de l'organisme, Driesch ne tient pas compte du rapport essentiel que celui-ci entretient avec son milieu : « Le tout de l'organisme coïncide pour ainsi dire avec la surface du corps de l'animal »⁵. Or il faut saisir une fois pour toutes que « l'entièreté de l'organisme ne s'épuise pas dans l'entièreté corporelle de l'animal »⁶. C'est ce qui conduit Heidegger à se tourner vers Uexküll, dont il loue la sûreté et l'ampleur des descriptions⁷, tout en affirmant que leur conceptualisation philosophique est parfois

¹ Dans le § 61b du cours de 1929-30, Heidegger affirme la nécessité dans laquelle il se trouve de se limiter à ces deux moments récents. On ne peut toutefois que regretter qu'il ne nous ait pas laissé une histoire philosophique plus vaste de la biologie, depuis Aristote jusqu'à la fin des années 20.

² Tant au niveau de la science biologique, que de l'écologie ou de l'éthologie, respectivement mobilisées aux §§ 51-57 et 58-60 du cours.

³ Prolongés par ceux de Speman, alors collègue de Heidegger à Fribourg (trad. cit., p. 284).

⁴ Trad. cit., p. 380.

⁵ Trad. cit., p. 381.

⁶ Trad. cit., p. 382.

⁷ Comme nous l'avons suggéré précédemment, ces descriptions marquent considérablement les analyses de l'accaparement et du cercle de désinhibition (que l'on peut considérer comme l'équivalent heideggérien, philosophiquement purifié, du concept d'*Umwelt* chez Uexküll).

inadéquate, et qu'elles n'ont pas encore acquis la signification de principe obligeant à repenser de façon essentielle le lien du vivant avec son milieu :

Récemment, on s'est efforcé, à différentes reprises et avec succès, d'explorer le milieu ambiant de l'animal en le prenant comme milieu spécifiquement animal. Et l'on s'est employé à mettre l'accent sur le lien de l'animal avec ce milieu. Et pourtant, le pas décisif menant à une première description normative de l'organisme fera toujours défaut aussi longtemps que l'on verra les choses de la façon dont les exprime, par exemple, cette phrase du biologiste hollandais Buytendijk : « Il apparaît donc que, dans l'ensemble du monde animal, le lien de l'animal avec son milieu ambiant est presque aussi intime que l'unité du corps ». Ce qu'il faut dire au contraire, c'est ceci : le lien de l'animal avec le milieu ambiant non seulement n'est pas presque aussi intime que l'unité du corps, non seulement n'est pas non plus exactement aussi intime que l'unité du corps. Mais c'est l'unité du corps de l'animal qui se fonde, en tant qu'unité du corps animal, sur l'unité de l'accaparement [*Benommenheit*] — ce qui à présent veut dire : sur le fait de s'entourer du cercle de désinhibition au sein duquel peut s'installer un milieu ambiant de l'animal. L'accaparement est l'essence fondamentale de l'organisme¹.

On retrouve dans un tel programme le même dépassement de la position de la conscience, du sujet, ou du corps vivant, au profit d'une position analogue à celle du *Dasein*², et la même tentative de saisir l'être-ontique de l'animal ou de l'organisme (comme portion de matière délimitée par les frontières du corps) à partir de son être-ontologique³ (de son ouverture comprise comme accaparement). C'est à partir de cette ouverture propre au vivant que doit être reprise la question de l'organe et de l'organisme. Ce dernier n'apparaît dès lors plus comme une chose, mais comme ce mode de la possibilité que Heidegger nomme « aptitude au comportement », et dont le champ est fixé par la structure de l'accaparement :

L'accaparement, tel qu'il a été décrit, est la condition de possibilité du comportement. Mais du coup, cela veut dire, au point de vue méthodique, que toute question concrète de la biologie portant sur une aptitude animale, et

¹ Trad. cit., p. 375-376.

² À ceci près qu'il s'agit ici d'un *Dasein sans ouverture de l'être* de l'étant, ou encore d'une ouverture à ce qui désinhibe l'aptitude pulsionnelle, sans possibilité d'un rapport à l'étant *en tant que tel*.

³ Pour respecter la pensée de la pauvreté en monde, il faudrait ici raturer le mot « ontologique », de la même façon que Heidegger affirme qu'il faudrait raturer le mot « roche » quand on parle de « rapport du lézard à la roche ».

portant dès lors sur un organe déterminé ainsi que sur sa constitution, doit ramener son interrogation à l'unité de cet ensemble structurel qu'est l'accaparement de l'animal. Car cette conception fondamentale de l'accaparement est la première à fournir une base sur laquelle peut s'établir toute question concrète de la biologie¹.

Selon Heidegger, c'est l'importance d'une telle structure d'ouverture ou de dépassement de soi propre à la vie qui a été fondamentalement manquée par la physiologie de l'excitation². Pour conclure cette brève présentation du cadre au sein duquel se meut l'enquête heideggérienne, il importe de noter la lucidité du penseur quant aux lacunes de son interprétation de l'essence de l'organisme : il la juge en effet incomplète, parce qu'elle est en quelque sorte statique, au sens où elle ne prend pas en compte le caractère processuel de l'organisme, son historicité propre — laquelle inclut le problème du développement, du vieillissement et de la mort³. C'est dans le cadre de ces questions que se situent deux des difficultés les plus fondamentales de l'approche heideggérienne : un certain rapport conflictuel au darwinisme (compris comme lutte pour la vie dans un environnement pensé comme le même pour tous les vivants⁴), et l'absence quasi totale, dans la structure d'accaparement propre au vivant, de la maladie, du pathologique, ou encore de la possibilité de l'erreur et de l'inadaptation. Il s'agit là de difficultés que l'approche de Heidegger partage avec celle d'Uexküll⁵.

*

L'ensemble des considérations de méthode présentées aux §§ 49-50 et consacrées à la question de savoir si, et dans quelle mesure, il est possible de

¹ Trad. cit., p. 377.

² Trad. cit., p. 372-373.

³ Trad. cit., p. 384-385.

⁴ C'est sur ce point que réside, pour Heidegger (cf. notamment trad. cit., p. 377, 382-384, 402) comme pour Uexküll (cf. par exemple *Théorie de la signification, op. cit.*, p. 159-160, 166-168), l'une des erreurs fondamentales de Darwin.

⁵ Si les arguments qui fondent la critique du darwinisme ne se recoupent que partiellement chez les deux auteurs, il nous semble que l'absence de la pathologie résulte d'un même biais dans la description. La difficulté est une fois encore liée à la notion de *perfection* — que Heidegger (trad. cit., p. 290) comme Uexküll (cf. l'ensemble des textes cités précédemment) attribuent au vivant —, en tant qu'elle charrie avec elle l'impossibilité de l'erreur ou de la monstruosité gratuites, et par là de l'expérimentation ou de l'improvisation risquée de nouvelles formes de vie.

se transposer dans un autre étant (inanimé, animé, ou humain) constituent l'un des moments du cours de 1929-1930 où Heidegger tâtonne d'une manière extrêmement fructueuse. La question d'une possibilité de se transposer [*Sichversetzenkönnen*] dans un autre étant, et plus particulièrement dans un étant « seulement vivant », est en effet cruciale pour qui veut envisager l'animalité dans la perspective de sa relation à un monde. Chercher à connaître le monde de tel ou tel animal ne revient-il pas à « se mettre dans la peau » de cet animal, à essayer de savoir « ce que ça fait » d'être un lézard ou une chauve-souris ? C'est en tout cas la démarche qu'on est d'emblée prêt à adopter, et à laquelle Heidegger apporte pourtant une inflexion considérable. Savoir « ce que ça fait » d'être tel animal, c'est en effet reposer la question de l'intropathie ou de l'*Einfühlung* dans une relation interspécifique. Or *Sein und Zeit* a dynamité la possibilité de poser — à un niveau inter-humain tout au moins — cette question de l'*Einfühlung*, en montrant qu'elle n'était qu'un faux problème résultant d'une méconnaissance du domaine d'être en question.

Poser la question de l'*Einfühlung*, c'est en effet présupposer que l'être humain serait préalablement enfermé dans sa subjectivité, et qu'il devrait trouver les moyens d'en sortir pour atteindre celle d'autrui. Cette présupposition est invalidée par le fait que le *Dasein* est d'emblée être-avec [*Mitsein*], que le monde est d'emblée monde commun [*Mitwelt*], et que l'être à dessein de soi-même caractérisant le *Dasein* est tout aussi originairement un être à dessein d'autrui. Si le faux problème de l'*Einfühlung* a pu se poser, c'est uniquement parce que le mode d'être-avec le plus quotidien est celui d'une certaine distance ou indifférence à l'égard d'autrui, qui crée l'illusion d'un fossé ontologique qu'il faudrait ensuite combler, ou au-dessus duquel il faudrait jeter un pont¹. Heidegger ajoute que la connaissance réciproque qui naît sur le sol de l'être-avec dépend très souvent de la façon dont le *Dasein* se comprend lui-même, et réciproquement — puisque le soi-même est précisément relation à autrui². Ce contexte philosophique de déconstruction de l'*Einfühlung* doit aiguïser notre attention à la lecture des réflexions de méthode sur la possibilité de se transposer. En ne retenant que quelques éléments dans l'argumentation des §§ 49-50, on peut dire que Heidegger s'interroge d'abord sur la notion de transposition, et discute ensuite, dans une perspective qui est presque celle d'une philosophie du langage, les trois

¹ Cf. sur tous ces points *Sein und Zeit*, § 26.

² Cette précision peut être importante dans le cadre d'une recherche sur l'essence de l'animalité : elle ouvre la possibilité que le rapport interspécifique à l'autre permette une connaissance plus approfondie de soi.

questions : pouvons-nous nous transposer dans l'animal / la pierre / l'être humain ?

Heidegger reprend sa critique de l'*Einführung* pour nuancer l'idée de transposition, en insistant sur le fait qu'il ne s'agit pas de se mettre à la place de l'autre ou de faire *comme si* l'on était cet autre, mais précisément de rester soi-même — et peut-être d'autant plus soi-même qu'on se rapporte plus purement à l'autre¹. La transposition doit être pensée comme accompagnement [*Mitgehen*], comme « faire un bout de chemin avec l'autre ». Dans ce cheminement, il s'agit de faire l'expérience [*erfahren*] de ce qu'il en est de cet autre — avec la possibilité toujours ouverte de pénétrer l'autre de façon plus essentielle qu'il n'en est lui-même capable². Cette expérience de l'accompagnement est une véritable expérimentation³, dans la mesure où elle porte avec elle la possibilité d'aider l'autre à parvenir jusqu'à lui-même, mais aussi le risque de le faire s'égarer à son propre contact⁴. Ces quelques remarques sont lourdes de sens pour une pensée de l'animalité et une épistémologie des sciences du vivant, parce qu'elles soulignent le fait qu'une expérience scientifique sur l'animal est d'abord une expérience de vie avec l'animal, et qu'elle porte en elle la possibilité d'une métamorphose des deux partenaires, qui peut s'avérer un gain ou une perte⁵. Il faut toutefois noter

¹ Une telle structure — devenir d'autant plus soi-même que l'on s'ouvre à l'altérité — deviendra une constante dans la pensée de l'*Ereignis*, pour laquelle le *propre* réside précisément dans ce qu'on pourrait qualifier de « rapport de l'autre à l'autre au sein du Même ».

² Trad. cit., p. 299-300.

³ Notons au passage que la notion d'*expérience*, au sens d'épreuve et d'expérimentation, vaut aussi et avant tout pour la pratique de la philosophie telle que Heidegger la conçoit. L'abandon de la notion d'*intropathie*, et son remplacement par celle de *transposition* comme accompagnement, est une expérience de ce type : « Ce n'est pas par entêtement ni par souci d'originalité en philosophie que nous ne parlons plus aujourd'hui d'expériences vécues, ni d'expériences vécues dans la conscience, ni de conscience : nous sommes contraints à un autre langage en raison d'une transformation de l'existence. Plus précisément, ce changement a lieu avec cet autre langage. Si nous abandonnons aujourd'hui le mot "intropathie", que nous choisissons de parler (même de façon provisoire et sous réserve) de transposition dans l'autre, et qu'ainsi nous parlons autrement, il ne s'agit pas, dans notre cas, du choix d'une meilleure expression, qui exprimerait la même chose : c'est l'idée et la chose qui sont devenues autres » (Trad. cit., p. 301).

⁴ Trad. cit., p. 300.

⁵ Cette problématique a été bien explorée par les travaux de Dominique Lestel, qui développent le concept de « communautés hybrides de partage de sens, d'intérêt et d'affects » entre certains hommes et certains animaux, et montrent l'importance de

que Heidegger ne semble pas, dans la suite du cours, avoir été fidèle à son propre principe : lorsque, sous prétexte d'éviter un anthropomorphisme censé nous faire manquer la différence radicale entre l'homme et l'animal, il s'appuie sur l'étude du comportement des insectes plutôt que sur celui de certains animaux « supérieurs » proches de l'homme, on pourrait se demander s'il ne choisit justement pas des animaux qui n'offrent que des possibilités extrêmement réduites d'accompagnement¹.

L'examen des trois questions (« Pouvons-nous nous transposer dans l'animal / la pierre / l'être humain ? ») fait ressortir les éléments suivants. Heidegger affirme que dans la première question

nous présumons comme non problématique qu'en ce qui concerne l'animal, quelque chose comme un accompagnement, accompagnement de l'accès et du commerce qu'a l'animal dans son monde, est en général possible c'est-à-dire non purement et simplement absurde. Ce qui est problématique n'est pas du tout que l'animal, en tant que tel, porte pour ainsi dire avec lui une sphère où l'on puisse se transposer. Ce qui reste problématique, c'est seulement que nous réussissions de fait à nous transposer nous-mêmes dans cette sphère déterminée. Problématiques restent les mesures de fait qui sont nécessairement à prendre pour la mise en œuvre d'une telle transposition, et problématiques restent les limites de fait de cette mise en œuvre².

l'institution de telles communautés dans les recherches sur l'intelligence animale. Les expériences destinées à faire « parler » les singes anthropoïdes échouent totalement en contexte de laboratoire pur et dur, et se révèlent d'une étonnante fécondité lorsque les animaux sont intégrés dans une vie de famille avec ceux qui les étudient. Cf. « Sujets animaux fort hétéronomes comme personnes : l'exemple des singes parlants », dans *L'animal singulier*, *op. cit.*, p. 47 sq. D. Lestel développe une pensée assez intéressante de la subjectivité animale, en y distinguant des degrés divers, et en montrant que certains animaux ont la possibilité de constituer une structure de type personnel dans et par la relation qu'ils entretiennent avec l'humain.

¹ Trad. cit., p. 351 : « Pour bien voir la particularité du comportement [*Benehmen*], nous devons rester méthodiquement orientés sur ceci : se mettre en présence de modes de comportement qui, de par leur caractère intimement constant, sont de prime abord éloignés des types d'attitude [*Verhaltensweisen*] que les animaux supérieurs affichent dans une correspondance apparemment fidèle à notre tenue d'un rapport [*Verhalten*]. Voilà pourquoi nous allons chercher du côté du comportement des abeilles. Mais nous le ferons aussi parce que les insectes ont une fonction insigne au sein de la problématique biologique ».

² Trad. cit., p. 302.

La question « pouvons-nous nous transposer dans une pierre ? » est cependant une question toute différente (même si elle possède la même forme grammaticale) : elle ne demande pas si nous avons *de fait* les moyens d'effectuer un accompagnement de la façon dont la pierre est, et ce parce que la pierre n'offre absolument pas une telle possibilité, ne possède aucune sphère où l'on pourrait se transposer. La question sur la pierre n'est donc qu'une question rhétorique dont la réponse est déjà toute prête — du moins dans le mode de vérité qui caractérise la science et la philosophie¹. Quant à la question sur la possibilité de se transposer dans un humain, Heidegger affirme qu'elle est vide de sens pour celui qui a saisi l'essence de l'humain, dans la mesure où une telle transposition comme accompagnement est toujours déjà inscrite dans l'essence de l'homme ou du *Dasein* comme être-avec, et qu'il n'y a donc pas de sens à demander si elle est possible, ou à vouloir présupposer sa possibilité — présupposition qui, dans le cas de l'animal, ne semblait pourtant pas absurde².

C'est ici que se marque une hésitation ou un tâtonnement intéressant, dans la mesure où Heidegger nuance immédiatement son assertion, en réexposant la situation de fait qui donne naissance à l'idée d'*Einführung*³, puis en revenant (§ 50) sur l'idée que la présupposition d'une possibilité d'accompagnement, absurde dans le cas du rapport à l'homme, ne serait pas absurde dans le cas du rapport à l'animal. Heidegger qualifie cette présupposition comme évidente [*selbstverständlich*] et comme constituant une sorte de savoir *a priori*, puis *étend finalement* — quoique d'une manière problématique — *l'être-avec à la sphère de l'animalité*⁴. C'est dans la foulée qu'est introduite la question de l'animal domestique, qui semble une sphère particulièrement propice à l'expérience de la transposition comme

¹ Heidegger précise en effet que dans la vérité (ouverture) du mythe et dans celle de l'art, les choses deviennent toutes différentes, mais qu'il se restreindra au mode de vérité de la science et de la philosophie. La question se pose toutefois de savoir si nous pouvons si simplement cloisonner ces domaines de vérité comme des compartiments étanches.

² Trad. cit., p. 303-304.

³ « Et pourtant, combien souvent et combien longuement sommes-nous accablés de ne pouvoir accompagner les autres ! Et un nouvel entrain ne pénètre-t-il pas dans notre *Dasein* chaque fois que nous réussissons à accompagner d'autres humains dans une relation essentielle avec eux ? Par conséquent, pouvoir accompagner, pouvoir se transposer, c'est malgré tout problématique même pour l'homme, *en dépit du fait* — et *justement en raison du fait* — que l'humain, de par l'essence de son être, se tient toujours déjà dans un être-ensemble avec d'autres » (trad. cit., p. 304).

⁴ Trad. cit., p. 309-310.

accompagnement, quoiqu'une telle communauté hybride pose un problème essentiel. Dans le cas du rapport de l'homme à l'animal domestique, il y a bien être-ensemble, mais cet être ensemble est *asymétrique*, au sens où les animaux *vivent* ensemble avec nous sans que nous vivions ensemble avec eux, et où nous *existons* ensemble avec eux sans qu'ils existent ensemble avec nous :

Nous avons des animaux domestiques à la maison, ils « vivent » ensemble avec nous. Mais nous ne vivons pas avec eux si vivre veut dire : être à la manière de l'animal. Néanmoins, nous sommes avec eux. Cet être-ensemble n'est cependant pas exister ensemble, dans la mesure où un chien n'existe pas mais ne fait que vivre. Cet être-ensemble avec les animaux est tel que nous laissons ces animaux se mouvoir dans notre monde. Nous disons : le chien est couché sous la table, il bondit dans l'escalier. Mais le chien — se comporte-t-il envers une table en tant que table, envers un escalier en tant qu'escalier ? Et pourtant, il monte l'escalier avec nous. Il avale sa nourriture [*frisst*] avec nous — non, nous n'avalons pas notre nourriture. Il mange [*isst*] avec nous — non, il ne mange pas. Et pourtant c'est ensemble avec nous ! Il y a un accompagnement, une transposition — et pourtant il n'y en a pas¹.

Ce bref extrait, qui résume bien l'attitude complexe de Heidegger à l'égard du « seulement vivant », soulève une foule de problèmes, liés d'abord à la notion d' « en tant que ». Qu'est-ce que se comporter envers un escalier *en tant qu'escalier*, sinon l'utiliser pour passer d'un étage à l'autre ? Le chien ou le chat domestique qui gravit l'escalier pour passer d'un étage à l'autre n'est-il pas plus proche du rapport à l'escalier *en tant que tel* que l'homme dont parle Uexküll², qui, n'ayant de sa vie jamais vu une échelle, est incapable de l'utiliser, quoique étant très agile, tout simplement parce qu'il ne la saisit pas *en tant que telle* ? Un autre aspect problématique est la langue employée dans la description. En allemand comme en français, il existe des verbes et des noms distincts pour décrire l'anatomie ou les actions de l'homme et de l'animal (visage/gueule, *essen/fressen*, etc.), la langue allemande ou française portant donc en elle-même l'idée — qui constitue le présupposé de l'analyse de Heidegger — d'une distinction ou d'une coupure radicale entre l'homme et l'animal. Jusqu'où la description phénoménologique doit-elle prendre la langue comme fil conducteur³ ? Cette dernière question nous ramène à celle

¹ Trad. cit., p. 310.

² *Mondes animaux et monde humain*, op. cit., p. 59.

³ N'avons-nous pas vu que Heidegger revendiquait, lors de la discussion du concept d'*Einführung*, le passage *philosophique* d'une langue à une autre non comme simple

du rapport entre description phénoménologique et sciences positives : quand on discute le problème de l'animalité, n'est-il pas tout aussi nécessaire de prendre en compte les travaux des ethnologues que ceux des biologistes ou des éthologues¹, en se posant par exemple la question de savoir si ce type de distinction linguistique (certains mots pour l'homme, d'autres pour l'animal) est ou non universel ? De façon plus générale, on peut se demander jusqu'où il est souhaitable que la description phénoménologique se laisse guider par le langage courant, et quel langage courant elle doit suivre de préférence : celui de l'éleveur ? De l'éthologue ? Du gardien de zoo ? De l'artiste de cirque ? Du philosophe cartésien ? Du chasseur ?

*

Un deuxième moment de tâtonnement problématique et riche apparaît dans la série des §§ 51 à 57, c'est-à-dire dans la première partie de la tentative de saisir l'essence de l'organisme. Le projet qui sous-tend implicitement toute la recherche est de penser l'être-ontique du vivant à partir de son être-ontologique — ou encore de saisir le corps charnel à partir de l'ouverture, de telle sorte que cette saisie s'effectue *sans reste*. La difficulté majeure du mouvement accompli par Heidegger, c'est qu'il part d'une comparaison apparente de deux *étants* (organe et outil) et de leurs différences, alors que ce qui est visé à travers l'organe est bien plutôt l'organisme, qui se révèle non plus (ou plus primordialement) comme un étant, mais bien comme un *mode d'être*, une possibilité particulière. Le renversement sera véritablement effectué à partir du moment où Heidegger aura réussi à transformer la proposition « chaque organe a sa propre aptitude »² en proposition « l'aptitude a des organes »³, qui deviendra ensuite « l'aptitude se crée ses organes déterminés »⁴, et finalement — les aptitudes étant multiples et devant impérativement être articulées à partir d'une *unité supérieure* jouant

amélioration terminologique, mais comme une véritable expérience dans laquelle tout — c'est-à-dire autant les mots que les choses — change ou se métamorphose ?

¹ En restant dans le domaine de la biologie et de l'éthologie, on pourrait encore se demander dans quelle mesure l'affirmation scientifique selon laquelle l'homme est *aussi* un animal, ne « descend » pas du singe mais *est* un singe (Franz de Waal le rappelle épisodiquement, et il s'agit à nouveau d'une question de langue) ne doit pas également être prise en compte — contre le langage courant — dans la description.

² Trad. cit., p. 324.

³ Trad. cit., p. 325.

⁴ Trad. cit., p. 333.

le rôle de monade dominante¹ — « l'être-doté d'aptitudes s'articule en aptitudes créatrices d'organes »². C'est finalement le problème de l'*unité organique* qui retiendra notre attention, au-delà du problème de la différence entre outil et organe, qui suscite lui aussi des tâtonnements et des affirmations étranges³. Sur la question du rapport entre outil et organe, la lecture de Canguilhem est extrêmement stimulante, et permet d'adopter une perspective critique fine à l'égard de la position de Heidegger.

Canguilhem — qu'on ne peut soupçonner de complicité avec le mécanisme — affirme d'abord : « Un outil, une machine ce sont des organes, et des organes sont des outils ou des machines »⁴, tentant par là de développer une pensée de la technique comme prolongement de la vie⁵, ce qui nous semble une intuition profonde, notamment d'un point de vue anthropologique : l'artefactualité n'est-elle pas constitutive⁶ de l'humanité ? Un homme absolument « nu », sans vêtements ni monde d'outils au sens large, serait-il encore un homme⁷ ? Après avoir montré qu'il y a autant de téléologie ou de finalité dans la construction d'une machine que dans un organisme, Canguilhem pose la question de savoir s'il y a plus de finalité dans l'organisme que dans la machine, et répond en affirmant qu'il y a

¹ Sous peine de voir s'effondrer la tentative de penser l'être-ontique à partir de l'être-ontologique, qui s'écroulerait s'il était avéré qu'il existe des unités sur le mode de l'agrégat (ou de l'association immanente sans représentation dans une monade dominante) qui constituent néanmoins des *organismes*.

² Trad. cit., p. 341 *sq.*

³ Par exemple lorsque Heidegger déclare qu'à la différence de l'organe, l'outil exclut toute appartenance à autre chose (au sens où cette appartenance lui conférerait précisément le caractère de sa possibilité, c'est-à-dire de son être) : si un œil « pour soi » n'est justement pas un œil (trad. cit., p. 325), il semble en GA 29/30 qu'un outil « pour soi » puisse être un outil — ce qui contredit de manière flagrante les analyses de *Sein und Zeit*, par exemple cette thèse qu'un outil isolé n'existe jamais (*S.u.Z.*, § 15), mais qu'il n'y a d'outil qu'au sein d'un complexe où chacun ne tire son être que des rapports de renvoi qui le lient au tout.

⁴ G. Canguilhem, « Machine et organisme », dans *La connaissance de la vie*, *op. cit.*, p. 148.

⁵ Cf. la déclaration : « Les machines peuvent être [...] considérées comme les organes de l'espèce humaine » (*La connaissance de la vie*, *op. cit.*, p. 147-148), et la qualification de l'*Evolution créatrice* de Bergson comme « traité d'organologie générale » (*ibid.*, p. 161, note 3).

⁶ Sans pour autant constituer un privilège *exclusif* ou un critère de différenciation radicale de l'humanité par rapport au reste du vivant.

⁷ Heidegger, qui fait du monde une structure de l'essence de l'homme, ne pourrait lui aussi que répondre par la négative à cette dernière question.

ultimement plus de finalité dans une machine. Il avance à l'appui de cette thèse l'argument consistant à souligner la vicariance des fonctions et la polyvalence des organes, contrairement au caractère fixé et limité de la finalité ou de la fonction d'une machine¹. À cette possibilité de vicariance, Canguilhem associe un « empirisme » de l'organisme : « La vie est expérience, c'est-à-dire improvisation, utilisation des occurrences ; elle est tentative dans tous les sens »² ; il lie à cet empirisme proprement vital la possibilité de la monstruosité et de la pathologie, qui sert finalement de critère pour distinguer l'organique du machinique³, et l'*ordre* biologique des lois de la physique⁴.

¹ *La connaissance de la vie, op. cit.*, p. 150-152.

² *Ibid.*, p. 152.

³ *Ibid.*

⁴ Sur cette distinction loi/ordre, cf. l'article de Canguilhem intitulé « Le normal et le pathologique » dans *La connaissance de la vie, op. cit.*, p. 199 *sq.* Ce texte, qui nous semble un modèle de *darwinisme philosophique*, développe une philosophie quasi politique de la vie comme risque et ordre précaire. En voici quelques extraits significatifs, qu'il vaut la peine de lire attentivement : « Il ne s'agit au fond de rien de moins que de savoir si, parlant du vivant, nous devons le traiter comme système de lois ou comme organisation de propriétés, si nous devons parler de lois de la vie ou d'ordre de la vie. Trop souvent, les savants tiennent les lois de la nature pour des invariants essentiels dont les phénomènes singuliers constituent des exemplaires approchés mais défaillant à reproduire l'intégralité de leur réalité légale supposée. Dans une telle vue, le singulier, c'est-à-dire l'écart, la variation, apparaît comme un échec, un vice, une impureté » (*ibid.*, p. 201) ; « Nous demanderons maintenant si, en considérant la vie comme un ordre de propriétés, nous ne serions pas plus près de comprendre certaines des difficultés insolubles dans l'autre perspective. En parlant d'un ordre de propriétés, nous voulons désigner une organisation de puissances et une hiérarchie de fonctions dont la stabilité est nécessairement précaire, étant la solution d'un problème d'équilibre, de compensation, de compromis entre pouvoirs différents donc concurrents. Dans une telle perspective, l'irrégularité, l'anomalie ne sont pas conçues comme des accidents affectant l'individu, mais comme son existence même » (*ibid.*, p. 204) ; « Un genre vivant ne nous paraît pourtant un genre viable que dans la mesure où il se révèle fécond, c'est-à-dire producteur de nouveautés, si imperceptibles soient-elles à première vue. On sait assez que les espèces approchent de leur fin quand elles se sont engagées irréversiblement dans des directions inflexibles et se sont manifestées sous des formes rigides. Bref, on peut interpréter la singularité individuelle comme un échec ou comme un essai, comme une faute ou comme une aventure. Dans la deuxième hypothèse, aucun jugement de valeur négative n'est porté par l'esprit humain, précisément parce que les essais ou aventures que sont les formes vivantes sont considérés moins comme des êtres référables à un type réel préétabli que comme des organisations dont la validité,

C'est précisément dans la difficulté de penser cette possibilité de la maladie, de la monstruosité, et de l'erreur — qui constitue pour Canguilhem le trait distinctif de la vie dans son empirisme foncier — que réside à nos yeux le talon d'Achille de l'approche heideggérienne. C'est parce que cette latitude empiriste de la vie fait défaut chez Heidegger comme chez Uexküll que la lecture de leurs descriptions du comportement des animaux éveille sans cesse l'impression que ces derniers fonctionnent comme des machines — malgré la lutte affirmée contre le mécanisme, et en dépit des avancées indéniables effectuées en direction d'une pensée non mécaniste du vivant. Cette absence d'une latitude empiriste de la vie se retrouve à toutes les étapes de la détermination heideggérienne de l'essence de l'organe et de l'organisme, depuis ses caractérisations négatives¹ jusqu'aux caractères les plus positifs, qui culminent dans la notion de propriété [*Eigentümlichkeit*]. Parcourons-les rapidement.

1) L'organe présente comme l'outil le caractère du pour... [*Um-zu*], et ils offrent tous deux des possibilités pour une utilisation *précise*² — premier point discutable si l'on tient compte de la polyvalence et de la vicariance organiques. Dire que la possibilité de l'organe est pour une utilisation déterminée [*bestimmte*], c'est déjà manquer la marge de manœuvre originelle dans la structure du vivant. C'est aussi s'empêcher de penser l'existence d'organes inutiles, de restes contingents de l'évolution³, qui ne s'intègre-

c'est-à-dire la valeur, est référée à leur réussite de vie éventuelle » (*ibid.*, p. 205) ; « De même qu'en guerre et en politique il n'y a pas de victoire définitive, mais une supériorité ou un équilibre relatifs et précaires, de même, dans l'ordre de la vie, il n'y a pas de réussites qui dévalorisent radicalement d'autres essais en les faisant apparaître manqués. [...] Les réussites sont des échecs retardés, et les échecs des réussites avortées » (*ibid.*, p. 206) ; « Nous ne pensons pas que le problème change de forme quand on passe de l'anomalie morphologique à la maladie fonctionnelle [...] » (*ibid.*, p. 210).

¹ L'organisme n'est ni un complexe d'outils, ni une association d'organes, ni un faisceau d'aptitudes (trad. cit., p. 343).

² Trad. cit., p. 332, résumé du § 52.

³ Cf. G. Canguilhem, *La connaissance de la vie*, *op. cit.*, p. 207 : « Eu égard à la nouveauté, à l'inédit des circonstances et par suite des tâches auxquelles elles le contraignent, un animal peut hériter de dispositifs propres à soutenir des fonctions désormais indispensables, aussi bien que d'organes devenus sans valeur. "L'animal et la plante méritent tout aussi justement d'être admirés que critiqués" ». Cf. aussi, du même auteur, *Du développement à l'évolution au XIX^e siècle*, Paris, PUF, « Quadrige », 2003, p. 78 : « La vie doit disparaître ou trouver, dans quelques modifications de hasard, le moyen d'utiliser, dans un présent auquel il n'était pas destiné, un

raient pas dans le schème d'unité transcendante qui est en train de s'esquisser.

2) L'organe et l'outil offrent des possibilités d'une manière essentielle, et non subsidiaire, au sens où c'est l'utilité (comme mode de la possibilité) qui constitue leur être propre. L'organe et l'outil ne sont pas d'abord, pour ensuite être utiles, mais l'utilité constitue leur être. À nouveau se pose le problème de la possibilité d'organes inutiles ou potentiellement utiles à autre chose que leur utilité « normale ».

3) Organe et outil se distinguent quant au mode de leur possibilité : l'outil est prêt, et a été apprêté, pour une action qu'il ne peut accomplir lui-même, alors que l'organe est apte à une action. Heidegger nuance toutefois immédiatement son propos en affirmant qu'en toute rigueur, ce n'est pas l'organe lui-même qui est apte, mais une entité située sur un plan supérieur (par exemple ce n'est pas l'œil, mais l'animal, qui peut voir ou qui est apte à voir). D'où la nécessité de renverser la détermination précédente, en affirmant que l'organe *appartient* à l'aptitude ou à l'organisme qui est apte à ...¹. Il existe cependant un cas de figure rendant impossible un tel renversement : celui des « républiques réflexes » dont parle Uexküll (« Quand un chien court, c'est l'animal qui meut ses pattes ; quand un oursin court, ce sont les pattes qui meuvent l'animal² »), qui ne possèdent pas d'unité transcendante (ou n'appartiennent pas à une telle unité), mais seulement une unité immanente d'agrégation, d'agencement ou de composition.

4) Avec cette réinsertion de l'organe dans l'aptitude, le problème de la distinction organe/outil n'en est plus un, car l'organe a changé de plan : il n'est plus pensé dans sa dimension d'être-ontique, mais bien comme être-ontologique, dans son lien avec une modalité d'ouverture pulsionnelle permettant un *analogon* de comportement. Du moment qu'apparaît une ouverture doit aussi apparaître un horizon. Chez l'homme, l'horizon est une mesure qui guide et permet le comportement sans le contraindre ; chez

passé encombrant mais irréductible, auquel l'être doit ses assises et sa nature même ».

¹ Trad. cit., p. 333. C'est en raison d'une telle appartenance que l'utilité de l'organe sera proprement pensée comme un « être au service » (trad. cit., p. 331) — ce qui implique à nouveau hiérarchie et subordination — et la relation aptitude/organe comme un « prendre à son service », qui peut être une simple direction (dans le cas où l'organisme possède des organes permanents), mais aussi une véritable création d'organes par l'aptitude (par exemple chez l'amibe, trad. cit., p. 328). D'un point de vue essentiel, il s'agit d'ailleurs toujours d'une création, parce que l'aptitude précède toujours ontologiquement l'organe (trad. cit., p. 333).

² *Mondes animaux et monde humain*, op. cit., p. 46.

l'animal tel que Heidegger le conçoit, l'*analogon* de l'horizon apparaît comme règle contraignante ordonnant de façon *précise* ou *déterminée*¹ le déploiement de la pulsion. Ce qui est apte apporte sa règle et se règle lui-même, et c'est dans cette normativité du vivant qu'apparaît le déploiement d'une Dimension [*Durchmessung, Dimension*]². Il faut toutefois bien voir que cette normativité est rigide : la poussée a lieu d'une façon *précise*³ ; la régulation est *mise en ordre* de la série des impulsions possibles⁴, et est elle-même *dominée* par le caractère fondamental de l'aptitude à...⁵ ; cette régulation est une structure composée d'éléments, *échelonnés* en pulsions⁶ ; par cette structure est *tracé d'avance* le déroulement des mouvements qui a lieu lorsque l'aptitude se met en jeu⁷. La règle dont il est ici question est donc finalement plus proche d'une *loi* que d'une *norme*, dans la mesure où toute norme présuppose la possibilité d'un écart, et trouve plutôt son effectivité contraignante dans la position d'un idéal à imiter, que dans la réalisation quasi automatique d'un type (ici d'un type de comportement pulsionnel). Or aucune possibilité d'écart — dans l'anomalie ou la pathologie, qui sont aussi des créations potentielles — par rapport à la règle que le vivant se prescrit à lui-même n'est ici thématifiée.

5) La pulsion comme aptitude ou l'aptitude comme pulsion est pensée sur le mode de la subordination, du service, et de l'être au service au sein d'une structure hiérarchique (§ 55). La question de l'atrophie d'un organe, qui apparaît à cette occasion, n'est jamais envisagée comme une « insubordination » pathologique, mais toujours comme un être au service ou un affranchissement (qui coïncide alors avec la mort de l'organe affranchi)⁸. Le lien au service est donc supposé total, sans possibilité d'écart ou de « sédition » (dans la pathologie ou la monstruosité) : « Dans leur être, c'est-

¹ Trad. cit., p. 334.

² Trad. cit., p. 335.

³ Trad. cit., p. 334.

⁴ Trad. cit., p. 335.

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.* Toutes ces remarques apparaissent comme une transposition de la théorie uexküllienne des cercles fonctionnels, au sein desquels un caractère perceptif déclenche un comportement déterminé, donnant naissance à un caractère actif qui vient inhiber le caractère perceptif initial tout en rendant possible le rapport à un second caractère perceptif, qui lui-même déclenche un second type de comportement donnant naissance à un caractère actif qui inhibe le caractère perceptif précédent, etc. — l'ensemble étant *théoriquement schématisable* par le biologiste ou l'éthologue.

⁸ Trad. cit., p. 336.

à-dire dans leur façon de se disposer, de se développer et de s'atrophier, les organes sont entièrement liés à ce service qui fait partie de l'aptitude en tant que telle »¹.

6) Comme dans le cas du *Dasein*, le déploiement de l'ouverture est du même coup un processus de subjectivation ou d'individuation, mais il n'est ici encore question que d'*analogon*, puisqu'une différence radicale entre l'homme et l'animal est posée au principe de la description. Il ne sera donc pas question de maintien de soi ou d'ipséité, mais d'un être-propre-à-soi [*Sich-zu-eigen-sein*] et d'une propriété [*Eigentum, Eigentümlichkeit*] apparaissant dans et par le déploiement de l'ouverture pulsionnelle². On notera cependant que chez l'homme le maintien de soi est éminemment problématique, puisque le *Dasein* est sans cesse menacé de se perdre lui-même : c'est ce risque permanent qui est saisi grâce à l'idée de modulations possibles de l'existence en modes propre et impropre. Ce risque, cette marge de manœuvre qui peut aller dans le sens de l'enrichissement ou de la perte, ne semblent pas avoir d'équivalent au niveau vital : l'aptitude *ne s'égaré pas*³, l'animal ne peut jamais tomber dans la déchéance [*verkommen*]⁴ — ni dans la déchéance morale, ni (en tout cas cette possibilité n'est pas thématifiée) dans cette déchéance proprement biologique (monstruosité, pathologie) qui est aussi expérimentation et création potentielle de nouvelles formes de vie. L'aptitude qui s'appartient à elle-même [*gehört sich*] est aussi sous sa propre emprise⁵ [*von ihr selbst eingenommen*]. Heidegger ajoute que la propriété [*Eigentum*] de l'animal ne doit pas être entendue comme un avoir mais comme un être, comme lorsqu'on parle de la royauté [*Königtum*] d'un roi⁶. Cette comparaison nous renvoie indirectement à la question de la domination monadique/monarchique⁷, et au problème de l'*unité organique*.

¹ Trad. cit., p. 338.

² Trad. cit., p. 340-341.

³ Trad. cit., p. 340.

⁴ Trad. cit., p. 289.

⁵ Trad. cit., p. 341.

⁶ *Ibid.*

⁷ En toute rigueur, la métaphore monarchique pourrait vraiment fonctionner dans l'ordre biologique, à condition que cette domination soit entendue dans son sens *politique* comme une domination toujours *précaire*, donc toujours susceptible d'être mise à mal par une sédition. C'est en ce sens véritablement politique que Leibniz, dans un tout autre domaine, mobilisait la métaphore monarchique pour répondre aux objections de Newton, qui l'accusait de supprimer la nécessité d'une action de Dieu dans l'univers : il faut finalement penser Dieu moins comme un artisan (si prévoyant que sa machine parfaite n'aurait plus besoin d'être réparée ou remontée épisodique-

7) Le dernier moment de la première partie de la détermination de l'organisme (§ 57) est en effet hanté par la question d'une unité supérieure. Les organes (et avec eux les aptitudes du vivant) étant multiples, il s'agit de penser leur unité — problème que Leibniz résolvait au moyen de sa théorie de la monade dominante. Ce qui est désormais critiqué n'est plus la définition initiale de l'organisme comme complexe d'outils¹, mais celle de l'organisme comme faisceau de pulsions². L'organe n'étant plus confondu avec l'outil, mais saisi comme « création » au service de l'aptitude pulsionnelle, c'est visiblement la notion de *faisceau* qui pose problème à Heidegger dans une telle définition — c'est-à-dire que ce n'est pas la nature de ce qui est uni, mais *la modalité même de l'unification* qui devient problématique. Parler d'un « faisceau de pulsions », c'est peut-être employer un schème trop proche de l'unification « républicaine », qui rendrait impossible la dérivation *sans reste* de l'unité ontique du vivant à partir de son unité ontologique. Le problème sera résolu par la définition ontologique de l'organisme comme capacité de s'articuler — de s'organiser — en aptitudes, elles-mêmes entendues comme manières dont s'accomplit la propriété, comme modes de l'être propre à soi :

Ce fait d'être doté d'aptitudes, qui s'articule en aptitudes créatrices d'organes, c'est ce qui caractérise l'organisme comme tel. Nous avons trouvé ceci : l'aptitude comme telle est propre ; elle a le caractère de la propriété. Mais elle ne peut être telle que si ce qui est doté d'aptitudes, à savoir l'organisme, est déterminé par cette propriété, autrement dit si l'organisme a la possibilité de

ment) que comme un monarque, qui gouverne si excellemment et qui a si bien éduqué ses sujets qu'il ne se présente *en fait* aucune occasion de trouble en son royaume, même si une telle occasion est toujours possible *en principe* (cf. « Le Dieu de la semaine et le Dieu du Sabbat », dans A. Koyré, *Du monde clos à l'univers infini*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », p. 289-291). Dans cette perspective, on pourrait avancer que le concept de domination monadique/monarchique qui est présupposé par le dispositif conceptuel de Heidegger n'est pas suffisamment politique, parce qu'il n'inclut pas cet élément de précarité ou cette possibilité de sédition. *A contrario*, Canguilhem rapproche explicitement l'ordre de la vie du domaine de la guerre et de la politique (« Le normal et le pathologique », dans *La connaissance de la vie*, *op. cit.*, p. 206) : « De même qu'en guerre et en politique il n'y a pas de victoire définitive, mais une supériorité ou un équilibre relatifs et précaires, de même, dans l'ordre de la vie, il n'y a pas de réussites qui dévalorisent radicalement d'autres essais en les faisant apparaître manqués. [...] Les réussites sont des échecs retardés, les échecs des réussites avortées ».

¹ Trad. cit., p. 316.

² Trad. cit., p. 342.

se maintenir auprès de soi-même en une unité. C'est alors seulement que ce qui est doté d'aptitudes peut, en s'articulant en aptitudes, tenir ensemble celles-ci même dans l'unité de sa retenue en soi. La propriété, qui consiste à être en appartenance à soi-même sans qu'il y ait réflexion, est donc la condition fondamentale qui rend possible la possession d'aptitudes, et, de ce fait, la prise en service d'organes. Par conséquent, l'organisme n'est ni un complexe d'outils, ni une association d'organes, et il est tout aussi peu un faisceau d'aptitudes¹.

Une fois encore, on constate une adéquation parfaite entre aptitudes articulées et propriété comme garant d'unité : « Dans l'aptitude, il y a un certain mouvement d'aller vers ceci ou cela, ce qui veut dire en s'écartant pulsionnellement : en s'écartant de l'organisme — mais de telle sorte que celui-ci, dans cet être apte à..., alors même qu'il s'écarte de soi, précisément se *maintient-un* et non seulement préserve son *unité spécifique*, mais se la donne primordialement »². Mais entre l'aptitude et la mort (la perte du mode d'être de la vie), il semble qu'il n'y ait pas de possibilité intermédiaire, de labilité ou d'expérimentation « pathologique » comme écart, dissociation interne, ou tentative d'émancipation au sein du royaume de la monade dominante : « Il n'y a que ce qui est apte et le reste qui vit »³.

*

Cette belle unité ontologique — inentamée et inentamable — de l'organisme, qui fonde l'unité ontique du corps charnel, sera ensuite envisagée dans une perspective plus éthologique dans les §§ 58-60 (second moment de la détermination de l'organisme), avant la conclusion générale de l'analyse au § 61. On ne s'étonnera pas que la thèse de l'absence de rapport à l'étant *en tant que tel* dans le comportement et l'ouverture propres au vivant, s'y accompagne (comme chez Uexküll) d'une fixité presque hypnotique des structures comportementales décrites, et que n'y soient pas traités les problèmes du jeu ou de l'inactivité, ni ceux de l'inadaptation éventuelle du vivant à son environnement⁴ — bref la possibilité de l'invention ou de l'écart par rapport au programme rigide défini par le cercle de désinhibition et la

¹ Trad. cit., p. 342-343.

² Trad. cit., p. 343.

³ Trad. cit., p. 344 [*Nur was fähig und noch fähig ist, lebt ; was nicht fähig ist (...) lebt nicht mehr*].

⁴ Le thème de la *perfection* de l'animal, commun à Uexküll et Heidegger, semble bloquer définitivement la possibilité d'une telle question.

structure de l'accaparement. Heidegger ne pouvait penser à l'arrivée (au niveau comportemental) ce dont il avait supprimé dès le départ (au niveau organique ou somatique) la possibilité. C'est pourquoi il convient de se demander si l'omission avouée du caractère processuel de la vie — dans lequel prennent place les phénomènes de l'hérédité et de la mort, mais aussi le phénomène peut-être plus fondamental qu'est la maladie — représente une simple lacune, ou si elle n'est pas plutôt une carence affectant l'ensemble de l'analyse.