

Le privilège ontologique d'un étant parmi d'autres. Martin Heidegger, l'existence et le vivant

Simon Tardif*

Résumé

Cette étude entend analyser la thèse heideggerienne d'un « privilège ontologique » de l'humain sur les autres étants. Par le recours à une « lecture anthropologique » de Martin Heidegger, nous voulons montrer l'actualité, la pertinence et la légitimité d'une telle thèse en nous appuyant notamment sur Être et Temps (GA2) et les Concepts fondamentaux de la métaphysique (GA29/30), œuvres dans lesquelles Heidegger déploie des concepts et des arguments permettant de distinguer ontologiquement l'humain du reste du vivant en s'intéressant aux types de relations qu'ils entretiennent respectivement avec ce qui est ; de cette manière, et en évaluant la portée de cette distinction par le recours à l'activité anthropique mieux connue sous le terme de « domestication », nous pourrions analyser en quel sens il y a « privilège » et de quelle façon ce que nous définissons comme « culture » devrait être réinterprété.

Introduction

Dans la *Lettre sur l'humanisme* (1947), le philosophe allemand Martin Heidegger (1889-1976) soutenait que l'humain détient un « privilège ontologique » sur le reste du vivant. À l'époque, une telle thèse avait quelque chose de dissonant, parce qu'elle s'efforçait de restituer un privilège terrassé et ruiné par les avancés scientifiques

* L'auteur est étudiant à la maîtrise en philosophie (Université du Québec à Montréal).

dans le domaine de la biologie, de la zoologie, de l'éthologie, de la primatologie, et enfin de la paléanthropologie. De surcroît, et contrairement aux programmes de l'anthropologie philosophique allemande (Scheler, Plessner, Gehlen, Blumenberg, Jonas) visant à définir l'espèce humaine par le concours des disciplines scientifiques susmentionnées, Heidegger maintenait la prééminence de la « philosophie » dans un tel questionnement et tâchait de justifier d'une nouvelle façon ce qui distingue l'humain du reste du vivant.

Pourquoi, demande-t-on, faudrait-il cautionner un « privilège ontologique » de l'humain ? Quel est l'intérêt d'une telle thèse ? Pour nous qui traversons l'Anthropocène, celle-ci n'est pourtant pas insignifiante et suppose plutôt une interrogation philosophique tout à fait fondamentale : elle déplace le questionnement vers les productions de l'humain, les manières par lesquelles il aménage la terre, la façon qu'il a d'interagir avec les autres vivants – en d'autres termes ce que nous nommons la « culture ». En ce sens, une telle interrogation conduit *de facto* à l'humain lui-même, voire à une hypothétique responsabilité qu'il détiendrait à l'égard des autres vivants – et légitime du même coup la thèse d'un « privilège ontologique ».

Cependant, il était irrécusable pour Heidegger qu'une interrogation fondamentale de cet ordre reste impensable tant et aussi longtemps qu'une *interrogation suffisante* de cet étant qu'est l'humain n'a pas été menée. Car s'il faut vraiment cautionner un *privilège ontologique* de l'humain dans le monde, lui qui n'est pourtant qu'un étant parmi d'autres, encore nous faut-il comprendre *qui* nous sommes, ce qui nous distingue du reste du vivant.

Dans cette étude, nous voulons montrer qu'il existe des arguments tout à fait fondés nous permettant d'admettre la thèse d'un « privilège ontologique ». Pour ce faire, nous analyserons l'ontologie fondamentale de même que l'ontologie du vivant de Heidegger, telles que décrites dans *Être et Temps* (GA2) et les *Concepts fondamentaux de la métaphysique* (GA29/30), de façon à expliciter la portée d'un tel « privilège », quitte à indiquer quelques-unes des incidences de celui-ci. Notre interprétation, il s'ensuit, s'inscrit *ipso facto* dans la récente relecture « anthropologique » du corpus heideggérien, lecture portée dans le champ des études heideggériennes et de l'anthropologie philosophique notamment par les travaux de E. Bimbenet, G. Jean,

J.-C. Monod et C. Sommer¹. Notre étude veut donc témoigner de l'*actualité* de la pensée de Heidegger.

1. Analytique existentielle, ontologie fondamentale et ontologie du vivant

Dans *Être et Temps* (GA2), par le moyen d'un geste rhétorique censé arracher le concept de « Dasein » à l'acceptation qu'il comportait naguère pour Kant et en le réinterprétant à la façon de Kierkegaard, Heidegger s'attelait à interroger à nouveaux frais, fort des avancées de la phénoménologie husserlienne, cet étant que nous sommes nous-mêmes (§1-7). Par le fait même, faut-il le rappeler, il s'agissait pour le philosophe de justifier ce qui en retourne dans ce concept, ou plutôt ce qui distingue l'humain qui « existe » de l'étant qui est là-devant, sous la main (*vorhanden*). Tout ceci devait permettre de distinguer *sui generis* un étant des autres, ou du moins la saisie adéquate pouvant être faite de l'humain dans l'horizon de la « question de l'Être » (*Seinsfrage*). Pour Heidegger, il s'agissait alors d'élaborer un dispositif analytique permettant d'interroger l'être de cet étant qu'est l'humain, l'interpréter *ontologiquement* à partir de lui-même, dispositif qu'il caractérisa comme « analytique existentielle ». En ce sens, l'analytique prenant pour thème l'existentialité prétendait réformer la méthode permettant d'accéder à l'humain, en suivant le geste d'une réduction qui partirait de la facticité de notre « vie »

¹ Concernant l'« interdit anthropologique » de Heidegger, ou encore l'éventualité d'une « lecture anthropologique » de Heidegger : Cabestan, P. (2015), « Phénoménologie, anthropologie : Husserl, Heidegger, Sartre », *Alter*, vol. 23, p. 226-242 ; Jean, G. (2015), « L'homme à son insu », *Alter*, vol. 23, p. 186-205 ; Monod, J.-C. (2009), « "L'interdit anthropologique" chez Husserl et Heidegger et sa transgression par Blumenberg », *Revue germanique internationale*, vol. 10, p. 221-236 ; Sommer, C. (2013), « Note sur la différence zoo-anthropologique de Plessner à Heidegger », *Philosophie*, vol. 116, n° 1, p. 48-77 ; Sommer, C. (2015), « Description du Dasein. Remarques sur la possibilité d'une lecture anthropologique de *Sein und Zeit* à partir de Blumenberg », *Alter*, vol. 23, p. 64-74.

(*βίος*)², elle-même entendue comme la vie facticielle que nous menons chaque jour dans la préoccupation (*Besorgen*) d'un monde ambiant (*Umwelt*). Il s'agissait alors pour Heidegger de privilégier les modes par lesquels cet étant est rapporté au monde et à ce qui *est*.

Interrogeant l'humain d'abord de façon ontique, Heidegger s'intéressait en dernière instance aux déterminations ontologiques caractéristiques de cette « vie », en d'autres termes aux « structures » (aprioriques) sur lesquelles est fondée l'« entente » pré-compréhensive de ce qui *est*, ce qu'il nommait les « existentiels ». Dans *Être et Temps*, les « existentiels » désignent ces concepts servant à décrire les déterminations d'être de cet étant qu'est l'humain (autrement dit ses modes d'être), à la différence d'autres concepts désignant quant à eux les déterminations d'être des autres étants, les « catégories³ ». Les « existentiels » servent donc à interroger cet étant privilégié qu'est l'humain, cet étant qui est *le seul d'entre tous les étants à s'interroger lui-même*. Ce sont donc des concepts censés convenir au caractère particulier de cet étant, celui-là même qui aurait, s'il faut en croire Heidegger, un rapport privilégié à l'Être. Et pour cette raison, parce que l'analytique veut dégager à partir des « existentiels » la structure qui permette *a priori* d'interroger le Dasein de l'humain, l'ontophénoménologie de Heidegger – de manière analogue à la « science phénoménologique » de son maître, Husserl – prétend précéder toute psychologie, toute anthropologie, ainsi que toute biologie.

Pour Heidegger, cette primauté de l'analytique dans l'interrogation de l'humain se justifiait dans le fait qu'il reprochait aux « ontologies régionales » (c'est-à-dire les « sciences ») d'avoir échoué à déterminer les fondements véritables de l'humain, en cela qu'elles n'auraient guère compris ni même expliqué comment l'étant que nous sommes est ontologiquement *accessible*, voire comment il est *constitué*. Dérivant une « ontologie fondamentale » à partir de l'analytique existentielle, Heidegger prétendait exhumer la position ontologique (*positum*) de l'humain, ce qui fait de l'humain un étant si distinctif dans l'« entente » particulière qu'il entretient avec ce qui *est*, de même que le

² Pour une élaboration de ce concept : Arrien, S.-J. (2014), *L'inquiétude de la pensée: L'herméneutique de la vie du jeune Heidegger (1919-1923)*, PUF.

³ Heidegger, M. ([1927] 1986), *Être et Temps* (GA2), Gallimard, §9.

point de départ *irréductible* de toutes les investigations pouvant être menées.

Dans les faits, l'ontologie fondamentale conforme à ce *positum* permettait également de distinguer l'humain des autres vivants⁴ – distinction tout à fait décisive si l'on veut produire de façon intelligible de nombreux énoncés normatifs (ex : l'humanité détient une responsabilité vis-à-vis du reste du vivant). Quelques années après la publication d'*Être et Temps*, fort des perspectives dégagées par l'ontologie fondamentale dans l'*opus magnum*, le cours fribourgeois de 1929-1930 intitulé *Les concepts fondamentaux de la métaphysique* (GA29/30) eut très explicitement la tâche de préparer une telle distinction à partir du *positum* de l'humain⁵. En effet, la seconde moitié du cours était consacrée à la « triple thèse » censée conduire à mieux saisir le phénomène du « monde » – et, par le fait même, ce qui distingue l'humain des autres étants. Celle-ci s'énonce comme suit : la pierre est *sans monde* (*weltlos*), l'animal est *pauvre en monde* (*weltarm*), et l'humain est *formateur de monde* (*weltbilden*). Cette entrée en scène des animaux, des plantes et des choses matérielles dans le cours de 1929-30 correspondait, dans l'économie de celui-ci, à un examen comparatif des étants ; l'essence du vivant (*ζωή*) – et plus particulièrement l'essence de l'animal – était en cela thématifiée dans le contexte plus large d'une interrogation du « problème du monde ». Pour ce faire, la démarche heideggérienne procédait par un examen de la « pauvreté en monde » (*Weltarmut*) de l'animal de façon à interroger comme « à rebours » le monde de l'humain : s'attardant d'abord à comprendre ce qu'est cet étant qu'est l'animal, elle prenait pour point de départ ce qu'est le « monde » pour lui. C'est ainsi que Heidegger distinguait l'*absence* de monde de la roche de la *pauvreté* en monde de l'animal. Pourtant, comme le lecteur s'en apercevra, les deux thèses désignent la non-possession d'un monde ; « Pierre et animal n'ont, l'une comme l'autre, aucun monde⁶ », ajoutait Heidegger. Malgré tout, il faut le signaler, le caractère privatif des deux thèses n'a pas du tout le même sens. Dans le cas de la pierre, il y

⁴ Heidegger, M. ([1927] 1986), *Être et Temps* (GA2), Gallimard, §41, 49.

⁵ Cf. Franck, D. (2001), *Dramatique des phénomènes*, PUF, p. 33-55.

⁶ Heidegger, M. ([1983] 1992), *Les concepts fondamentaux de la métaphysique* (GA29/30), Gallimard, p. 292.

a une absence pure et simple d'accès à l'étant. Chez l'animal, l'accès à l'étant est manifeste ; cependant, cet accès n'est pas un accès à l'étant proprement dit, puisqu'il s'agit d'un *accès relationnellement circonscrit*. Il reste donc à établir de quelle manière et comment l'animal maintient un accès à l'étant.

Heidegger en vint à déclarer, faisant suite au biologiste von Uexküll, que l'animal « possède » – tout comme l'humain – un « milieu ambiant » (*Umwelt*), ce qu'il faudrait entendre comme un « cercle » (sémiotique) comportant des signes et des référents entourant les interactions et la « circulation » d'un individu à l'intérieur de celui-ci. Pour l'animal, cela signifie que l'accès aux étants de ce « milieu ambiant » présente comme condition de possibilité un *type de relation* (lui-même déterminé par l'organisme). Ce type de relation est identifiable, selon Heidegger, par le « comportement » : l'animal interagit avec son milieu, accède aux autres étants de son milieu, sur le mode du « comme ... ». La proie est vue comme nourriture, le prédateur comme menace, le partenaire sexuel comme moyen de reproduction. Cette manière d'accéder aux étants, « comme... », détermine le « milieu ambiant » de l'animal et les modifications qu'il lui fera subir. En cela, Heidegger caractérisait le comportement de l'animal en tant qu'un être pris en un « cercle de désinhibition », et cet « être-pris » est caractérisé ontologiquement par Heidegger comme « accaparement » (*Benommenheit*) ; « [...] l'accaparement est ce qui rend possible ce qui trace par avance un espace propre où joue le comportement⁷ ». C'est ce qui nous permet de penser que l'animal occupe un *positum* (ontologique) tout à fait particulier et déterminé à l'intérieur de ce « cercle ».

Dans le cadre du cours fribourgeois, et conformément à l'ontologie fondamentale, Heidegger explicitait la portée d'un tel *positum* par une interprétation du comportement des abeilles. En l'absence d'une formation en entomologie, tout un chacun est néanmoins à même de constater le retour constant d'une abeille à sa ruche : elle détient l'« aptitude au retour⁸ ». Constatant ceci, on remarque que l'abeille peut s'orienter dans l'espace, qu'elle discrimine

⁷ Heidegger, M. ([1983] 1992), *Les concepts fondamentaux de la métaphysique* (GA29/30), Gallimard, p. 361.

⁸ *Ibid.*, p. 355.

sa ruche d'une autre, le point d'origine d'un autre où elle n'est jamais allée auparavant. Comme l'indiqua Heidegger, il s'agit d'un comportement également observé dans le cas des oiseaux migrateurs et du chien, ce qui suffit à dire que l'abeille ne représente pas du côté des animaux un cas à part. Que veut-il montrer ? Manifestement, que ces animaux ne ressentent pas le mal du pays ou encore la nostalgie (*νοσταλγία*), contrairement, par exemple, au cas très célèbre d'Ulysse dans l'*Odyssée* d'Homère. Ce qui différencie le lieu d'origine de l'abeille (ruche) de celui d'Ulysse (Ithaque) est d'abord et avant tout d'ordre relationnel, et c'est pourquoi il convient pour Heidegger de distinguer l'« en tant que » du « comme étant quelque chose⁹ », deux types distincts de relations qui fondent une différence entre l'humain et le reste du vivant. En d'autres termes, si nous suivons l'argument de Heidegger, l'humain vit lui aussi dans un « cercle », *mais pas seulement*. Comme l'explique Heidegger, pour l'animal, l'étant « n'est pas ouvert¹⁰ », en cela qu'il n'est pas pour lui une possibilité d'ouverture¹¹. S'il est vrai que l'animal discrimine les étants les uns des autres, la manière par laquelle il discrimine ces étants est ici foncièrement décisive. C'est justement le caractère ontologique de cet accès à l'étant qui doit intéresser la philosophie : « Il ne s'agit pas de savoir si l'animal prend autrement le donné ni comment il le fait, mais de savoir si, d'une façon générale, il peut ou non percevoir quelque chose en tant que tel, percevoir quelque chose en tant qu'étant. S'il ne le peut, c'est qu'il est alors séparé de l'homme par un abîme¹² ». Car enfin, ce n'est seulement qu'à partir de cet « abîme », comme on le verra, qu'une distinction entre l'humain et l'animal s'interprète.

Dans le cadre de l'« ontologie du vivant », l'examen comparatif auquel se livra Heidegger demeure judicieux en cela qu'il prétendait seulement illustrer le *positum* de l'animalité de façon ontologique¹³. Par conséquent, il n'avait pas la tâche de comprendre ontiquement l'animalité (ou le vivant), parce qu'il s'agissait alors d'une

⁹ Heidegger, M. ([1983] 1992), *Les concepts fondamentaux de la métaphysique* (GA29/30), Gallimard, p. 361.

¹⁰ *Ibid.*, p. 361.

¹¹ *Ibid.*, p. 362.

¹² *Ibid.*, p. 383.

¹³ *Ibid.*, p. 393.

interprétation *privative* qui laissait *positivement* intact le « problème du vivant ». Qu'il soit permis de faire remarquer que l'examen comparatif légitime plutôt une avancée vers une compréhension du concept de « monde » – et c'est par ailleurs très justement à partir de ce concept-là qu'il faudrait interroger selon Heidegger ce qui nous distingue ontologiquement des autres étants (et plus particulièrement des autres animaux).

C'est dans contexte-là que Heidegger en vint à établir la distinction suivante : « La façon dont est l'homme, nous l'appelons la *tenue de rapport* (*Verhalten*)¹⁴ ; la façon dont est l'animal, nous l'appelons le *comportement* (*Benehmen*)¹⁵. » Celle-ci est elle-même justifiée de la sorte :

[L]à où il y a manifesteté de l'étant en tant qu'étant, la relation à celui-ci a nécessairement le caractère d'un entrer soi-même en relation, au sens de : laisser être et ne pas laisser être ce qui se rencontre. [...] Cette relation à quelque chose, relation complètement dominée par ce fait de laisser être quelque chose en tant qu'étant, nous l'appelons – par opposition au comportement [animal] dans l'accapement – tenir un rapport¹⁶.

Laissant pour le moment cette distinction de côté, il suffit pour l'instant de considérer que l'abîme sur lequel est fondée la distinction entre l'humain et le reste du vivant n'est pas *perceptive* mais *phénoménale*¹⁷ – ce que le dispositif analytique veut montrer et interpréter.

Il s'ensuit qu'une distinction entre l'humain et le reste du vivant exige explicitement que la compréhension des étants doit être précédée d'une élucidation de l'horizon même conditionnant cette

¹⁴ La traduction « *Verhalten* » par « tenue de rapport » s'explique par le recours aux réseaux sémantiques du concept (*Verhaltenheit*, *Verhältnis*, *Aufhalten*, *Halten*, etc.).

¹⁵ *Ibid.*, p. 347.

¹⁶ *Ibid.*, p. 397-398.

¹⁷ Ce qui permet à Heidegger d'échapper aux difficultés soulevées par Thomas Nagel dans « What is it like to be a bat? ». Cf. Nagel, T. (1974), « What is it like to be a bat? », *The Philosophical Review*, vol. 83, n° 4, p. 435-450.

compréhension, c'est-à-dire ce que Heidegger nommait dans *Être et Temps* la compréhension de l'Être (*Seinsverständnis*)¹⁸, ce vers quoi fait signe l'ontologie du vivant lorsqu'elle indique que l'humain, à la différence de l'animal, peut « tenir un rapport ». En ce sens, rédiger la liste des caractéristiques ontiques que nous partageons avec les animaux et les végétaux ne permet guère de comprendre ni ce qu'*est* l'humain, ni ce qu'*est* l'animal, ni ce qu'*est* le végétal – et pourtant, ontiquement, tant nous rapproche de l'animal, et dans une moindre mesure du végétal. En ce sens, et puisque l'ontologie du vivant dérivée de l'ontologie fondamentale s'annonce en tant que « métabiologie », la pertinence méthodique de l'analytique heideggérienne s'exprime dans le fait qu'elle permettrait de sortir des « catégories » généralement retenues lorsqu'il s'agit d'interpréter l'humain, voire de le comparer au reste du vivant.

2. Un privilège au-delà de la différence ontique

Pour ainsi dire, l'argumentaire heideggérien se déploie de façon à suggérer comme stérile la différence *biologique* (ou plutôt *zoologique*) – différence pourtant évidemment valable dans l'horizon du projet de compréhension scientifique du monde –, si tant est que nous voulions distinguer l'humain du reste du vivant *en ce qu'il est lui-même*, entendu à partir de son existentialité¹⁹. Pour l'ontologie fondamentale, l'indifférence ontique est un « principe de méthode », pour autant qu'elle aspire à entrer dans un questionnement portant sur l'Être. C'est en ce sens que nous pouvons dire que Heidegger outrepassait les termes classiques de la métaphysique et des sciences afin de considérer que ce qui distingue l'humain des autres animaux n'est en aucun cas la possession d'une qualité, d'une capacité ou d'une faculté (raison, communication, conscience) ; il se distingue des autres animaux en vertu du *positum* ontologique qu'il occupe par rapport à l'Être. En conséquence de quoi, il s'agirait pour une pensée redevable

¹⁸ Heidegger, M. (1986), *op. cit.*, §1-4, 42-45, 69.

¹⁹ Michel Haar eut cette phrase immensément juste et qui résume ce qu'il faudrait en dire : « [Heidegger voulut] retrouver l'élémentaire de l'homme, [...] ce qui le rend possible en deçà même du biologique, ce à partir de quoi il est. » Autrement dit : son « sol abyssal ». Cf. Haar, M. ([1990] 2002), *Heidegger et l'essence de l'homme*, Millon, p. 96.

de cette distinction d'envisager un *privilege du positum*, et non un *privilege des capacites*; c'est en ce sens-là qu'une détermination suffisante du vivant est subordonnée à une élucidation du *positum* ontologique qu'il occupe, ce à quoi s'est vouée l'ontologie du vivant.

Tel que le montre l'ontologie du vivant, l'animal a un « monde ambiant », et il accède à celui-ci par l'intermédiaire de l'accaparement (*Benommenheit*) sur le mode du « comme... », ce que la seconde thèse du cours fribourgeois avait qualifié de « pauvreté en monde ». Qu'en est-il de l'humain ? Heidegger, rappelons-le, indiquait que l'humain entre en relation avec le « monde » sur le mode de l'« en tant que », par l'intermédiaire de ce qu'il nommait la « tenue de rapport » (*Verhalten*). Que voulait-il dire ? La troisième thèse du même cours affirmait que l'humain est un « formateur de monde ». Ce que signifie véritablement une telle déclaration n'a pourtant rien d'évident. Un premier effort nous permettant d'interpréter et de commenter cette déclaration doit nous conduire à relever l'incidence fondamentale du *positum* de l'humain.

C'est en ces termes que Heidegger réitérait l'importance du Dasein dans la formation de monde : « C'est le Dasein en l'homme qui est formateur de monde²⁰ ». À cela, il faudrait joindre ce second extrait : « [c'est le] Dasein en l'homme [qui] forme le monde²¹ ». Et pourtant, comme annoncé dès le quatrième paragraphe d'*Être et Temps*, le Dasein n'est pas un concept pour dire l'humain : comment, dès lors, définir cette « chose » en l'humain (*im Menschen*) ? Est-ce l'âme, l'esprit, la conscience ? Rien de cela. Pour Heidegger, le Dasein désigne le genre d'être de l'humain disponible pour l'Être²². C'est pourquoi, l'humain, en raison de ce Dasein qu'il est, n'est pas *seulement* un vivant²³. Le Dasein, nous y reviendrons sous peu, modifie singulièrement « [le fait] d'être transposé dans le contexte

²⁰ Heidegger, M. (1992), *op. cit.*, p. 413.

²¹ *Ibid.*, p. 414.

²² J. Grondin qualifiait le Dasein en tant que *concept relationnel* « qui nomme l'intimité particulière de l'homme avec l'Être ». Cf. Grondin, J. (1987), *Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger*, PUF, p. 45.

²³ Pour s'en faire une idée adéquate, on se rapportera à la *Lettre sur l'humanisme*. Cf. Heidegger, M. (1990b), *Questions III et IV*, Gallimard, p. 91 ; Heidegger, M. ([1997] 1971b), *Nietzsche II* (GA6.2), Gallimard, p. 156-157.

d'encerclement propre au vivant²⁴ », pour reprendre la phraséologie du cours fribourgeois. En quelque sorte, il suppose la *subordination* du vivant à l'existant en cet étant qu'est l'humain. Les conséquences sont tout à fait majeures, comme l'illustre la primauté de l'être-vers-la-mort sur la mort strictement physiologique²⁵ : cette caractérisation du Dasein justifie, pour Heidegger, un *positum* tout à fait privilégié. C'est pourquoi, *Être et Temps* (§4) consacre cet « étant à interroger primordialement » (*das primär zu befragende Seiende*) qu'est l'humain, seul étant pouvant nommer ce qu'il est. Nommer l'humain en ce qu'il a d'exceptionnel, en ce « privilège²⁶ » (*Vorzug*) qu'il détient, en ce qui le distingue des autres étants, concorde paradoxalement à assurer et affermir toutes ces choses ; l'humain aurait pour exception celle de nommer son exception²⁷ – après tout, dans *Être et Temps*, Heidegger faisait du comprendre (*Verstehen*) l'un des deux existentiels fondamentaux de l'ouverture de l'être-au-monde²⁸. Ce privilège de l'humain qui en fait un étant exemplaire à interroger correspondait pourtant à une précarité fondamentale, ou plutôt à une *défiance*²⁹ rappelant le concept herdérien de *Mängelwesen* ; dans *Être et Temps*, faut-il le rappeler, l'une des caractéristiques de l'être-jeté du Dasein est qu'il n'est ni figé, ni fixé : « Non seulement l'être-jeté n'est pas un "fait fixe", mais il n'est pas non plus un fait circonscrit³⁰ ». Il est dans un *constant inachèvement* (*ständige Unabgeschlossenheit*)³¹, nous disait Heidegger. C'est ce qui justifie pour ce dernier que l'étant vivant soit pour nous l'étant le plus difficile à penser, en dépit du fait qu'il soit

²⁴ Heidegger, M. (1992), *op. cit.*, p. 403.

²⁵ Heidegger, M. (1986), *op. cit.*, §46-49.

²⁶ Privilège (*Vorzug*) confirmé par Heidegger dans le *Kantbuch*. Cf. Heidegger, M. ([1929] 2018), *Kant et le problème de la métaphysique* (GA3), Gallimard, p. 284.

²⁷ « Qui est donc l'être humain ? celui qui doit témoigner ce qu'il est. » Cf. Heidegger, M. ([1981] 1973), *Approche de Hölderlin* (GA4), Gallimard, p. 45 ; Heidegger, M. (1990a), *Questions I et II*, Gallimard, p. 35 ; Heidegger, M. (1980), *Introduction à la métaphysique* (GA40), Gallimard, p. 93.

²⁸ Heidegger, M. (1986), *op. cit.*, §34, 39.

²⁹ *Ibid.*, §13.

³⁰ *Ibid.*, §29.

³¹ *Ibid.*, §46, 48.

notre « plus proche parent », car il est « en même temps séparé par [l'] abîme de notre essence ek-sistante³² ».

Pour Heidegger, un tel « abîme » et la précarité constitutive de l'humain peuvent être appréhendés par ce qui préfigure l'existentialité et le privilège ontologique lui étant associé, dans la façon dont l'Être est ouvert (*erschlossen*) aux humains³³. Comme nous le disions un peu plus tôt à l'occasion de l'ontologie du vivant issue du cours fribourgeois de 1929/30, la « pauvreté en monde » de l'animal est caractérisée par son *accès à l'étant*. Nous disions alors que cet accès de l'animal à l'étant était compris ontologiquement sur le mode du « comme... ». Dans le cas de cet étant qu'est l'humain, nous suivions la troisième thèse de Heidegger affirmant que l'humain, en tant que « formateur de monde », accède à l'étant sur le mode du « en tant que ». Une caractérisation suffisante du Dasein nous permet dorénavant de poser le critère fondamental de cet abîme qui pour Heidegger nous départagerait ontologiquement des autres étants : l'humain, en son Dasein, a accès à l'étant par le moyen de la *différence ontologique*³⁴. Or, le caractère « ek-statique » du Dasein en l'humain désigne la condition de possibilité même de la différence ontologique ; ce caractère signifie que nous sommes « en dehors » de cet étant que nous sommes, que nous sommes ouverts à l'Être. Un extrait de la *Lettre sur l'humanisme* confirme cette interprétation :

L'homme est, et il est homme, pour autant qu'il est l'ek-sistant. Il se tient en extase vers l'ouverture de l'Être, ouverture qui est l'Être lui-même, lequel, en tant que ce qui jette, s'est acquis l'essence de l'homme en la jetant dans le “souci”. Jeté de la sorte, l'homme se tient “dans” l'ouverture de l'Être. Le “monde” est l'éclaircie de l'Être dans laquelle l'homme émerge du sein de son essence jetée. L'“être-au-monde” nomme l'essence de l'ek-sistence au

³² Heidegger, M. (1990b), *op. cit.*, p. 82.

³³ Heidegger, M. (1990a), *op. cit.*, p. 34. Dans la même lignée : Heidegger, M. (1971b), *op. cit.*, p. 287-88.

³⁴ Heidegger, M. ([1996] 1971a), *Nietzsche I* (GA6.1), Gallimard, p. 176. Concept qu'il faudrait entendre de façon presque analogue avec l'« intuition catégoriale » des *Recherches logiques* (VI) de Husserl.

Le privilège ontologique d'un étant parmi d'autres.
Martin Heidegger, l'existence et le vivant

regard de la dimension éclaircie, à partir de laquelle se déploie le "ek-" de l'ek-sistence³⁵.

Ne relevons qu'un seul morceau décisif de qui est cité : la différence ontologique, eu égard à l'Être, se comprend comme la « [tenue] en extase vers l'ouverture de l'Être », elle-même comme la tenue de l'humain dans l'« éclaircie de l'Être » (*Lichtung des Seins*). Comme on le comprend, nous sommes ici ramenés encore une fois à ce que le cours fribourgeois nommait la « tenue en rapport ». Celle-ci détermine la compréhension qu'a l'humain du monde au moyen de la différence ontologique. Que l'humain puisse *discerner* l'être de l'étant (« Qu'est-ce qu'une chose ? ») implique ce phénomène tout à fait déterminant pour l'humain qu'est le « monde », et ce qui distingue par la même occasion ce dernier du « monde ambiant » (*Umwelt*) des autres vivants³⁶. Ce discernement (*Umsicht*), on s'en doute, implique

³⁵ M. Heidegger (1990b), *op. cit.*, p. 110.

³⁶ Par le fait même, et relativement à ce qui est avancé dès le §12 d'*Être et Temps* sur l'être-au-monde, il faudrait interpréter l'existentialité non pas comme une « chose » imbriquée dans le cerveau, autrement dit un ensemble plus ou moins complexe de structures neuronales qu'il s'agirait d'étudier. De toute évidence, cette « chose » en l'humain qu'est l'existence est déterminée facticement et de façon primaire, d'après *Être et Temps* (§29, 41, 44), par les outils et les artéfacts (ces « organes artificiels » ou « secondaires »), à savoir le commerce de l'humain avec les étants. Ces outils, dans le vocabulaire de l'anthropologie cognitive et de la philosophie de l'esprit contemporaines, correspondent à des « échafaudages » (*scaffolds*), c'est-à-dire à des structures matérielles rompant avec les « structures » idéalistes et représentatives du structuralisme français ; « échafaudages » qui s'inscrivent eux-mêmes à l'intérieur de « niches écologiques ». Cf. Laland, K. N., Odling-Smee, J., & Feldman, M. W. (2000), « Niche construction, biological evolution, and cultural change », *Behavioral and brain sciences*, vol. 23, n° 1, p. 131-146; Sterelny, K. (2010), « Minds: extended or scaffolded? », *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, vol. 9, n° 4, p. 465-481. De façon générale, ce commerce est justement caractérisé sur le mode de l'« en tant que » analysé plus haut. Par conséquent, un outil n'est pas seulement une chose étendue (*res extensa*) mais une relation au monde. L'outil (*das Zeug*), c'est évidemment une possibilité d'action, une « affordance » dans le vocabulaire de la psychologie écologique de Gibson, mais c'est surtout autre chose dans *Être et Temps*, un « moment

certains prolongements tout à fait déterminants lorsqu'il s'agit d'interpréter *positivement* le privilège d'un étant sur les autres. Dans les pages qui suivent, nous voulons soumettre à l'examen l'un de ceux-ci de façon à expliciter et lever l'ambiguïté sur le statut de ce privilège afin de l'accréditer.

3. Au cœur de la clairière : le privilège ontologique

Dans la *Lettre sur l'humanisme* – et dans l'économie du second Heidegger – cette « ouverture de l'Être » correspondait au concept phénoménologique de la « clairière » (*Lichtung*). Ce terme, comme nous le verrons, désigne le substrat ontologique de l'ouverture à partir de laquelle nous sommes en « relation » avec l'Être. À cet égard, c'est seulement à partir de cet « espace » par lequel s'accomplit la formation de monde que s'explicite le privilège de l'humain.

Étymologiquement, le substantif allemand nous ramène au verbe « *lichten* », ce que nous pourrions traduire, dans la même veine sémantique que le mot « clairière », par « élaguer », c'est-à-dire débarrasser un arbre de ses branches superflues – retrancher l'« inutile ». En d'autres mots, il s'agit de dégager le superflu afin d'y « faire espace ». De façon certes exagérée, nous pourrions dire que la clairière (*Lichtung*) correspond pour Heidegger à « l'espace élagué des phénomènes ». En cela, le concept désigne un lieu primordial, mais non pas en un sens présentiel comme le suppose le terme « réalité » (*Realität*). Usant de ce dernier, on entend généralement le fond de la matière qui fait en sorte qu'elle reste toujours présente, le substrat de cette présence (*die Gegenwart*), alors qu'il s'agit plutôt de l'espace qui rend possible le faire-espace (*raümen*) par lequel l'humain construit des cités, aménage des paysages et cultive la terre. Pour cette raison, le concept de clairière (*Lichtung*) implique un « espace primitif » à partir duquel une histoire (*Geschichte*) est possible. C'est d'ailleurs là, nous devons le faire remarquer, tout le problème de la différence ontologique – c'est pour cette raison que Heidegger affirmait, dans la

constitutif ». Dans un tel commerce, c'est l'humain tout entier qui est déterminé. Tout cela correspond à la thèse de Heidegger selon laquelle « *le Dasein est son ouverture* » (§28, 44), ou encore « *la substance de l'homme est l'existence* » (§43).

Lettre sur l'humanisme, que « se tenir dans la clairière de l'Être (*Lichtung des Seins*), c'est ce que j'appelle l'ek-sistence de l'homme³⁷ ».

Ce substrat ontologique qu'est la clairière (*Lichtung*), parce qu'il est ce lieu à partir duquel l'humain préserve une provenance et un destin³⁸, nous suggérons de l'interpréter en tant que cet espace à partir duquel s'*effectue* et s'*effectualise* la différence ontologique. C'est en celui-ci que l'humain s'identifie, suivant la troisième thèse du cours fribourgeois, en tant que « formateur de monde ». Cette formation de monde, pensable à la lumière de la différence ontologique, s'effectue à même la clairière (*Lichtung*), dans ce qu'elle dégage comme visible³⁹. Pour ainsi dire, la clairière (*Lichtung*) est le terme ontologique et phénoménologique nous permettant de dire « culture » ; de ce fait, le privilège ontologique de l'humain s'interprète à partir de ce que l'on nomme la « culture », terme qu'il faudrait d'ailleurs réinterpréter en fonction du *positum* occupé par l'humain dans la compréhension de l'Être ; l'humain est cet étant privilégié parmi d'autres, car il accède aux étants en tant que ce qu'ils sont, ce qu'ils peuvent être. Aucun autre étant ne saurait prétendre à un tel accès. Cet accès, il faut l'indiquer, correspond à certaines activités anthropiques tout à fait emblématiques et porteuses en termes de conséquences.

Prolongeant les analyses de Heidegger par le recours à une lecture anthropologique, nous pourrions par exemple suggérer la *domestication* (ou plutôt *l'apprivoisement*) en tant qu'activité proprement anthropique permettant de distinguer les humains des animaux et de tous les autres étants. Conformément à l'ontologie fondamentale, cette seule activité rassemble en elle tout ce qui a été précédemment montré, puisqu'elle désigne un rapport fondamental au monde : la *formation*.

C'est à l'occasion de deux conférences (*Règles pour le parc humain* et *La domestication de l'Être*) que Peter Sloterdijk fut le premier à relever plus explicitement le caractère fondamental de la clairière (*Lichtung*) dans l'histoire de l'espèce humaine, histoire caractérisée dès l'origine

³⁷ Heidegger, M. (1990b), *op. cit.*, p. 80.

³⁸ *Ibid.*

³⁹ Heidegger dira plus que le « mot détecte, il ouvre » (*erschlossen*) – en faisant par le fait même une « anthropotechnique phénoménale » de premier ordre, distincte d'un appareil phonétique. Cf. Heidegger, M. ([1987] 2010), *Séminaires de Zurich* (GA89), Gallimard, p. 256.

par une conquête des *φύσει ὄντα* par le moyen des *τέχνη ὄντα*⁴⁰. Dans ces conférences, s'appuyant sur la *Lettre sur l'humanisme*, Sloterdijk voulait montrer comment la domestication apparaît avec le maniement de la technique moderne comme le « grand impensé » de l'humanisme occidental depuis l'Antiquité⁴¹, activité seulement pensable à l'intérieur du concept heideggérien. Parce qu'elle contient l'horizon de ce qui est concret et apparent, l'état de la clairière (*Lichtung*) à un moment ou un autre de l'histoire humaine correspond à ce qui est accepté comme faisable, voire imaginable. À l'époque du déploiement de la technique moderne, cependant, de nouvelles configurations et zones phénoménales surgissent à même ce lieu, ce qui s'est compris pour Sloterdijk comme « prise de conscience » (appréhension) de l'autoproduction de l'humain – et surtout des étants qu'il n'est pas lui-même. *A contrario* de la naïveté du passé, l'humain moderne aurait désormais acquis l'œil lui permettant de voir que la matière (*ὄλη*) n'est pas l'indépassable puisqu'elle est tout à fait secondaire à la forme (*μορφή*) et à l'aspect (*εἶδος*) ; la popularité croissante du transhumanisme, les interventions dirigées vers le génome vivant (végétal, animal, humain) et les tentatives visant à créer des espèces artificielles sont quelques-uns des indicateurs récents d'une telle réalisation anthropologique. Auparavant, comme le montrait Sloterdijk, nous avions affaire à des « anthropotechniques » dont l'usage était resté jusqu'à tout récemment restreint par une relative inconscience : « [l'espèce humaine] ne s'est engendrée elle-même que sous l'effet rétroactif de prototechniques spontanées, au cours de très longs processus de formation ayant une tendance contre-naturelle⁴² ». Or, l'actuelle lumière jetée sur le caractère

⁴⁰ Heidegger associait le déploiement de la métaphysique grecque à cette conquête/production : Heidegger, M. ([1996] 1971a), *Nietzsche I*, p. 351-352, 386, 414, 447 ; Heidegger, M. ([1997] 1971b), *Nietzsche II*, p. 234, 310, 316-317, 338, 340, 341. Rappelant en cela le rapt (*Raub*) de l'étant dans *Être et Temps* (§44), il évoquait un « faire-violence » vis-à-vis des étants. Cf. Heidegger, M. (1980), *op. cit.*, p. 163-169, 195.

⁴¹ Sloterdijk, P. (2010), *Règles pour le parc humain*, suivi de *La Domestication de l'Être*, Mille et une nuits, p. 48. Concernant l'« anthropologie » de Sloterdijk : Cf. Dirakis, A. (2014), « Penser de l'être, pensée de l'homme. L'anthropologie de Peter Sloterdijk », *Le Débat*, vol. 180, n° 3, p. 98-111.

⁴² *Ibid.*, p. 86.

formateur de l'humain (notamment dans l'activité domesticatrice) aurait conduit à une manifesteté des étants où ceux-ci en viennent à occuper le rang de choses à diriger, modeler et user en raison de fins connues et déterminables par le producteur seul⁴³. On remarque donc que la production détermine l'étant produit en tant qu'un être-sous-la-main (*das Vorhandene*), là devant celui qui le pose – ce qui s'applique incidemment à l'humain également. Dans la tradition métaphysique occidentale, Nietzsche fut le premier à clamer haut et fort que l'humain n'est pas un animal arrêté (*festgestellt*) et qu'il subit un élevage (*Züchtung*) ou apprivoisement (*Zähmung*), car, conformément à l'expression de *Par-delà bien et mal* (§62), « l'humain, cet animal qui n'est pas encore arrêté » (*der Mensch, das noch nicht festgestellte Tier*)⁴⁴. Affirmation reprise s'il en est par Heidegger⁴⁵ dès lors qu'il définissait l'humain comme « le seul être qui soit en fuite devant son essence », et surtout lorsqu'il s'agit d'entendre que « cette fuite détermine son histoire⁴⁶ ». Si l'humain n'est pas quelque chose de décidé c'est qu'il est en cours de route, en chemin, dans un « projet extatique » – ou condamné à errer.

Parce que l'humain assure lui-même la formation des étants et du monde, dans une « métaphysique productiviste » dont la fonction consiste à ordonner l'aorgique ou encore cette « inquiétante étrangeté » (*das Unheimlichste des Unheimlichen*) dont parlait Hölderlin, la différence ontologique acquiert un sens nouveau une fois considéré l'« en tant que » comme permettant l'activité domesticatrice. Ce n'est donc pas seulement le fait que l'humain puisse discriminer et distinguer l'étant de l'Être qui importe, car la *κρίνειν* véritable de l'humain est tout entière portée vers le futur, dans ce qu'il projette,

⁴³ Cette « vue » sur ce qui est, cela étant dit, n'est pas le fait de notre seule époque. Cf. Vioulac, J. (2013), *La logique totalitaire : essai sur la crise de l'Occident*, PUF.

⁴⁴ Nietzsche, F. (1971), *Œuvres philosophiques complètes (VII). Par-delà bien et mal – La Généalogie de la morale*, Gallimard, §62.

⁴⁵ Heidegger mentionne cet extrait au moins à deux reprises. Cf. Heidegger, M. ([2003] 2009), *Interprétation de la Deuxième considération intempêtive de Nietzsche* (GA46), Gallimard, p. 39-40 ; Heidegger, M. ([1985] 1989), *Acheminement vers la parole* (GA12), Gallimard, p. 49.

⁴⁶ Heidegger, M. ([1997] 2019), *Méditations* (GA66), Gallimard, §54.

dans ce qu'il parvient à surpasser. Pour les temps modernes, à un moment où l'humain s'est formé un « troisième œil » lui permettant d'accéder dans la clairière (*Lichtung*) aux conditions mêmes de la vue, s'ouvre dorénavant un nouveau continent du réalisable où l'humain n'est plus qu'un souffle et où *tout reste encore à décider*.

C'est là l'un des arguments centraux à la thèse d'un « privilège ontologique » : parce que l'ek-sistence de l'humain lui permet de *dépasser* (et de *devancer*) la plupart des contraintes rattachées à une condition « naturelle » et les déterminations qu'elle suppose pour le reste du vivant, comme en témoigne le type de relation propre à l'humain, nous avons affaire à un pouvoir inédit, et par conséquent à un *privilège ontologique immense* – ce qui impose à la réflexion un péril d'une grandeur correspondante ; nous pouvons parler d'un privilège en cela que le caractère ek-statique du Dasein lui permettant de former un monde implique et lui assure du même coup un pouvoir n'appartenant à nul autre étant et s'imposant d'emblée sur toute la surface la terre. C'est pourquoi, l'espèce humaine, et en dépit du fait qu'elle reste soumise au vivant, n'est plus du tout *naturelle* ; le rapport privilégié de l'humain à l'Être impliquerait la subordination du *vivant* à l'*existant*.

On doit admettre que la thèse ontologique de Heidegger, telle qu'interprétée anthropologiquement à partir de l'ontologie fondamentale, n'est pas complètement inconnue des sciences naturelles. En effet, on doit admettre que la domestication (sélection, dressage, néoténisation), même comprise existentiellement dans la *formation* en tant que rapport fondamental au monde, reste tout à fait commensurable avec une histoire naturelle des espèces (voire avec la thèse de la « continuité vie-esprit » dans les sciences cognitives), quoiqu'il s'agisse d'affirmer dorénavant qu'il s'est produit un renversement radical, en cela que l'humain appartient désormais à une *évolution naturelle inversée*. Nos analyses portant sur la domestication restent donc tout à fait compatibles avec la grande histoire génétique de l'*homo sapiens* (sélection naturelle, adaptation, hérédité) : la « temporation » (*Zeitigen*) de la domestication correspond à un temps presque ineffable, comparable au temps phylogénétique, où il faudrait considérer l'« existentialité » et les structures aprioriques du Dasein comme formées par le recours à des « organes artificiels » (agriculture, cuisson des aliments, symboles, écriture, mathématiques, grammaire

du futur, structures d'insularisation) sur des millénaires. En ce sens, nous sommes amenés à concevoir que le « naturel » n'est pas, comme l'indiquait Gadamer dans *Vérité et Méthode*, « extra-historique » ; nous avons plutôt affaire, dans l'existentialité heideggérienne, à quelque chose d'« intra-historique ». C'est justement parce que le corps humain est quelque chose d'*indéterminé* et d'effectivement *disponible* pour des modifications – comme l'est le reste du vivant – que le privilège dont nous parlons relève d'un caractère éminemment concret et possède une histoire (comprenant la modification de processus morphogéniques, ontogéniques et phylogéniques). Or, c'est à ce titre que nous disons que la « formation de monde » suppose le dépassement du vivant (et de contraintes écosystémiques).

Ne nous arrêtons pas là. Si, dans un cadre méréologique conforme à l'évolution naturelle, on admet que la relation au monde proprement matériel, ou plus généralement l'*Umwelt* (von Uexküll), n'est possible qu'en raison de la naissance de « sens spécifiques, de structures motrices définies et d'un système nerveux central », il n'est pas contradictoire de supposer que la relation à la clairière (*Lichtung*) – en ce qu'elle incarne historiquement (*geschichtlich*) – doit relever de la *naissance* d'une tout autre dimension, ce que nous avons caractérisé par un « type de relation » (l'en tant que). Si nous pouvons admettre hors du schéma d'une génération spontanée une série de variations critiques (ex. théorie des catastrophes) produisant un déplacement de la matière inanimée à la vie organique (abiogenèse), de la matière organique à la vie sentiente, il ne devrait pas être interdit de supposer un autre saut qualitatif vers un nouveau niveau de la matière à un moment ou un autre du Paléolithique, *un autre abîme*, menant de la *sentience* à l'*ek-sistence* – d'autant que, même pour les sciences naturelles, l'« émergence » ou encore l'« origine » de ces différentes dimensions reste, à toute fin pratique, un mystère ; l'apparition de la vie complexe à l'intérieur de la « soupe primitive » dans le Paléoarchéen reste encore difficile à saisir pour l'entendement même en des termes strictement naturalistes – et que dire de la « sentience » ! Ces difficultés consistent par ailleurs pour Heidegger en une « méconnaissance des événements abyssaux que sont les origines essentielles » ou encore à « l'abîme d'une fondation⁴⁷ ». Car, en effet,

⁴⁷ M. Heidegger (2019), *op. cit.*, §39.

tant la venue de la matière, de la vie, de la sentience et de l'existence restent pour nous des évènements abyssaux⁴⁸.

Du reste, et c'est là une connaissance empirique justifiée par le type de rapport sous-jacent à l'existentialité, l'humain se dégage de l'absolutisme des « valeurs métaboliques » (survie, florissement, conservation, domination, etc.) afin de *cultiver* des valeurs dites « existentielles » (sacrifice et don de soi, dépense, délibération, etc.) pouvant, dans certains cas, contredire les premières. Or, cet « affranchissement » pouvant mener à la contradiction des valeurs métaboliques (de même qu'à leur négation) constitue à proprement parler un *abîme* – cela, les sciences naturelles l'expliquent difficilement. Ce qu'il faudrait retenir de l'ontologie fondamentale dans ce contexte, n'est-ce pas la primauté (et non l'absoluité) d'une interprétation existentielle dans l'explication de ce qui est « naturel » ? En cela, elle permet d'interpréter des phénomènes ontico-évolutifs (moralité, éducation, folie) dont on peine à saisir l'occurrence pleine et entière seulement pour l'*homo sapiens* et non pour d'autres hominidés (voire hominidés)⁴⁹.

Enfin, la thèse d'un « privilège » ne prétend pas dispenser de l'histoire évolutive. Pour l'humain, l'animalité reste ce préhumain dont les réminiscences ne peuvent être niées – quoiqu'elles furent malheureusement négligées par Heidegger. Ce dernier négligea en effet les vestiges évolutifs de l'histoire naturelle de l'humain (instincts, sexualité, schémas cognitifs, etc.), de sorte qu'à l'extérieur d'une analytique existentielle fondée entièrement sur le monde et les outils, rien ne permet de distinguer l'existentialité du pré-existential, voire du

⁴⁸ Mentionnons seulement le cas du neurobiologiste Georges Chapouthier qui ancrerait dans le cerveau humain une « supériorité (et une spécificité) quantitative écrasante, qui finit par basculer dans un qualitatif culturel et artéfactuel qui lui est propre », sans pouvoir ni fonder ni justifier un tel basculement. Cf. Chapouthier, G. (2004), « L'animalité », *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, vol. 194, n° 3, p. 301.

⁴⁹ L'influence déterminante exercée par les « donnés existentiels » sur les « donnés naturels » dans le cas des désordres psychiatriques a été analysée par De Haan dans un ouvrage récent (se réclamant par ailleurs de Heidegger). Rappelons à ce propos que l'espèce humaine est la seule manifestant quelque chose de tel que des « désordres psychiatriques ». Cf. De Haan, S. (2020), *Enactive Psychiatry*, Cambridge University Press.

proto-existential. On manque ainsi tout ce qui fait lieu de « préhistoire ». Cependant, dans *Être et Temps*, les analyses du « On » (*das Man*) inscrites dans un monde ambiant (*Umwelt*) doivent beaucoup à ces restes animaliers qui dictent encore aujourd'hui nombre de nos comportements quotidiens, ces « déchets de l'évolution » comme les appelait Bergson dans *L'Évolution créatrice*.

Conclusion

Ces quelques commentaires additionnels, nous semble-t-il, permettent de suffisamment montrer que ce privilège n'est pas qu'une « chimère heideggérienne » liée à une pensée strictement spéculative et détournée des choses mêmes. En dernière instance, nous avons voulu montrer comment les concepts, les procédés et le dispositif analytique heideggériens relatifs à la thèse du « privilège » permettent de discerner et d'extraire adéquatement ce qui autrement reste enfermé dans l'obscurité : en l'absence de ceux-ci, on peine à comprendre des affirmations telles que « l'humain transforme son environnement naturel en environnement culturel » (anthropologie cognitive). De surcroît, cette thèse, en ce qu'elle distingue l'humain du reste du vivant, comporte comme corrélatif une pensée normative rassemblée en ce que Heidegger nommait l'« éthique originaire » (*ursprüngliche Ethik*) : cautionner la thèse d'un « privilège ontologique » implique donc *un ensemble pensif beaucoup plus important et néanmoins indissociable*.

Évidemment, c'est là le propos d'une autre étude. Qu'il suffise ici de mentionner combien l'ontologie fondamentale permet de penser l'humain en des termes nouveaux⁵⁰, ce qui implique ce que Hans Jonas nommait des « connaissances d'un genre nouveau⁵¹ », c'est-à-

⁵⁰ Contrairement à l'« éthique animale » contemporaine (Harrison, Carruthers, Singer, Regan, Francione, Nussbaum, etc.) appelant presque exclusivement à des arguments fondés sur une commensurabilité des « capacités » ou des « facultés », un « privilège du *positum* » modifie complètement les paramètres et débloque d'autres façons d'envisager la responsabilité de l'humain vis-à-vis du reste du vivant en des termes « moraux ».

⁵¹ Jonas, H. (1998), *Pour une éthique du futur*, Payot et rivages, p. 60-61.

dire un genre qui correspond au *privilege ontologique* de l'humain. Dans cette perspective, l'ontologie fondamentale dicterait par exemple une extension profonde de l'interprétation de notre séjour (*ἡθoς*) par la vue renouvelée d'une demeure (*oἶκος*) appelant à elle une « communauté des étants ». D'un Dasein *relationnel* ressort une responsabilité elle-même *relationnelle*, et un *positum* dont le corollaire réaffirme l'intégrité indissociable de l'être et du devoir-être. En plus d'intervenir dans sa propre histoire phylogénétique, l'humain intervient également dans celles des autres espèces animales et végétales (domestication, reproduction), produit massivement de l'entropie, est à même de causer un hiver nucléaire qui exterminait la plupart des formes de vie, en plus de déterminer presque intégralement les conditions matérielles de la plupart des étants sur cette terre (Anthropocène) – pour ainsi dire, l'humain moderne, avec la puissance qui est la sienne, est *stricto sensu* Prométhée lui-même, ce qui lui impose une insigne responsabilité.

Dans une phrase célèbre de la *Lettre sur l'humanisme*, Heidegger rendait compte du privilège ontologique de l'humain : « L'homme est le berger de l'Être (*der Hirt des Seins*)⁵² ». Pour Heidegger, cette phrase suffisait à nommer la responsabilité de l'humain ; à cela s'en ajoutait pourtant une autre : « L'homme n'est pas le maître de l'étant ». En cette phrase programmatique, c'est l'ontologie fondamentale tout entière qui s'illuminait, et Heidegger désignait ainsi l'*ἀρετή* de l'humain en tant que souci et responsabilité et non en tant que souveraineté – cette phrase comportait alors quelque chose d'inédit en détachant des déterminations de l'humain comme *ζῶον λόγo ἔχων*, *ζῶον πολιτικόν*, et *imago dei*. Cette détermination de l'humain en tant que « berger de l'Être » indique que le privilège de l'humain n'est rien d'autre que la responsabilité qui lui incombe, en d'autres termes ce qu'il faudrait qualifier de *τὸ καλόν* de l'humain dans l'éthique originaire (*ursprüngliche Ethik*). En elle repose la faculté qu'a l'humain de bâtir un séjour, une manière d'inclure les animaux et tous les autres étants. Ce séjour, en l'occurrence, c'est celui d'une sollicitude (*Fürsorge*) dont les animaux non humains doivent être les fins. Puisque l'humain est le « berger de l'Être », ce dont témoigne notre privilège ontologique, il est à même d'assumer sa position,

⁵² Heidegger, M. (1990), *op. cit.*, p. 88.

d'« accompagner » les animaux. Ce privilège est inscrit dans le souci (*Sorge*) constitutif de ce qu'il est. Or, pour ce faire, il doit accepter de partager avec eux une proximité. Reste donc à la pensée de faire le saut qui lui permette d'assumer cette responsabilité. Dans les suites de l'éthique de la terre (Aldo Leopold), de l'écologie profonde (Arne Næss), et de l'écoéthique (Imamichi Tomonobu), c'est là l'enjeu d'une véritable « éthique environnementale ».

Bibliographie

- Arrien, S.-J. (2014), *L'inquiétude de la pensée : L'herméneutique de la vie du jeune Heidegger (1919-1923)*, PUF, Épipiméthée.
- Cabestan, P. (2015), « Phénoménologie, anthropologie : Husserl, Heidegger, Sartre », *Alter*, vol. 23, p. 226-242.
- Chapouthier, G. (2004), « L'animalité », *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, vol. 194, n° 3, p. 299-305.
- De Haan, S. (2020), *Enactive Psychiatry*, Cambridge University Press.
- Dirakis, A. (2014), « Penser de l'être, pensée de l'homme. L'anthropologie de Peter Sloterdijk », *Le Débat*, vol. 180, n° 3, p. 98-111.
- Franck, D. (2001), *Dramatique des phénomènes*, PUF, Épipiméthée.
- Grondin, J. (1987), *Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger*, PUF.
- Haar, M. ([1990] 2002), *Heidegger et l'essence de l'homme*, Million.
- Heidegger, M. ([1996] 1971a), *Nietzsche I (GA6.1)*, Gallimard.
- Heidegger, M. ([1997] 1971b), *Nietzsche II (GA6.2)*, Gallimard.
- Heidegger, M. ([1981] 1973), *Approche de Hölderlin (GA4)*, Gallimard.
- Heidegger, M. ([1983] 1980), *Introduction à la métaphysique (GA40)*, Gallimard.
- Heidegger, M. ([1927] 1986), *Être et Temps (GA2)*, Gallimard.
- Heidegger, M. ([1985] 1989), *Acheminement vers la parole (GA12)*, Gallimard.
- Heidegger, M. (1990a), *Questions I et II*, Gallimard.
- Heidegger, M. (1990b), *Questions III et IV*, Gallimard.
- Heidegger, M. ([1983] 1992), *Les concepts fondamentaux de la métaphysique : Monde – Finitude – Solitude (GA29/30)*, Gallimard.

- Heidegger, M. ([2003] 2009), *Interprétation de la Deuxième considération intempestive de Nietzsche* (GA46), Gallimard.
- Heidegger, M. ([1987] 2010), *Séminaires de Zurich* (GA89), Gallimard.
- Heidegger, M. ([1929] 2018), *Kant et le problème de la métaphysique* (GA3), Gallimard.
- Heidegger, M. ([1997] 2019), *Méditations* (GA66), Gallimard.
- Jean, G. (2015), « L'homme à son insu », *Alter*, vol. 23, p. 186-205.
- Jonas, H. (1989), *Pour une éthique du futur*, Payot et rivages.
- Laland, K. N., Odling-Smee, J., & Feldman, M. W. (2000), « Niche construction, biological evolution, and cultural change », *Behavioral and brain sciences*, vol. 23, n° 1, p. 131-146.
- Monod, J.-C. (2009), « "L'interdit anthropologique" chez Husserl et Heidegger et sa transgression par Blumenberg », *Revue germanique internationale*, vol. 10, p. 221-236.
- Nagel, T. (1974), « What is it like to be a bat? », *The Philosophical Review*, vol. 83, n° 4, p. 435-450.
- Nietzsche, F. (1971), *Œuvres philosophiques complètes* (VII). *Par-delà bien et mal - La Généalogie de la morale*, Gallimard.
- Sloterdijk, P. (2010), *Règles pour le parc humain*, suivi de *La Domestication de l'Être*, Mille et une nuits.
- Sommer, C. (2013), « Note sur la différence zoo-anthropologique de Plessner à Heidegger », *Philosophie*, vol. 116, n° 1, p. 48-77.
- Sommer, C. (2015), « Description du Dasein. Remarques sur la possibilité d'une lecture anthropologique de *Sein und Zeit* à partir de Blumenberg », *Alter*, vol. 23, p. 64-74.
- Sterelny, K. (2010), « Minds: extended or scaffolded? », *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, vol. 9, n° 4, p. 465-481.
- Vioulac, J. (2013), *La logique totalitaire : essai sur la crise de l'Occident*, PUF, Épiméthée.