

Animalité et humanité

Éléments pour une pensée de l'habiter

Arnaud Sabatier¹

En observant des séminaristes, bientôt docteurs en théologie,
jouer à taper du pied sur un ballon de football,
on est amené à remarquer qu'il est apparemment
plus facile au tigre d'être totalement, dignement tigre
qu'il ne l'est pour l'homme d'être homme. »
Henri Michaux, *Face au verrou*.

« ... et nous nous resterons sur la terre... »
Jacques Prévert, *Paroles*

Introduction

La tradition nous a habitués à penser l'homme comme une détermination du vivant animal² : au sein du genre animal, l'espèce humaine est dotée de telle ou telle différence qui la caractérise en *propre*. Ce propre étant pensé comme une qualité dont le défaut, *a contrario*, signifierait incontestablement une non humanité. De fait, on peut aisément partir de ces *propres* – le langage, la peur de la mort, le refus de la nudité, la barbarie, la transformation des

¹ Agrégé de philosophie, Arnaud Sabatier enseigne en classes préparatoires au lycée Bellepierre à Saint-Denis de la Réunion.

² Il resterait à penser le rapport de détermination entre le vivant et l'animal. Le grec *zôon*, tout comme *bios*, dérive d'une racine indo-européenne **gwiy*, vivre, qui renvoie tout autant au vivant au sens large qu'à l'animal. Élisabeth de Fontenay écrit « les animaux ne sont ni perçus ni nommés globalement par le grec », *Le silence des bêtes, la philosophie à l'épreuve de l'animalité*, Fayard, 1998, p. 87. *To zôon* signifie le plus souvent tout être vivant, il désigne aussi parfois plus spécifiquement l'homme et l'animal par opposition à la plante, *to phuton*, mais peut concerner aussi, outre les animaux et les hommes, les astres ou les dieux. Le mot grec le moins ambigu pour dire les animaux est peut-être *ta aloga*, ceux qui ne possèdent pas le *logos*. On doit alors convenir qu'il y aurait bien quelque circularité à définir l'homme à partir de l'animal lui-même défini à partir de l'absence de la faculté humaine de la parole...

aliments, l'amour... – et déduire de leur défaut l'irréductible altérité de l'animal. Cela est indéniable et il ne s'agit pas de sacrifier au mythe romantique de l'ineffable supériorité animale¹. Il convient plutôt de s'attarder à mieux considérer ces définitions classiques, elles sont lourdes d'un présupposé qu'on doit mettre au jour et discuter, à savoir le présupposé logique ou épistémologique d'une *communauté générique* des animaux et des hommes, le *zoon* grec, vivant ou vivant animal, qui désignerait donc le genre prochain. Présupposé logique qui est en fait un coup de force métaphysique, qui revient à affirmer que le vivant en l'homme, sa naturalité ou son animalité, en est le *substrat* ontologique. C'est ce présupposé que dénonce Heidegger, « la métaphysique pense l'homme à partir de l'*animalitas*, elle ne pense pas en direction de son *humanitas* »². La différence entre l'animal et l'homme est de nature, pas de degré. Ce qui fait l'humanité de l'homme ne doit rien à son animalité, aussi, l'humain en l'homme ne saurait être compris à partir de ce dont il ne part pas, ni en le niant, ni en le dépassant, pas même en le sublimant.

Voilà ce que l'on essaiera de faire ici, penser l'homme, penser l'humanité de l'homme, et s'il fallait réduire cela à une définition, l'homme ne serait appréhendé ni comme l'animal politique, ni comme le vivant qui parle mais comme le *mortel qui habite*. On pourrait parler, pour dire ensemble ces deux déterminations, d'*existant* faute de mieux. Quant à l'animalité, elle ne sera pas pensée pour elle-même³ – elle le sera pour autant qu'elle éclaire l'humanité – ni même par elle-même – elle le sera soustractivement, ce n'est pas l'homme qui est un animal doté d'un propre, mais l'animal qui est marqué par l'absence constitutive d'une possibilité humaine, l'exister. Pour le dire plus simplement, il s'agira finalement de commenter la fameuse phrase de Heidegger, « l'animal est pauvre en monde, l'homme est configurateur de monde »⁴. J'essaierai donc de développer une phénoménologie comparée. Comparaison d'abord du point de vue de la modalité du rapport au « monde », entre accaparement animal et présence humaine. Comparaison ensuite du point de vue du « monde » lui-même entre l'environnement animal et la terre des hommes.

À l'évidence, il ne s'agit pas de comprendre l'animalité, mais bien l'humanité en l'homme, une humanité qui n'a rien de naturelle, rien de surnaturelle non plus... Mais si le problème est ici celui de la détermination de l'humanité, l'enjeu dépasse évidemment le strict questionnement définitionnel ou épistémologique, il est d'ordre *politique*, – si l'on veut bien voir dans ce champ de la pensée le lieu du questionnement sur l'habiter humain et si l'on comprend que le problème philosophique de l'homme réside moins dans une définition à découvrir que dans une vocation à assumer, vocation à la fois dérisoire et en même temps déterminante, celle de préserver une sensibilité ontologique.

¹ Ce dont la huitième *Élégie à Duino* de Rilke est sans doute l'expression la plus achevée, « par tous ses yeux la créature / voit l'Ouvert [*das Offene*] ». Rainer Maria RILKE, *Élégies de Duino*, VIII^e, traduction Lefèbvre et Regnault, Gallimard, 1994, p. 89.

² HEIDEGGER, « Lettre sur l'humanisme », *Questions III et IV*, traduction Roger Munier, Gallimard, p. 79.

³ Cela dit, et même si l'on ne retient pas le point de vue d'inspiration « continuitiste » du beau livre d'Élisabeth de Fontenay, on pourrait redemander avec elle « où et quand il a été décidé qu'il fallait que les bêtes souffrent, de notre fait, d'âge en âge et plus que jamais aujourd'hui, au-delà de ce qui est imaginable, en raison de la toute-puissance techno-scientifique et agro-alimentaire du calcul », *op. cit.*, p. 23. Disons que la différence radicale confère à l'homme moins le privilège de dominer que la responsabilité de sauvegarder.

⁴ La phrase complète est « la pierre est sans monde, l'animal est pauvre en monde, l'homme est configurateur de monde », HEIDEGGER, *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique : monde, finitude, solitude*, (CFM), traduction Daniel Panis, Gallimard, 1992, § 42, p. 267. Ce cours a été professé à Fribourg en 1929-1930, [*Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt - Endlichkeit - Einsamkeit, G.A.*, 29/30]. C'est là que l'on trouve la très longue analyse de l'animalité qu'Heidegger ne reprendra nulle part ailleurs, sinon très allusivement, par exemple, dans la *Lettre sur l'humanisme*.

I. Le rapport au monde : accaparement et présence

1. Phénoménologie de l'animalité : l'accaparement

Partons de deux concepts fondamentaux de la biologie et de l'éthologie, ceux d'organisme et de comportement, pour montrer en quoi, le vivant, ou le vivant animal se distingue de l'humain, notamment dans son rapport à ce que l'on appellera encore pour le moment le « monde ».

a) L'organisme

On a appris à penser l'animal comme un organisme, c'est-à-dire comme une unité intégrée d'organes ; l'organisation, ici, indique un type de relation ou d'interrelation qui n'est pas de sommation mais d'intégration. L'organisme, qu'il soit uni- ou pluricellulaire, est la marque du vivant qui s'oppose donc à l'inorganique. Mais que dire alors des tissus ou des cellules, dont on dit aussi qu'ils sont vivants sans pour autant être des organismes ? Cette notion d'organisme suffit-elle pour saisir l'essence du vivant ?

L'organisme est un ensemble intégré d'organes¹. L'organe est lui, souvent compris dans la proximité de l'outil humain, comme invite à le faire son étymologie grecque *organon*². Heidegger cite d'ailleurs le biologiste Wilhelm Roux qui définissait l'organisme comme « complexe d'outils »³. L'organe serait un outil naturel ordonné à une fin ou, pour reprendre le vocabulaire de la biologie, commis à l'exécution d'une fonction. Les poumons, par exemple, sont l'organe assigné à la fonction de la respiration. L'organe de la vue, l'œil, sert à voir, comme le marteau à marteler.

Cela étant, le rapprochement avec l'outil a des limites. À l'évidence l'organisme n'est pas une machine, un arbre n'est pas comme une montre, analysait déjà Kant⁴. Un œil n'est pas comme un marteau, continue Heidegger. Tous deux ont des possibilités – possibilité de marteler ou possibilité de voir – qui les définissent essentiellement. Le marteau est utilisable pour marteler, mais il n'est pas apte à marteler, n'en a pas la faculté. Les possibilités de l'outil sont d'utilisation ou d'*usage*, quand l'organe a, lui, des *aptitudes* ou facultés. « Le marteau est certes prêt à marteler, mais le fait qu'il soit marteau n'est pas une poussée vers le martèlement ; le marteau apprêté se tient en dehors d'un possible martèlement »⁵. À l'outil fait défaut toute forme d'autonomie, dans son être, évidemment. Mais lui fait défaut aussi une autonomie de sens. Le sens de l'outil est dans sa fonction, fonction qui reste conditionnée à la présence d'autres outils ou agents. L'outil ne prend sens donc que dans un monde humain⁶, là où il peut trouver un utilisateur avisé, c'est-à-dire qui en connaît (ou en invente ou en détourne) l'utilité, l'usage, la fonction, fonction qui n'est pas une détermination intrinsèque de l'outil. La fonction de l'outil est un supplément de sens qui lui vient du dehors et échappe ainsi à sa matérialité, même si elle en résume l'essence. Les organes, au contraire, adhèrent,

¹ Cette conception n'est sans doute pas universellement retenue, elle est revendiquée par ceux que François Jacob, non sans humour, appelle les « intégristes », pour qui « le tout n'est pas seulement la somme des parties », par opposition aux « tomistes ou réductionnistes » pour qui l'organisme est un tout explicable par les seules propriétés de ses composants, *La logique du vivant*, Gallimard, p. 15.

² Cf. Aristote, « On connaît les automates. [...] C'est de la même manière que se meuvent les animaux. Ils ont en effet des organes [*organon*] du même genre, le système des tendons et celui des os, ces derniers comparables aux morceaux de bois et au fer des machines, tandis que les tendons sont comme des cordes », *Du mouvement des animaux*, 7, 701 b.

³ HEIDEGGER, *CFM*, § 51 a, pp. 314 et 316.

⁴ KANT, *Critique de la faculté de juger*, §§ 64-65.

⁵ HEIDEGGER, *CFM*, § 53, p. 332.

⁶ HEIDEGGER, *Être et temps*, § 15.

pourrait-on dire, à leur faculté ou aptitude, qui les détermine intrinsèquement et essentiellement¹.

Mais sans doute faut-il approfondir davantage le rapport entre l'organe et sa fonction. Les yeux permettent de voir, les poumons sont au service de la respiration. Est-on en droit de dire si simplement que l'organe *a* une fonction ? S'inspirant, entre autres, des travaux de von Uexküll, Heidegger renverse là encore le rapport naïf. C'est parce qu'il peut voir que l'animal a des yeux, ce n'est pas parce qu'il a des yeux qu'il peut voir. La fonction de la vision, la faculté de voir se donne les moyens de son effectuation en se dotant d'organes. La fonction est plutôt une aptitude, un pouvoir-être qui doit être distingué de l'usage ou du servir-à de l'outil. On a dit plus haut que l'outil a un usage et l'organe une aptitude, il faut préciser. L'organe n'a pas l'aptitude, ce n'est pas l'organe qui a une faculté, c'est la faculté qui se donne ou pas des organes. On constate cela clairement chez les animaux inférieurs, par exemple les amibes, qui sont constituées, selon Uexküll de « protoplasme fluent »², sans organes définitivement constitués, mais dotées de facultés, elles se donnent des jambes (pseudopodes) ou un estomac (vacuoles) selon les besoins pour les faire ensuite disparaître avant de les recréer à nouveau.

Les organes actualisent des pouvoir-être (pouvoir sentir, pouvoir se déplacer...). On ne doit pas dire alors que l'organe *a* une fonction, car il n'est organe que comme élément intégré d'un organisme, il n'est jamais autonome, jamais utilisable par d'autres organismes, jamais premier. C'est l'organisme qui est doté de facultés, c'est l'animal qui a la faculté de voir, ce ne sont pas ses yeux qui ont la fonction de la vision. Ou encore, c'est l'animal, parce qu'il possède la faculté de voir, qui a des yeux. La faculté, mode propre d'être de l'organisme, se donne des organes pour s'exprimer. L'organisme lui-même est une faculté de vivre, un pouvoir-être vivant, qui se donne les moyens d'actualiser cette vitalité, en se dotant d'organes.

L'organe donc n'est pas un outil, l'organisme pas une machine, pas même un ensemble d'organes dotés de fonctions qui lui assurent une adaptation au milieu. Disons que la définition de l'animal comme organisme ou ensemble d'organes dotés de fonctions reste fautive tant qu'elle ne remonte pas à un pouvoir-être plus originaire.

Cet originaire n'est-il pas l'*autoconservation* ? De fait on a souvent défini l'animal par son auto-production, son auto-régulation et son auto-réparation, le tout servant une auto-conservation. Mais comment comprendre cet *auto-* ? ce *même* qui se conserve tout en se modifiant ? – qu'est-ce que ce soi-même ? Le problème est ici de dépasser les limites du *mécanisme*, qui ne permet pas de distinguer force mécanique ou motrice et force formatrice [*bildende Kraft*] ou organique pour reprendre la terminologie de Kant³ sans pour autant tomber dans les obscurités du *vitalisme*, qui fait de la vie une force vitale secrète et n'explique rien. Comment comprendre cette autonomie ? La question devient quel est le mode animal de l'être propre, son être soi-même ? Cette autonomie du vivant apparaît, d'un strict point de vue phénoménologique, comme le *pulsionnel*, la pulsion ou poussée [*Trieb*], c'est-à-dire l'aptitude à se pousser soi-même en avant de soi vers ce à quoi l'aptitude est ordonnée sans pour autant s'y perdre. Disons, pour anticiper, que ce qui est à entendre ici n'est pas l'idée de projet, ni de

¹ En ce sens on a parlé de *finalité interne* des organes au service de l'organisme qui constitue un *milieu intérieur*, selon la formule de Claude Bernard, en ce que le rapport à l'extériorité, tout nécessaire qu'il soit, laisse place à une autonomie relative, l'exemple classique étant celui de l'homéothermie.

² VON UEXKÜLL, *Mondes animaux et monde humain*, p. 21. C'est la traduction faite par Ph. Muller chez Denoël, de *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen*, (1934). Heidegger cite ici *Biologie théorique*, Berlin, 1928, p. 98, chez les infusoires (protozoaires comme les amibes), les organes de la locomotion se maintiennent mais pas ceux de la nutrition, « il se forme chaque fois "autour de chaque bouchée une poche qui devient d'abord une bouche, puis un estomac, puis un intestin, et enfin un anus" », CFM, § 53, p. 328.

³ KANT, *op. cit.*, § 65.

finalité, pas non plus l'idée d'une causalité mécanique, mais l'idée d'une « ouverture », ou plutôt du déploiement pulsionnel de l'espace organique.

Ce qui est premier, c'est l'idée d'individu au sens d'auto-appartenance, ou encore de *propriété* [*Eigentum*]¹. L'être-animal de l'animal est la propriété. Tout vivant animal, est avant tout, une capacité essentielle de s'appartenir en propre, de se donner des organes exprimant ses facultés toujours rapportées à soi, se nourrir, se reproduire, se protéger, se reposer... Ce rapport à soi, c'est la propriété. Notons qu'il ne s'agit pas de réflexion, ou d'ipséité, le rapport à soi n'est pas retour à soi, il est sans réflexivité, il est selon le mot de Merleau-Ponty, « comme un pur sillage qui n'est rapporté à aucun bateau »². À la lumière de ce trait constitutif originaire, on peut repenser la notion de pulsion. À l'occasion de la pulsion, l'animal ne se perd pas, il se tient tout entier, se retient et se maintient dans son unité toujours réorganisée, mais toujours propre. Aussi faudra-t-il penser la pulsion comme autre chose qu'une tension déterminée objectivement, mais bien plutôt comme une activité endogène comme il faudra repenser l'environnement comme autre chose qu'un milieu dit extérieur.

L'animal donc n'est ni un complexe d'outils, ni une association d'organes, ni un faisceau de pulsions, ni un substrat organique doté, par surcroît de facultés ; il *est*, c'est-à-dire son mode d'être (et pas seulement sa qualité) est, la *propriété*, c'est-à-dire l'appartenance à soi-même. L'animalité réside donc, en deçà de l'organisme dans la propriété.

b) *Le comportement*

Qu'en est-il du comportement ? À la lumière de cette structure constitutive, on peut maintenant reconsidérer le comportement animal. Le lion chasse la gazelle, la tique attend l'animal à sang chaud pendant des années sans bouger, la mante religieuse dévore son partenaire sexuel après copulation... il y a là des processus naturels, que l'on distingue radicalement d'autres processus comme le réchauffement de la pierre au soleil, ou la chute d'une feuille au gré du vent. Le prédateur se rapporte à sa proie, dans un rapport de convenance, et adopte, à son encontre, un comportement [*Benehmen*].

« Le ver de terre *s'enfuit devant* la taupe. Il n'y a pas là simplement quelque chose qui se passe. Mais ce qu'il faut dire, c'est que le ver de terre en fuite *se comporte* d'une certaine manière, en tant qu'il fuit, *à l'encontre* de la taupe ; et celle-ci, à l'inverse, *se comporte à l'encontre* du ver de terre, en ce qu'elle le pourchasse »³.

Cependant, comme l'indique l'étymologie du mot français, il s'agit de se maintenir, de continuer à *se porter soi-même* en propre. Ce rapport à soi continu enveloppe d'ailleurs une forme de fermeture à l'impropre, ou non-ouverture à l'étant comme tel – on y reviendra. Disons pour le moment que le comportement animal n'est pas l'attitude ou la *conduite* humaine⁴ qui se caractérise elle par une relation à... une ouverture à l'altérité. Le comportement est un mode d'être en rapport à mais qui doit être rapporté à une unité comportementale foncière : voir n'est pas une faculté en soi qui viendrait, le cas échéant, rencontrer un objet visible, voir est toujours indissociablement voir-ce-qui-est-vu. Fermeture à l'impropre, vision toujours déjà déterminée, l'animal est *accaparé*⁵.

¹ HEIDEGGER, *CFM*, § 56, p. 340.

² MERLEAU-PONTY, *La Nature. Notes. Cours du Collège de France, (NAT)*, Seuil, 1994, p. 231.

³ HEIDEGGER, *CFM*, § 58 a, p. 346.

⁴ *Verhalten*, Panis traduit par « tenue de rapport », HEIDEGGER, *CFM*, § 58, p. 347.

⁵ HEIDEGGER, *CFM*, § 58 b, p. 348. Le mot allemand est *Benommenheit*, Michel Haar traduit par *obnubilation* et propose *em-portement*, qui reste proche de *comportement*, comme en allemand (cf. *Le Chant de la terre*, L'Herne, 1985, p. 67 et note 10, p. 78) ; on pourrait traduire par *hébétude* (É. de Fontenay, *op. cit.*, p. 661) qui a l'avantage d'appartenir, comme le mot allemand, au vocabulaire de la psychiatrie, ce que souligne Heidegger.

Le comportement de l'animal, son activité pulsionnelle, est un mode d'être toujours auprès de soi, mais loin de signifier une forme d'ipséité ou conscience de soi, il se fonde sur cette structure essentielle que Heidegger appelle l'*accaparement* : l'animal est *pris*, emporté par son comportement. Structure essentielle, donc, et non pas état partiel ou passager. L'accaparement n'est pas un mode de comportement, défailant par exemple, il est la « possibilité interne du comportement en tant que tel » (350). Il faut entendre là à la fois la passivité du comportement animal, totalement *pris* par ses pulsions, sous leur emprise, soumis, incapable de s'en *dé-prendre*, et notamment de les différer, mais aussi et surtout, en un sens ontologique, sa fermeture à l'apparaître de l'étant qui lui reste voilé. Accaparement ou « obnubilation signifie ontologiquement dissimulation de l'étant comme tel, aveuglement à l'être de l'étant. L'animal est exclu de la patence de l'étant »¹.

Heidegger cite les travaux de von Uexküll² qui montrent que le comportement des abeilles n'est pas lié à des objets ou événements extérieurs objectivement présents ou absents, mais dépend strictement du jeu interne de l'inhibition ou désinhibition des pulsions, les stimulations externes ne valent comme stimulations que pour autant qu'elles sollicitent un organisme prédisposé à les traiter comme des signaux. L'abeille butine ou cesse de butiner selon qu'elle est en manque ou pas, ce manque est un *comportement* biologique et non pas une *attitude* (Cf. l'expérience de l'abeille à l'abdomen coupé)³.

On a beaucoup parlé aussi du sens de l'orientation des abeilles mais les expériences montrent qu'il serait plus juste de dire, non pas que l'abeille *prend* une direction, mais qu'elle est *prise* par une direction (cf. l'expérience du déplacement de la ruche)⁴. L'abeille ne voit pas les fleurs comme telles ou le soleil comme tel, ou plutôt si elle les *voit* elle ne les *regarde* pas, elle est livrée au soleil, accaparée par les fleurs. Notons comme indice supplémentaire que les animaux ne fixent presque jamais du regard autre chose que leur proie, que d'autre part, ils ne se regardent jamais mutuellement. L'abeille ne voit pas le soleil quand ses pulsions de recherche de nourriture ou de retour à la ruche sont inhibées, mais elle ne le regarde pas non plus quand elle l'utilise pour se repérer car il n'a alors aucune autonomie, aucune extériorité, il s'inscrit, le temps de la pulsion, dans ce que l'on pourrait appeler l'espace élargi de son comportement pulsionnel. Pour autant l'abeille n'est pas close sur elle-même, l'accaparement n'est pas un « envoûtement », il n'est pas « un état de fixité totale » ; si l'abeille est *livrée* au soleil, c'est qu'elle est, d'une certaine façon, en rapport avec lui, « l'accaparement est ce qui rend possible et qui trace par avance un espace propre où joue le comportement »⁵. Qu'en est-il de cet espace ? C'est là un point qu'on développera plus loin.

On peut rapprocher ces analyses de celles que fait Merleau-Ponty. Il emprunte à Konrad Lorenz l'idée que « l'instinct est une activité primordiale "sans objet", *objektlos*, qui n'est pas primitivement position d'une fin »⁶. Les activités instinctives n'ont pas d'objet, « elles viennent s'agrafer à un objet sans être orientées vers cet objet », (p. 250). Ce qui est mis en place dans un comportement ce n'est pas une relation objective, mais une tentative « pour résoudre une tension endogène. Cette tension rencontre l'objet non pas tant parce qu'elle est dirigée vers lui que parce qu'il est un moyen capable de résoudre la tension, comme si l'objet [...] apportait à l'animal le fragment d'une mélodie que l'animal portait en lui-même » (p. 250). L'instinct est une activité instaurée du dedans. Merleau-Ponty évoque l'exemple du jeune étourneau qui « sans jamais avoir présenté un tel comportement ni l'avoir

¹ HAAR, *Le Chant de la terre*, L'Herne, 1985, p. 67.

² HEIDEGGER, *CFM*, § 59 a, p. 352. Il cite ici *Biologie théorique*, p. 141.

³ HEIDEGGER, *CFM*, § 59 a, p. 353.

⁴ HEIDEGGER, *CFM*, § 59 a, p. 356 ; expérience de Radl.

⁵ HEIDEGGER, *CFM*, § 59 b, p. 361.

⁶ MERLEAU-PONTY, *NAT*, p. 249.

jamais vu chez un congénère, présente tout le développement de la chasse aux mouches, bien qu'il n'y ait absolument aucune mouche dans son entourage. Perché sur une statue, il observe le ciel et, soudain, il a l'attitude caractéristique de son espèce au moment où la proie est en vue. Ses yeux et sa tête suivent la proie qui n'existe pas, puis il s'envole, fait le geste de happer, frappe de son bec l'herbivore (inexistant) pour le tuer ; il a un mouvement de déglutition, puis se secoue comme s'il était rassasié » (p. 250). Il n'y a pas de référence objective, Merleau-Ponty parle de « référence à l'inactuel », ou plutôt d'« anticipation d'une situation éventuelle » (p. 251). Voilà pourquoi aussi est invalidé le concept d'adaptation¹. La vie n'est que très partiellement compréhensible en termes d'adaptation progressive des comportements aux exigences du milieu.

Concluons donc en disant que l'essence de l'animalité est dans l'accaparement, « ce qui signifie que l'animal ne se tient pas, en tant que tel, dans une manifesteté de l'étant. »². Il resterait maintenant, pour élucider davantage ce concept d'animalité à reconnaître que le non accès à l'étant comme tel, signifie pourtant un mode de rapport à l'étant, que la fermeture de l'être-pris est aussi une forme d'ouverture à l'autre que l'animal n'est pas. Il resterait donc à élucider cet espace propre « ouvert » par le comportement accaparé qui définit essentiellement l'animal, ce que l'on appellera *environnement*. Avant cela, je voudrais revenir à l'homme et éclairer son mode d'être propre.

2. La présence comme mode d'être au monde proprement humain

C'est Aristote qui nous guidera ici. Il dit, entre autres, trois choses qui aujourd'hui encore font sourire de nombreux biologistes et quelques philosophes. D'abord il affirme que « la nature a donné à l'homme la peau la plus fine »³, ce qui explique d'ailleurs qu'il est le seul animal à être chatouilleux⁴. Par ailleurs, cette finesse a un sens, « ceux dont la chair est dure, en effet, ne sont pas doués intellectuellement, tandis que ceux qui ont la chair tendre le sont »⁵. Enfin, si finesse de la peau et degré d'intelligence sont liés c'est qu'ils renvoient à une troisième caractéristique, l'acuité du sens le plus fondamental chez l'homme, le toucher, « l'homme a comme sens le plus délicat le toucher »⁶.

« [Le sens du toucher] chez l'homme, est le plus aiguë [akribês] qu'il possède. Pour le reste, en effet, l'homme le cède à bien des animaux, mais pour ce qui regarde le toucher, il dépasse de beaucoup les autres en acuité. Aussi est-il également le plus sagace des animaux. Et ce qui l'indique, c'est que même à l'intérieur du genre humain, la ligne de partage entre les biens doués et ceux qui ne le sont pas, est tracée par cet instrument sensoriel et par aucun autre. Ceux dont la chair est dure, en effet, ne sont pas doués intellectuellement, tandis que ceux qui ont la chair tendre le sont ».

Qu'en est-il de ce sens aigu du toucher ? qu'en est-il de cette finesse du tact ? Comment comprendre cela ? Sans doute pas comme une anthropologie morphobiologique,

¹ Cf., entre autres, HEIDEGGER, *CFM*, § 61 b, p. 382, « Le darwinisme repose sur l'idée fondamentalement erronée que l'animal se trouverait simplement être là, qu'ensuite il s'adapterait à un monde se trouvant être là, qu'il se conduirait en fonction de cela, et que le meilleur serait sélectionné ».

² HEIDEGGER, *CFM*, § 59 b, p. 362.

³ ARISTOTE, *Génération des animaux*, V, 2, 781 b 21 ; 5, 785 b 8 ; cf. aussi *Histoire des animaux*, III, 11, 517 b 27.

⁴ ARISTOTE, *Parties des animaux*, II, 16, 660 a 11 ; III, 10, 673 a 7.

⁵ ARISTOTE, *De l'âme*, II, 9, 421 a 19-25, traduction Richard Bodéus, Flammarion ; cf. aussi *Parties des animaux*, II, 16, 660 a ; *Histoire des animaux*, I, 15, 494 b 17.

⁶ ARISTOTE, *Histoire des animaux*, I, 15, 494 b 15.

mais plus radicalement, et c'est Rémi Brague qui fait cette lecture, comme une phénoménologie de l'être-au-monde¹.

Le toucher est l'organe sensible fondamental, non pas au sens où naïvement on appréhenderait la vue ou l'ouïe comme un toucher visuel ou sonore, mais parce qu'il est le moment originaire du sentir, le moment de l'ouverture de l'espace sensible. Il est le moment du *con-tact* primitif. Le lien du toucher à l'intelligence n'est pas direct, disons que le toucher favorise la condition de possibilité de l'intelligence, à savoir l'accueil de la présence des étants, accueil qui est lui-même une présence. Notons que c'est bien ce qu'indique le lien entre l'entravement de ce sens et le sommeil : je peux cesser de voir, momentanément ou pas, cesser d'entendre, sans pour autant dormir. La veille est de l'ordre du tact ou du contact avec les choses du monde, quand le sommeil est lui le moment d'une absence de soi comme du monde. L'accès aux choses du monde, qu'il soit auditif, gustatif ou visuel n'est possible que parce qu'un toucher premier a ouvert la double présence d'un touchant et d'un touché. Le toucher originaire est le moment de l'auto-présentation du monde à moi qui simultanément me rend présent à moi-même. Voilà pourquoi le toucher est fondamental, il est la condition de la présence au monde, « le toucher n'est pas seulement lié à l'intelligence, mais – ce qu'Aristote ne dit pas explicitement – à la condition de l'intelligence, à savoir la présence au monde »². Il est l'ouverture non objectivante au tout des étants du monde. La présence est l'éveil de l'existence humaine et simultanément l'ouverture d'un monde. On peut perdre les autres sens, sans cesser d'être ce que l'on est. Mais perdre le toucher, c'est se retirer de la présence. La folie est peut-être à comprendre comme une altération de ce toucher originaire, comme une absence de contact essentiel, comme un exil hors de ce monde de l'éveil, ce monde de la coprésence. Chez les animaux, d'ailleurs l'opposition entre sommeil et veille est moins marquée, le sommeil profond semble leur être interdit, comme tout autant la clarté de la présence éveillée.

La présence du monde est présence au monde, présence à la présence. « Être présent dans le monde, c'est, pour moi, être présent à la présence, à cette présence dans laquelle toutes les choses qui forment le contenu du monde trouvent lieu »³. Sans doute faut-il revenir sur cet être-au ou être-dans-le monde. Il ne s'agit pas d'une inhérence spatiale, qui me rapproche d'objets que je peux donc utiliser, percevoir ou connaître. Cette présence à la présence est inobjective, non représentative, elle est absolue, elle ne livre pas des choses, elle en délivre ou libère l'apparition, elle est l'apparaître de ces apparitions. La pré-sence, comme l'indique son étymologie latine, est l'instauration d'un lieu où l'être des choses peut venir-auprès, devenant susceptible d'un toucher. L'homme et les choses se rapprochent et *con-viennent* alors dans la présence d'un monde ouvert. Voilà pourquoi la présence signifie aussi l'inscription de l'homme dans une *convenance* ou *concernement* universel, le tout du monde le concerne. Le toucher n'est donc pas plus fin ou précis chez l'homme, (comme on peut mesurer les limites du perceptif visuel ou auditif...) il l'est autrement, il enveloppe une sensibilité ontologique qui ouvre l'existence humaine à l'universalité. Ceci permet peut-être de comprendre l'énigmatique phrase d'Aristote, « l'âme est, d'une certaine façon, l'ensemble des réalités »⁴, ou encore pour suivre le grec de plus près, l'âme est, d'une certaine façon, tous les étants.

¹ Rémi Brague voit dans la question du toucher « rien moins qu'une doctrine implicite de l'être-dans-le-monde », BRAGUE, *Aristote et la question du monde*, P.U.F., 1988, p. 260.

² BRAGUE, *op. cit.*, p. 259.

³ BRAGUE, *op. cit.*, p. 212.

⁴ *É psuchê ta onta pôs esti panta*, ARISTOTE, *De l'âme*, III, 8, 431 b 21, traduction Richard Bodéus, Flammarion.

L'origine de ce tout qui concerne¹ l'homme n'est pas à chercher du côté des choses du monde, ni même du côté d'une supériorité de la faculté humaine. Comment comprendre cette universalité ? Il ne faut évidemment pas y lire une profession d'idéalisme radical, mais bien une phénoménologie de la présence. Comme la main est l'instrument de tous les instruments, l'âme est la forme de toutes les formes². Elle est plus exactement le fond qui rend possible ces formes, elle participe de l'ouverture de ce lieu où toutes les formes peuvent prendre formes, elle est donc toujours déjà en contact avec elles. Le tout auquel donne accès l'âme, qui est l'autre nom de ce toucher essentiel, est le monde comme monde, c'est-à-dire un fond où des événements ont lieu, pour moi, c'est-à-dire prennent sens, c'est-à-dire interrompent le *continuum* du non sens préhumain. Il y a un lien intime entre ladite finesse du toucher, la présence au monde et l'ouverture de cet universalité qu'est le monde du sens.

À ce titre nulle chronologie n'est possible entre le sentir ontologique, la présence à la présence et la compréhension. La compréhension ne vient pas se surajouter tardivement à la saisie, le sens n'est pas une qualité seconde des choses ou événements du monde, il en est l'être. L'homme comprend ou saisie parce qu'il est touché et parce qu'il touche. « Un être dont la main n'est pas faite pour saisir ne saurait non plus saisir du regard » dit joliment Maldiney³. Il ne s'agit pas de redonner raison à Anaxagore contre Aristote⁴, mais d'essayer de remonter au toucher premier, de remonter à la forme originaire de la saisie dont la saisie manuelle n'est qu'un mode dérivé. À l'évidence, ce n'est pas une habileté technique, manipulatrice qui a favorisé le développement de l'intelligence chez l'homme, de fait on comprendrait mal alors que ce développement n'ait pas eu lieu chez les autres primates dotés de cet organe. Mais Aristote ne veut pas dire non plus simplement que l'intelligence est la cause du développement organique. Que dit-il par ailleurs de la main ? La main est l'instrument de tous les instruments⁵. Elle atteste une *indétermination* constitutive. C'est cette même indétermination qui caractérise l'âme qui est la forme de toutes les formes, qui fait qu'elle est, d'une certaine façon, tous les étants. L'indétermination humaine est comme l'envers de son universalité. Accaparé par rien de déterminé, l'homme est présent à tout. Il faut donc prolonger le mot de Maldiney⁶, « un être dont la main n'est pas faite pour saisir ne saurait non plus saisir du regard », sans doute, mais de surcroît, un être dont la chair n'est pas faite pour toucher ne saurait non plus toucher de la main.

Pour autant, est-ce à dire que l'homme est un « touche-à-tout » ontologique ? Si l'homme, parce qu'il est présence à la présence, est universellement concerné, si l'existence, parce qu'elle est exposition essentielle, est une saisie universelle, cela ne signifie pas que l'existant humain a accès à l'infini, et encore moins qu'il *est* l'infini de l'espace pur. On verra plus loin en quoi l'ouverture à la présence signifie l'inscription dans un monde c'est-à-dire la situation à partir d'un foyer incarné dans un espace limité par des horizons. Disons maintenant que l'homme ne peut prendre que parce qu'il est capable de dépandre ou se

¹ Heidegger fait référence à ce passage dans *Être et temps*, p. 14. Notons d'ailleurs qu'il « oublie » *panta*, et traduit, « Die Seele (des Menschen) ist in gewisser Weise das Seiende ». L'âme « con-vient » à toutes choses, les mots allemands utilisés sont « *zusammenzukommen* » et « *übereinzukommen* », il y a donc l'idée d'une venue à l'encontre, d'une rencontre, (*zusammen*), doublée d'une convenance, d'un accord (*übereinkommen*), ce que le français *convenir* rend bien. C'est d'ailleurs ce dernier qui apparaît dans la lecture thomiste citée par Heidegger, « *l'ens, quod natum est convenire cum omni ente*, est l'âme », *id.*

² ARISTOTE, *De l'âme*, III, 8, 432, a 1.

³ MALDINEY, « Comprendre », in *Parole, regard, espace*, 1973 et 1994, L'Age de l'homme, p. 40.

⁴ Cf. ARISTOTE, *Partie des animaux* IV, 10, 687 a 8-10.

⁵ *Partie des animaux*, IV, 10, 687 a 21.

⁶ Ce qu'il fait d'ailleurs lui-même, « prendre saisir ou appréhender constituent une possibilité humaine dont la prise manuelle n'est qu'un mode relatif et dérivé. La "saisie" est une forme primitive originaire de l'existence *umweltlich* », *op. cit.*, p. 40.

déprendre. Le toucher ontologique n'est pas fusionnel, il s'accompagne même au contraire, comme condition de possibilité, d'une irréductible distance.

Il faut ici se démarquer des conceptions romantiques du rapport fusionnel à la nature que l'homme devrait envier à l'animal. Dans sa huitième *Élégie à Duino*, Rilke décrit l'existence humaine comme enfermée dans un dedans clos, il semble nostalgique d'une animalité qui aurait, elle, accès à l'Ouvert.

« Par tous ses yeux la créature
voit l'Ouvert [*das Offene*]. Seuls nos yeux sont
comme invertis et posés tout autour d'elle,
tels des pièges qui cernent sa libre sortie.
Ce qui *est*, au-dehors, nous le savons uniquement par la face
de l'animal ; car le tout jeune enfant,
nous le tournons déjà et le forçons pour qu'en arrière
il voie l'affiguré et non l'Ouvert qui dans
le visage de la bête est si profond. Libre de toute mort [*Frei von Tod*].
Au lieu que nous ne voyons qu'*elle* seule ; la bête libre
a toujours derrière elle son périr [*seinen Untergang*]
et devant elle Dieu, et quand elle va, c'est
éternellement, comme vont les fontaines. »¹

L'homme est pour Rilke, privé de cette pure perception qui permet à l'animal de communiquer ou communier avec le tout, l'Ouvert. L'animal voit sans regarder, c'est-à-dire sans enfermer dans des catégories de pensée ou dans des mots nécessairement génériques, l'homme appréhende des représentations, des formes, « l'affiguré [*Gestaltung*] », la forme. La créature, pour reprendre le terme de Rilke, parce qu'elle ne se possède pas, n'a pas à sortir d'elle pour avoir accès à l'Ouvert, à l'infini du monde. Elle *est* aussi ce tout, totalement et librement présente à l'« espace pur » ; il n'y a pas, à proprement parler de dehors pour elle. À l'inverse, l'homme, parce qu'il représente ou figure ou met en forme s'interdit tout accès plénier, limite, restreint, appauvrit son accès, à ce qui devient, son dehors.

« Nous, jamais nous n'avons, n'avons pas un seul jour,
face à nous l'espace pur [*den reinen Raum*] dans lequel infiniment fleurissent
et se perdent les fleurs. Tout est Monde toujours
et jamais n'est un Nulle part exempt de négation :
le Pur, l'Insurveillé [*Unüberwachte*] que l'on respire et
qu'on *sait* infini et ne désire pas. »

Heidegger, même s'il a beaucoup d'affection et de respect pour Rilke, s'en démarque sans réserves. Sa pensée de l'être ne doit rien à une mystique de la vie. L'Ouvert rilkéen n'est pas l'Ouvert heideggérien, celui-là reste fermé à l'être, il est une fusion confuse avec le tout de l'étant, dans sa plus grande indétermination, il est le tout indifférencié, le fonds originaire sans forme. Et finalement cet Ouvert romantique partage avec la pensée subjectiviste ou représentative qu'il croit condamner un présupposé commun, l'oubli de la différence ontologique. L'Ouvert de Rilke est pour Heidegger « l'indéfini où les êtres vivants s'essoufflent et se dissipent sans réserve dans la contrainte des rapports naturels de causalité pour flotter dans cette absence de limites »².

¹ Rainer Maria RILKE, *Élégies de Duino*, traduction Lefèbvre et Regnault, Gallimard, 1994, p. 89.

² HEIDEGGER, *Gesamtausgabe*, t. 54, *Parmenides*, p. 233, cité par Michel Haar, *op. cit.*, p. 74. Cette critique ne va pas sans rappeler, dans ces termes mêmes, la critique hégélienne de la Belle âme (peut-être vise-t-il alors le poète romantique Novalis), cf. *Phénoménologie de l'Esprit*, traduction Hyppolite, Aubier, B, VI, C, c, pp. 186-189.

Si l'âme, donc est, d'une certaine façon, tous les étants, pour reprendre le mot d'Aristote, on vient de voir que cette « façon », si elle s'oppose à la clôture du comportement animal, obnubilé dans un cercle pulsionnel, n'a rien non plus d'une ouverture assimilante de fusion ou de communion mystique avec le grand Tout. On peut pour éclairer à nouveau cet accès à la patence de l'être partir de la critique que Rilke fait du rapport humain au monde, régit par le mode de la figuration ou de la mise en forme (le mot allemand est *Gestalt*). Rappelons la question, l'homme est-il un touche-à-tout ? que touche-t-il ? et comment ? On pourrait répondre en disant que l'homme touche l'être des étants parce qu'il est cet étant insigne par qui l'être des étants est porté à la parole. Disons plutôt que l'homme touche ce qui le touche, qu'il saisit ce qui le saisit. Il saisit moins ce qu'il peut prendre que ce qui peut le surprendre. Pour le dire avec Maldiney,

« ce qui fait de la perception (là où du moins l'habitude n'est pas notre unique manière d'habiter le monde) une sur-prise, ce n'est pas la facticité de l'objet fermant les possibilités de l'imagination, mais sa présence qui les accomplit tout autrement dans l'imprévisible ouverture du présent. La sur-prise n'est pas dans les choses, mais comme disent les Japonais, dans le "ah !" des choses, c'est-à-dire dans le surgissement du sens de la présence »¹.

Voilà sur quoi porte la saisie, voilà ce que touche l'homme, voilà ce que signifie être présent au monde, c'est instaurer un régime de sens, ou plutôt pour éviter tout excès d'idéalisme, s'inscrire dans un monde de sens. S'ouvrir à l'ouvert, là où le sens a lieu. Il y a bien une prise universelle sur la totalité des étants, sur le fond de laquelle, surprennent des formes qui font saillie, des formes appréhendées en tant que telles. Voilà bien l'irréductible distance qui accompagne la proximité ontologique de la présence.

Or cette sur-prise est interdite aux animaux. L'animal est accaparé, et il est captif tout autant qu'il capture, incapable de seulement saisir ; mais par ailleurs, une fois sa proie capturée, comme le dit excellemment Hegel, il en « désespère »² c'est-à-dire n'en attend rien de plus que ce qu'un manque légal lui demande, et son altérité n'est qu'une négativité projetée. Alors, continue Hegel, l'animal, désespérant de sa proie, la « consomme », et se déprend d'une prise à laquelle fait défaut tout surcroît de sens, tout possible. En écho au désespoir hégélien, Heidegger parle de « mise de côté »³. Il illustre ce concept de la tendance qu'ont de nombreuses femelles insectes à dévorer les mâles après copulation, « pour la femelle, l'animal autre qu'elle n'est jamais là comme animal simplement vivant. Il est là ou bien comme partenaire sexuel ou bien comme proie – en tout cas, il est là sous l'une ou l'autre forme du "à écarter !" ». La consommation, décrit le mode de résolution animal du problème de la satisfaction du besoin, elle dit aussi le repli ou la clôture auxquels conduit la vie, précisément dans sa lutte pour se préserver. Notons que, paradoxalement, dans la consommation, le vivant s'éteint progressivement pour refaire le trajet inverse de l'évolution : les fonctions supérieures sollicitées pendant la chasse, par exemple, et plus manifestement les facultés motrices et sensorielles disparaissent derrière la fonction *nutritive* qui finit elle-même

¹ MALDINEY, *op. cit.*, p. 43.

² HEGEL, *Phénoménologie de l'Esprit*, A, III, p. 91. Notons le contexte pour le moins curieux où apparaît ce passage. Hegel, dénonçant l'illusion de la vérité des objets sensibles singuliers, y évoque la sagesse des anciens mystères d'Eleusis qui ne doutent pas seulement de l'être des choses sensibles, mais savent aussi en désespérer [*Verzweiflung*]. Il ajoute alors, contre toute attente, « les animaux eux-mêmes ne sont pas exclus de cette sagesse, mais se montrent profondément initiés à elle ; car ils ne restent pas devant les choses sensibles comme si elles étaient en soi, mais ils désespèrent de cette réalité et dans l'absolue certitude de leur néant, ils les saisissent sans plus et les consomment. Et la nature entière célèbre comme les animaux ces mystères révélés à tous qui enseignent quelle est la vérité des choses sensibles ».

³ HEIDEGGER, *CFM*, § 60 a, p. 363.

par laisser place, au moins le temps de la réplétion, à la seule fonction *végétative*, à la frontière de l'*inanimé* (cf. le phénomène de l'hibernation, hypothermie ; dormance). La consommation sert finalement un retrait hors de l'environnement ou plus exactement un repli de l'environnement et simultanément une dilution dans le quasi inorganique, qui n'a rien de l'espace pur, à moins de le comprendre comme l'indéfini. Les sens n'opèrent plus, le vivant, ayant consommé, se consume dans une insensibilité aliénée, l'environnement lui-même se rétracte pour prendre les dimensions du seul organisme.

Disons pour résumer ce que signifie ce toucher originaire. Il est une sensibilité ontologique, qui rapporte l'homme, d'une certaine façon, à la totalité des étants. Il n'est ni fusion, ni accaparement, il est à la fois ouverture et différence. Comprendre en quoi l'inscription de l'homme présent dans le monde, n'est pas un passage du dedans au dehors suppose que l'on reprenne les préjugés concernant la nature du monde et plus encore la nature du lien que l'homme entretient avec le monde. C'est ce que l'on fera en opposant les notions d'environnement animal et de monde humain. Disons rapidement, pour anticiper, que le *monde* (extérieur) n'est pas un contenant, il est *ce-à-quoi-nous-sommes*, le monde est une dimension de l'être de ce *nous-sommes*. Comme inversement le *nous-sommes* n'a de sens que comme nous *y* sommes, à savoir *là* dans ce lieu que nous sommes aussi, en l'habitant ; voilà pourquoi HEIDEGGER nomme l'essence de l'homme le *Da-sein*, l'être-là, ou l'*être-le-là*. Le *Dasein*, ou *être-au-monde* est une structure complexe dont l'homme et le monde ne sont que des moments absolument indissociables.

II. Environnement et monde

1. L'environnement animal

Revenons maintenant à l'animalité. J'ai parlé plus haut d'espace élargi du comportement pulsionnel. Comment comprendre cela ? La pierre est insensible, elle n'a pas de monde, pas de lieu propre ; de fait, déplacée, elle est seulement à une autre place, en place toujours, car dépourvue de place propre, dépourvue de place impropre. Elle est sur le chemin mais ne le touche pas, car elle, comme le chemin, sont exclus de la présence ouverte d'un monde. La pierre n'est pas même pauvre d'un monde dont elle serait privée. « [La pierre] est – mais de son être fait partie l'essentielle *absence d'accès* à l'étant parmi lequel elle est suivant sa nature (se trouve être là) »¹. Elle est seulement *juxtaposée*, sans relation propre à ce qu'elle jouxte, sans le toucher. Le lézard, lui, est à sa place sur la pierre chauffée par le soleil, déplacé il cherche à retrouver sa place. Pour être plus exact, il faudrait « raturer » le mot pierre, ajoute HEIDEGGER, car le lézard n'est pas sur la pierre comme pierre, même s'il n'est pas seulement juxtaposé, comme la pierre l'est elle-même à côté d'une autre pierre. Mais peut-on en déduire que son monde est composé d'un soleil et d'une pierre ? Que faut-il entendre par « monde » de l'animal ?

Malgré tout l'intérêt qu'il porte aux études de von Uexküll, « l'un des biologistes les plus clairvoyants d'aujourd'hui »², Heidegger ne retient pas son concept de *monde environnant*³ [*Umwelt*] et parle plutôt d'environnement [*Umgebung*, qu'on peut traduire aussi par *milieu* ou *entourage*]. L'animal n'a pas de monde, pas même de monde environnant, il dispose d'un environnement. Sans doute sera-t-il nécessaire de définir plus essentiellement le

¹ HEIDEGGER, *CFM*, § 47, p. 293.

² HEIDEGGER, *CFM*, § 51 a, p. 317.

³ HEIDEGGER, *CFM*, § 61 b, p. 383.

concept de monde, disons pour le moment que l'environnement, animal donc, est très largement déterminé par le comportement, il est constitué, non pas d'objets rencontrés au hasard des déplacements, déjà là comme tels, mais de facteurs inhibant ou déclenchant des pulsions. Merleau-Ponty parle d'« entourage de comportement », par opposition à un entourage géographique¹. Repensons la relation à l'étant dans ce nouveau cadre conceptuel, c'est-à-dire interrogeons le mode d'accès à l'étant, le mode d'« ouverture » de l'animal. Il y a sans doute ici une ambiguïté à lever entre la *fermeture* évoquée plus haut qui caractérise l'animal accaparé et l'*ouverture* d'un environnement qui rend possible des relations à d'autres étants.

De fait, l'animal, comme tout individu, doit pour persévérer dans son être propre s'exposer à l'extériorité, ou l'altérité, et échanger. La clôture sur soi, si elle protège des agressions extérieures signifie aussi à plus ou moins long terme la mort. Le vivant animal doit, pour continuer à vivre, faire cesser, provisoirement mais incessamment, le besoin, ou inhiber, par saturation, une pulsion. Pour ce faire, il doit restaurer un commerce sensitif, perceptif et cognitif (à un certain degré) avec l'extériorité pour y trouver de quoi combler son manque. Comment penser ce commerce, cette ouverture, qu'en est-il de cette extériorité ? Dire que l'animal a un environnement c'est dire qu'il n'a pas de monde, ou plus précisément, pour le distinguer de la pierre, qu'il est pauvre en monde. Cet environnement est la véritable unité de l'animal. L'unité animale foncière *est* son environnement, l'espace pulsionnel ou le champ comportemental et non pas l'unité organique. Disons que l'espace organique est le degré zéro du champ pulsionnel, dans le moment de l'inhibition, et à l'inverse, le champ pulsionnel est l'ouverture maximale de l'espace organique, dans le moment de la désinhibition. On doit donc revenir à la définition de l'organisme, l'organisation n'est pas dans la configuration organique d'un milieu intérieur mais dans l'aptitude à s'entourer d'un cercle de désinhibition pulsionnelle possible.

Mais cette ouverture est aussi marquée par une clôture, fermeture à ce qui n'intervient pas dans le jeu inhibition/désinhibition. Ou encore fermeture à ce qui n'a pas valeur de signal. On pourrait concéder ici, une différence entre les animaux inférieurs, l'oursin par exemple, dont Uexküll dit qu'il est une « république réflexe »² et les animaux supérieurs, pour qui les stimuli ne sont plus seulement des causes mécaniques mais deviennent des signaux dont le traitement, parce qu'il n'est pas uniquement déterminé, suppose l'intervention d'une certaine forme d'intelligence, ou plutôt, si le mot d'intelligence gêne, suppose une élaboration nerveuse. Mais plus radicalement l'environnement animal témoigne d'une fermeture à l'étant comme tel, à la manifesteté de l'étant. Il y a ouverture, en ce que l'unité organique se déploie en un environnement qui intègre des éléments étrangers du strict point de vue anatomique, même s'ils appartiennent à un cercle pulsionnel ; mais il y a aussi fermeture à l'étant comme tel, le soleil ou la fleur, en ce que l'animal est *accaparé* par le sens ou plutôt la fonction que prennent les « objets extérieurs » dans le champ pulsionnel.

L'ouverture d'un monde [*Erschlossenheit*] permet l'accès à l'étant comme tel, car il est ouverture à la présence, à la manifesteté de l'étant. L'ouverture d'un environnement n'a pas cette charge ontologique. Il serait même tout aussi juste de considérer que l'animal est toujours déjà constitué d'un « cercle de désinhibition » (371), espace dans lequel il peut trouver de quoi satisfaire son manque ou inhiber par saturation ses pulsions, car il n'existe pas d'abord sans ce cercle qu'il se donne ensuite. « La vie n'est rien d'autre que la lutte de l'animal avec son cercle, ce cercle par lequel il est pris en une unité, sans jamais être au sens propre présent à lui-même »³. L'animal est accaparé, il met de côté les autres étants qu'il ne

¹ MERLEAU-PONTY, *NAT*, p. 220.

² VON UEXKÜLL, *Mondes animaux et monde humain*, p. 47.

³ HEIDEGGER, *CFM*, § 60 b, p. 374.

saurait donc rencontrer, il se limite à évoluer dans un cercle de désinhibition. Il n'y a pas configuration d'un monde, il n'y a pas même de sortie dans un milieu. Les animaux sont, ou sont toujours déjà leur milieu et n'en sortent pas. Ils sont « emprisonnés chacun dans leur univers environnant [...] ils sont suspendus sans monde dans leur univers environnant »¹. Notons d'ailleurs que le repli dans l'unité organique n'est pas un retrait hors de l'environnement mais plutôt comme une régression du vivant de la vie ou un changement de rythme. Le moment de la satiété n'est pas tant celui de la plénitude du vivant que celui de la suspension de la résistance à la mort, ou plus précisément suspension de la résistance au retour à l'inanimé, à l'inanimation, à l'inanimalité. Voilà pourquoi l'autoconservation dit mal le vivant en l'animal, il s'agit précisément de rien moins qu'une conservation, l'animalité est bien plutôt une lutte permanente (ou plutôt intermittente) contre la disparition, ou encore un combat pour retarder la dégradation et donc une évolution permanente. Le vivant manifeste d'autant plus clairement cette vitalité qu'il est en danger de mort, notamment quand il est en besoin et qu'il résiste. Non sans paradoxe, il joue sa vie pour la conserver. Le vivant déploie son champ comportemental, quand il fait l'épreuve de la douleur du manque, ou plus généralement quand ses pulsions sont désinhibées. Il développe alors une énergie tendant à restaurer, par saturation, l'inhibition.

Disons donc, pour conclure sur ce point, que l'animal n'existe pas, si exister consiste bien à *s'exposer*, c'est-à-dire ouvrir un lieu où aient lieu des rencontres qui fassent événements, c'est-à-dire encore être présent à la présence. Il n'y a ni ouverture ni extériorisation. Si l'on considère la sensibilité, on doit reconnaître que les organes sensibles sont directement liés aux exigences vitales. Ils ne configurent pas de monde, ils ne permettent pas même une observation fidèle du spectacle d'un monde objectif commun, ils sont l'expression du drame intérieur de chaque animal et consistent seulement en une valorisation partielle et provisoire de l'environnement. Ce n'est pas un hasard si l'animal sent mieux ce qui est en puissance une proie. Le sensible que constitue son environnement est le prolongement plus ou moins médiat de son propre corps-en-besoin. Et Heidegger signale qu'il radicalise le point de vue de Buytendijk, celui-ci écrivait « 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 », il convient de dire plutôt que l'unité du corps de l'animal « se fonde sur l'unité de l'accaparement — 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 »². Le lion ne désire pas manger la gazelle parce qu'il la voit, il la voit parce qu'il lui faut la manger pour inhiber sa pulsion et cesser de souffrir. La gazelle est d'ailleurs moins un élément objectif du monde que le positif extérieur d'un manque intérieur, manque gravé en négatif par le besoin, en creux, au cœur même de l'être-en-besoin du lion. On ne peut parler d'exposition opposée, car il n'y a pas d'altérité proprement dite. L'altérité, réduite à l'occurrence de la proie, s'inscrit dans une stricte relativité utilitaire, marquée elle-même par une unité foncière, à l'exclusion de toute autre relation. Revenons une dernière fois à l'homme, en quoi est-il « configureur d'un monde » ?

2. L'exposition culturelle ou l'ouverture d'un monde (de sens)

L'existence doit être pensée comme ouverture au/du monde. L'existant est l'étant qui a la particularité d'être le *là* [*Da-*] où les choses peuvent faire événement, c'est-à-dire *être* [*-sein*] des étants et se constituer en monde. L'existence dit cette exposition essentielle et l'existant atteindra à son propre dans ce décentrement. Au contraire, la réflexion

¹ HEIDEGGER, « Lettre sur l'humanisme », *Questions III et IV*, p. 83.

² HEIDEGGER, *CFM*, § 61 a, p. 376.

métaphysique traditionnelle a cherché l'essence de l'homme dans son intimité, au cœur de sa raison ou de son âme. Descartes a radicalisé cette direction de recherche en localisant l'essence de l'homme dans son activité pensante. Il faut chercher le lieu propre de l'homme dans une *exposition mondaine*. Évidemment, il ne s'agit pas de chercher un *site* parmi d'autres, qui conviendrait mieux à l'homme. Il faut comprendre en quoi la *situation* ou l'*habiter* n'est pas une caractéristique qui advient à l'existant de surcroît mais en est un moment constitutif.

Il faut repenser l'idée classique de l'inhérence spatiale, l'homme n'est pas sur terre comme le caillou est sur le chemin, il n'est pas dans le monde, comme le chien est dans sa niche. C'est la *mondanité* de l'existence humaine qu'il faut repenser, en se gardant d'imaginer cette exposition comme le passage d'une intériorité antérieure à une extériorité seconde, et éventuellement, dérivée, voire dégradée. Processus il y a bien, mais l'extériorisation épuise la totalité du procès. L'exposition ne constitue pas la traduction explicite et publique d'une vérité intime et privée, elle en marque la naissance, à tout le moins elle en est le déploiement éclairé ; elle n'en est pas le signe, elle en est le phénomène – phénomène sans reste, phénomène sans noumène. En amont de cette présence exposée, il n'y a ni existence ni non-existence, comme il n'y a ni vrai ni faux, ni beau ni laid. En un sens nous ne venons jamais au monde car nous y sommes toujours-déjà.

Qu'en est-il alors du monde humain dont l'ouverture exposée n'est autre que l'existence ? On définira triplement le monde humain comme *sol terrestre*, comme *lieu fini* et comme *contexte partagé*.

a) *Le monde comme sol terrestre : le territoire n'est pas la carte*

La question est à la fois difficile et urgente, c'est Merleau-Ponty qui rappelle que « la méditation doit nous réapprendre un mode d'être dont l'homme a perdu l'idée, l'être du "sol", *Boden*¹, et d'abord celui de la terre – [...] celle qui n'a pas de "place" puisqu'étant ce qui englobe toute place »². L'étymologie encore une fois rappelle ce lien originaire entre l'homme et la terre, le latin *homo* vient d'une racine indo-européenne **ghyom-*, terre, qui donnera aussi *humus*, l'homme est avant tout le terrien. Voilà pourquoi, la terre n'est pas une planète³ comme une autre mais notre sol. L'existence humaine est essentiellement terrestre, or c'est précisément ce dont on perd progressivement l'idée, depuis que, selon la formule définitive de Koyré⁴, le *kosmos* fini et ordonné est devenu l'univers infini. Notons qu'il ne s'agit pas seulement d'un événement remarquable dans l'histoire des sciences, il ne s'agit pas seulement d'une modification des catégories mentales ou spatio-temporelles, car, quel que soit ce qu'il gagne, l'homme perd non pas uniquement ses repères, mais la condition de possibilité de tout repérage, il ne perd pas seulement son orientation traditionnelle, il perd le moyen de s'orienter.

L'univers infini de la science moderne est un espace géométrique, il suppose la neutralisation des orientations, des pôles, des lieux. L'espace géométrique est celui de la pierre qui est ici mais pourrait tout aussi bien être là, parce qu'elle est réductible à un système

¹ Augustin Berque fait justement remarquer qu'il est devenu aujourd'hui délicat de parler de *Boden* depuis la sinistre association théorisée par l'idéologie nazie *Blut und Boden* (sang et sol), *Écoumène. Introduction à l'étude des milieux humains*, Belin, 2000, p. 202, « l'errement sinistre du nazisme a en effet suffi, pour longtemps, à entacher de sang (*Blut*) la question du sol (*Boden*) de l'existence humaine ». Cela explique aussi, selon lui, que l'histoire a depuis cessé de faire de la géographie et que la géographie délaisse l'étude des lieux pour l'analyse de l'espace.

² MERLEAU-PONTY, *Résumé de cours (1952-1960)*, Gallimard, 1968, p. 168.

³ Planète vient du grec *planasthai*, « errer ça et là, s'écarter du chemin » et au figuré, « être incertain, flottant », *planetes asteres* sont les astres errants, en mouvement, par opposition aux étoiles apparemment fixes.

⁴ Cf. KOYRÉ, *Du monde clos à l'univers infini*, Gallimard, 1973.

de coordonnées spatiales. Mais si la pierre n'a pas perdu un site qu'elle n'a jamais eu, sans doute l'homme moderne en s'installant dans l'univers infini a-t-il été pour sa part désorienté en un sens ontologique.

Le passage du monde à l'univers est perte d'un sol, il est aussi l'abandon du *divers* soumis à un principe d'universalisation, et plus justement encore un principe d'*universion*¹ qui consiste à se tourner vers l'un et simultanément se détourner du *divers*, de l'irréductible multiplicité des événements et des lieux du monde. Pour le dire autrement, et selon le mot du géographe Éric Dardel, ce que l'homme est en train de perdre, c'est sa *géographicité*², c'est-à-dire, non pas une caractéristique adjacente, acquise à telle époque, abandonnée à telle autre, mais bien une donnée fondamentale et originaire de son être, sa mondanité (il faudrait pouvoir dire sa terrestrité ou terrianité), « une relation concrète se noue entre l'homme et la Terre, écrit-il, une *géographicité* de l'homme comme mode de son existence et de son destin ». Il ne s'agissait pas pour Dardel de nier l'intérêt et la pertinence de la géographie scientifique, celle qui calcule, mesure et classe, pas plus qu'il ne s'agit ici de nier en général la validité et l'efficacité de l'analyse scientifique du monde comme espace géométrique. Ce qui est dénoncé c'est un oubli de l'originaire, oubli de la géographicité ou mondanité première de l'être-au-homme. Dire que la terre est le *sol* de l'existence humaine, c'est dire qu'elle est le seul lieu possible de sa réalisation.

La prise en compte de la terre comme lieu de réalisation de l'humanité s'oppose à la conception scientifique de l'univers, héritée peut-être de la pensée chrétienne. Car chez les Grecs, chez Platon, par exemple, le monde est encore créé à l'image d'un modèle divin, il est de ce fait excellent, et pour une part divin. Mais chez St Augustin, si le monde est encore une création, seule la créature humaine est à l'image de dieu, le monde, comme les animaux, toutes créatures de dieu qu'ils sont, n'ont rien de divin. Voilà pourquoi, aucune vérité, notamment divine n'est à y chercher et le même St Augustin, conditionne la connaissance de dieu au repli intérieur, « sans doute peut-on admirer le spectacle du monde, mais mieux vaut infiniment ce à quoi nous ouvre notre conscience (que St Augustin appelle *memoria*), parce que Dieu l'habite : *manes in memoria mea, Domine (Conf., X, 27, 38)*³.

La science moderne invite elle aussi, *mutatis mutandis*, à se détourner du paysage vécu. La géographie scientifique apprise à l'école a pu nous faire croire que la terre est un espace tout uniment blanc à remplir ensuite par coloriage. Mais l'espace cartographique, s'il est à l'évidence utile, très exact aussi, n'a de sens et de réalité que par ce qu'il s'acharne à nier et dont il est pourtant le lointain souvenir, à savoir l'espace du paysage, le divers concret des lieux. L'universion scientifique est oublieuse de ce dont elle s'est détournée. Dans la préface de sa *Phénoménologie de la perception*, Merleau-ponty, rappelle ce lien gênant oublié,

« revenir aux choses mêmes, c'est revenir à ce monde avant la connaissance dont la connaissance parle toujours, et à l'égard duquel toute détermination scientifique est abstraite, signitive et dépendante, comme la géographie à l'égard du paysage où nous avons appris ce que c'est qu'une forêt, une prairie ou une rivière »⁴.

L'espace géométrique est un non-lieu, pas même un lieu vide. Il faut distinguer l'espace abstrait du géomètre de l'espace pur du géographe. Le plus pauvre des espaces

¹ Cf. Augustin BERQUE, *Écoumène. Introduction à l'étude des milieux humains*, p. 64.

² Éric DARDEL, *L'homme et la terre*, P.U.F., 1952, p. 2 ; (réédité en 1990, Comité des Travaux Historiques et Scientifiques). Cf. J.-M. Besse, « La terre et l'habitation humaine : la géographie phénoménologique d'après Éric Dardel », in *Logique du lieu et oeuvre humaine*, Ousia, 1997 ; cf. aussi « Entre géographie et paysage, la phénoménologie » in *Voir la terre*, Actes Sud, 2000.

³ BERQUE, *op. cit.*, p. 37.

⁴ MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, (*Phén.*), Gallimard, préface, p. III.

géographiques, le blanc uniforme de la banquise, le vide désespérant du désert, ou plus pur encore, le bleu du ciel, cela reste toujours concret, terrestre, et donc, même si c'est dans des conditions insupportables, habitable¹.

C'est l'abstraction de l'univers géométrique qui est dénoncé, l'abstraction étant le moyen de l'universation, consistant à s'ex-traire hors du divers, hors du sensible définitivement incommensurable. On peut à l'inverse s'interroger sur la concrétude du divers, de l'espace géographique, celui du paysage vécu. *Concret* vient du latin *cumcrescere*, et s'est donc fort éloigné de cette double et ancienne idée de croissance commune. Est concret ce qui acquiert la consistance et la permanence d'une chose parce qu'il maintient et contient ce qui l'a fait grandir. Si l'espace géométrique est désenchanté (selon le mot de Max Weber, *Entzauberung*), c'est parce qu'il est oublieux des lieux qui précisément l'ont vu et fait grandir, des événements qui y ont eu lieu, des joies et des peines. Il n'est d'ailleurs géométrique qu'à la condition de cette dévalorisation, de cette dépoliarisation, de cette « délocalisation ». Et s'il y a délocalisation, il ne faut pas l'entendre comme un changement de lieu, mais au sens d'une négation radicale des lieux. Notons de surcroît que si le terrestre est l'élément humain, cela ne cantonne pas l'homme à une matérialité élémentaire. L'opposition concret/abstrait ne recouvre pas, tant s'en faut, l'opposition matériel/spirituel. La terre, dans sa concrétude, n'est pas seulement matérielle ni figée. Elle est *sol*, c'est-à-dire ce qui rend possible la « solidité » des choses, ou plutôt le surgissement et le maintien relatif et évolutif de choses qui elles-mêmes rassemblent et mêlent le matériel, l'événementiel qui deviendra, le cas échéant historique, le technique, le symbolique, le politique...

Il apparaît alors nécessaire de repenser le rapport de fondation entre l'espace et les lieux. Les lieux ne sont pas dans l'espace, c'est au contraire à partir des lieux, et après un travail d'abstraction et d'universation, que l'espace géométrique est conçu. Mais une autre inversion doit être signalée, c'est le rapport qu'entretiennent ces « contenant » et leurs « contenus ». Les guillemets s'imposent parce que, précisément, si l'espace est un contenant dans lequel des objets y sont repérables, les lieux ne contiennent pas en ce qu'ils ne précèdent pas les choses qui les habitent. La chose, et plus précisément l'œuvre, située ou « spacie » [*einräumt*], c'est-à-dire met en espace, dit Heidegger qui donne l'exemple du pont.

« Le lieu n'existe pas avant le pont. Sans doute, avant que le pont soit là, y a-t-il le long du fleuve beaucoup d'endroits qui peuvent être occupés par une chose ou une autre. Finalement l'un d'entre eux devient un lieu et cela *grâce au pont*. Ainsi ce n'est pas le pont qui d'abord prend place en un lieu pour s'y tenir, mais c'est seulement à partir du pont lui-même que naît un lieu »².

Le sol terrestre est la matrice et l'empreinte des espaces géographiques. Et la première caractéristique de ces espaces habitables, à la différence de l'espace géométrique c'est qu'ils sont des lieux, c'est-à-dire des sites toujours singuliers, toujours repérés, toujours limités.

b) Le monde comme contrée finie : des lieux limités pas des espaces

C'est ce que l'on peut lire dès les premières pages du livre d'Éric Dardel, « l'espace géographique est fait d'espaces différenciés. Le relief, le ciel, la flore, la main de l'homme donnent à chaque lieu une singularité d'aspect. L'espace géographique est unique ; il a un *nom propre* : Paris, Champagne, Sahara, Méditerranée »³. Un lieu humain – mais l'expression

¹ Commentant Dardel, Jean-Marc Besse écrit « le ciel dans lequel [on] vole n'est pas vide, il est structuré par des forces, il présente à l'expérience de l'aviateur des zones d'intensités variables, par rapport auxquelles l'aviateur devra définir un trajet qui n'aura jamais la pureté de la ligne droite des géomètres », Jean-Marc Besse, « La terre et l'habitation humaine : la géographie phénoménologique d'après Éric Dardel ».

² HEIDEGGER, « bâtir, habiter, penser » in *Essais et conférences*, Gallimard, traduction André Préau, p. 183.

³ DARDEL, *Ibid.*, p. 2.

est pléonastique – n'est pas n'importe quel espace, c'est un site polarisé, doté de frontières, organisé à partir d'oppositions majeurs entre le proche et le lointain le haut et le bas, le vertical et l'horizontal, le tout ancré sur l'opposition foncière ici/là-bas, ce que Merleau-Ponty appelait la structure d'horizon¹.

J'insisterai davantage sur le concept de *limites* : un lieu humain est un espace limité, fini. Comment comprendre cela ? Les lieux sont les *là* de l'existence, sont les « ex- » de l'opposition, sont les *contrées* où je peux ren-contrer des obstacles, des rivaux ou des complices, là aussi où mes limites et mes faiblesses s'exposent et donnent prise ; les lieux, enfin, sont lieux de naissance et lieux de mort, attestant ce qui n'est finalement qu'un autre mot pour dire la géographicité de l'homme, sa *finitude*.

L'exposition est l'extraposition d'un lieu, non sans danger, où des oppositions risquées sont possibles. Dans un lieu, des limites sont *pro-posées* qui finissent et dé-finissent une existence, une œuvre, une communauté, voire le genre humain, en ce qu'ils ont de propre. On peut peut-être comprendre le lieu, ou l'espace exposé à partir de son autre, l'espace *imposé*. L'espace *im-posé* est dénué de ces limites oppositives, privé donc de la possibilité de ces ren-contres, de ces échanges ou de ces partages, et c'est précisément ce défaut de repères qui fait de cet espace il-limité, un non-lieu inhabitable. Il-limité et ab-solu, c'est-à-dire sans lien, sans relation, sans autres. C'est toute la distance qui sépare, par exemple, une *force* (un pouvoir ?) qui *s'impose* et une *puissance* qui *s'expose*. La force s'invente un espace sans rencontre, sans contre, car ce serait autant de bornes à son expansion ; elle est par essence expansionniste et colonialiste et ne saurait se partager ni se limiter. La force rêve d'espace géométrique, d'espace géo-maîtrisé, et on sait les « progrès » parallèles qu'ont fait la colonisation et la science cartographique. La puissance, elle, se nourrit de ce contre quoi elle se pose, non sans paradoxe, elle s'enrichit de se limiter ou de partager. Les limites, à ce titre, apparaissent bien moins limitatives que constitutives, elles parachèvent plus qu'elles n'achèvent. « La limite n'est pas ce où quelque chose cesse, mais bien, comme les Grecs l'avaient observé, ce à partir de quoi quelque chose *commence à être* (*sein Wesen beginnt*) »². La limite ne sépare pas, elle rassemble, ce peut être une chose, dont les formes font ressortir la figure³, ce peut-être un concept dont la définition rassemble les divers acceptions, ce peut-être une communauté dont les frontières peuvent parfois fédérer des sentiments identitaires ou partisans, ce peut être un lieu. L'absence de limites – que l'on cherche à éliminer quand on les confond à des bornes – loin d'ouvrir sur l'infini dissipe dans l'indéterminé, (celui du bloc de marbre non encore travaillé, celui de la confusion des im-pressions inexprimées, celui de l'immonde mondialisation). C'est pour cela que la force imposée, qui ne rencontre pas d'obstacle, laisse toujours insatisfait, car non épanoui⁴.

¹ MERLEAU-PONTY, *Phén*, p. 83.

² HEIDEGGER, « Bâtir, habiter, penser », *Essais et conférences*, p. 183. Cf. aussi, *Le Principe de raison*, Gallimard, Tel, p. 167-8 ; après avoir rappelé les nuances de sens posées déjà par Kant entre *borne* [*Schranke*] et *limite* [*Grenze*], il précise : chez les Grecs, « la limite était ce à partir de quoi, ce en quoi une chose commence, éclôt, comme ce qu'elle est. [...] La limite ne tient pas à distance, elle fait ressortir la figure, qu'elle place dans la lumière de la présence, et elle soutient cette présence ». Cf. encore, « L'origine de œuvre d'art », in *Chemins qui ne mènent nulle part*, Gallimard, Tel, p. . 94-5 : « la limite n'enferme pas, mais apporte seulement au rayonnement du paraître le présent lui-même en tant qu'il pro-duit. La limite met en liberté dans l'ouvert ; c'est par son contour, dans la lumière grecque, que se tient la montagne en son repos éminent.

³ MERLEAU-PONTY explique superbement, en un sens voisin « qu'il est nécessaire de mettre en sommeil l'entourage pour mieux voir l'objet et de perdre en fond ce que l'on gagne en figure », *Phén*, p. 81.

⁴ Telle est la figure du maître de la dialectique hégélienne, il impose sa force illimitée à l'esclave (force qui va jusqu'au droit de vie et de mort) mais dans un non-lieu, un espace symbolique inauthentique, quant à l'esclave il exprime sa puissance limitée, limitée à la fois par les caprices du maître, mais plus encore par les résistances de la nature qu'il travaille.

L'espace sans limites paradigmatique est à l'évidence l'espace géométrique, univers infini, sans frontières, ni physiques ni humaines ; cela dit, c'est aussi comme cela que l'on peut comprendre le *pur espace* de Rilke. Et ceci conduit à la limite emblématique ou foncière dont toutes les autres limites ne sont que des métaphores, à savoir la *mort*. De fait Rilke dit bien de l'animal que dans son pur espace, il est libre de toute mort. « Libre de toute mort [*Frei von Tod*]. / Au lieu que nous ne voyons qu'elle seule ; la bête libre a toujours derrière elle son périr [*seinen Untergang*] / et devant elle Dieu, et quand elle va, c'est / éternellement, comme vont les fontaines. »¹. Il est intéressant de noter que chez Heidegger, l'idée que seul l'homme meurt, l'animal périssant, apparaît à plusieurs reprises lors d'une méditation sur l'espace et l'habitation de la terre². Cela doit finalement nous conduire à inverser le propos de Rilke, l'Oouvert, n'est pas l'espace infini, libre de toute mort, c'est à l'inverse, la terre, lieu des mortels, la mort y est l'horizon possible mais certain, qui dé-finit le site proprement fini de l'homme. Exister c'est s'exposer là où la mort est vécue comme limite foncière, là, c'est-à-dire *ici-bas*. La finitude n'est pas privative³ et il faut entendre là l'étymologie de *privare* mettre à part, là où des particuliers jouissent de privilèges. La finitude n'est pas privée mais publique, ou plutôt commune, unissant et rassemblant les hommes.

c) *Le monde comme con-texte partagé : une communauté de sens partagée*

S'exposer ce n'est donc pas seulement s'extraposer, c'est aussi s'opposer, se poser là contre, où plutôt se poser là où la ren-contre est possible, dans la contrée limitée d'un espace partagé. L'exposition est donc par là même *pro*-position ou *dis*-position de ce qui est rendu disponible aux regards, aux controverses, aux prolongements d'autrui. La configuration d'un monde est contemporaine de l'instauration d'un dialogue, d'un commerce. L'existence humaine est à ce titre la première parole, et comme toute parole, elle est, en son essence, *adressée*. La configuration du monde est une modalité de l'être-avec, elle est le geste *politique* fondateur.

Le décentrement existentiel est l'ouverture d'un monde auquel l'homme *donne lieu* ; tout homme est « géo-graphe » en ce qu'il grave sur la terre des *lieux*. Et ces lieux, quel qu'en soit la matérialité acquièrent une « solidité » culturelle, car ils se sédimentent en institutions, c'est-à-dire en *lieux communs*. Le monde ouvert par l'homme est avant tout un monde commun, un *Mitwelt*, un espace intersubjectif. Le commun de cette communauté qui rend possible une communication, communication qui elle-même assure la permanence et le déploiement de cette communauté, est le *sens*. Le monde est monde de sens partagé – l'expression est elle aussi pléonastique, un sens est toujours partagé. Les lieux du monde peuvent, en droit, prétendre à l'universalité, se déliant à la fois des intérêts des instincts et des instants, et de la singularité d'une vie particulière. La valorisation animale de l'environnement est momentanée et particulière, l'ouverture d'un monde est historique et universelle. Il convient alors de préciser : la mondanité constitutive de l'existence humaine est une intermondanité.

Il faudrait ici approfondir le jeu entre les singularités individuelles et la totalité mondaine. Le mot même de *partage* permet de tracer une voie moyenne entre deux positions réductrices, celle de la ruse du tout instrumentalisant les singularités, celle de la révolte individuelle fondée sur la foi en une obscure intimité. En effet partager dit tout autant prendre part ou participer en s'unissant que diviser, prendre, à part soi, sa part. Prendre sa part et la

¹ Rainer Maria RILKE, *Élégies de Duino*, p. 89.

² Cf. in *Essais et conférences*, « bâtir, habiter, penser », p. 177 : « seul l'homme meurt, il meurt continuellement » ; « la chose », p. 212 : « seul l'homme meurt, l'animal périt ; « l'homme habite en poète », p. 235. Cf. aussi, *Être et temps*, § 47.

³ Cf. Jean Luc NANCY, *le Sens du monde*, Galilée, 1993, p. 52.

mettre à part, se dit *eximere* en latin, d'où vient le français *exemple*¹, ce qui a été extrait de la masse de ses semblables pour servir de modèle. Toute existence est toujours exemplaire, et non pas au sens logique où elle renverrait à une classe, pas au sens non plus éthico-politique où elle bénéficierait de privilège, mais au sens où elle exemplifie l'exemplarité que partage chaque existence. Voilà donc, non sans paradoxe, le commun de ces singularités, être tous exemplaires ; voilà la curiosité de la règle de l'humanité, n'avoir que des exceptions. Le monde des hommes est une pluralité de singuliers et il ne faudrait dire pluriel qu'au singulier et singuliers qu'au pluriel.

C'est dans ce cadre interhumain du partage qu'il faut repenser la part de responsabilité dans la donation de sens de l'individu. L'homme dessine le monde en lieux, le configure ; il serait plus juste de dire qu'il le *reconfigure*, car le sens est redonné plutôt que donné, (l'architecte, l'urbaniste, le paysagiste lui-même, reconfigurent ce qui est toujours déjà un monde humain ; plus essentiellement, plus proche du sens, le poète utilise, pour créer une nouvelle langue, « les mots de la tribu » ; plus généralement, l'homme existe en exposant un monde qui par ailleurs le supporte comme sol). Le sens nous précède toujours-déjà, sous la figure des significations disponibles (les œuvres, les langues, les institutions, les règles, les paysages, les frontières...) qui elles-mêmes résultent de configurations et sont soumises à reconfiguration : tel est *le cercle du sens*. Le monde est constitué de ces réseaux de sens partagé, il est ce tissage symbolique, voilà en quel sens on peut dire que le monde est un texte, ou mieux, un *con-texte*.

On voit aussi par là le lien intime entre les deux déterminations aristotéliennes de l'homme, rendues traditionnellement par la vie en société et la possession de la raison. En quoi le *logos* se rapporte-t-il à la *polis* ? Il faut entendre *logos* non pas comme une capacité intellectuelle, (ce que dit en un sens la traduction latine réductrice de *ratio* dont on connaît l'illustre devenir) mais comme un mode de vie, comme une modalité d'être-au-monde. C'est ce que montre explicitement un passage des *Politiques*,

« Les animaux autres que l'homme vivent [*zen*] avant tout suivant leur nature, quelques-uns peu nombreux suivent également leurs habitudes [*ethê*], mais l'homme suit aussi le *logos* [Pellegrin traduit par la raison]. Car seul il a le *logos*. Si bien qu'il faut harmoniser ces facteurs entre eux. Car les hommes font beaucoup de choses contre leurs habitudes et leur nature grâce à leur *logos*, s'ils sont persuadés qu'il vaut mieux procéder autrement [s. e. que par nature ou par habitude] »².

Comme les animaux vivent par nature ou par habitude, l'homme vit aussi selon le *logos*. En quoi consiste ce mode de vie « logique » ? Cette exclusivité humaine est la possibilité d'un écart par rapport à la voie naturelle, et cet écart, dit le texte, est lié à la *persuasion*. L'indétermination ouvre l'homme sur le possible, qui est une suspension de l'action et une distanciation du rapport au réel ; mais il lui faut pour vivre à nouveau, choisir et réaliser, il lui faut se trouver un autre principe de détermination, et pour ce faire se laisser persuader de la préférence d'une possibilité sur les autres. Aristote termine ainsi le paragraphe, « la nature que doivent avoir ceux qui sont destinés à être pris en main pour leur bien par le législateur, on l'a déterminée plus haut (7, §§ 1-4). Le reste est affaire d'éducation, car on apprend, d'une part par l'habitude, d'autre part, par l'enseignement [*akouontes*, en écoutant] ». La vie selon le *logos* déplace donc le principe de détermination, là où l'on écoute, là où l'on se laisse persuader du meilleur. Très justement Brague note « alors que le rapport platonicien au Bien est une vision, le rapport qui entre en jeu ici a pour paradigme l'audition.

¹ Cf. Jean Luc NANCY, *op. cit.*, p. 119.

² ARISTOTE, *Les Politiques*, VII, 13, 1332 b 3-5, traduction Pierre Pellegrin, Flammarion, 1990.

Le Bien platonicien est vu ; le bien aristotélicien est entendu »¹. Et l'entendre ici en question est la possibilité de se laisser persuader, voilà pourquoi le *logos* est un mode du s'adresser à, son milieu est une communauté d'auditeurs, son champ d'effectivité un espace intersubjectif, une cité. La définition de l'animal doué de *logos* renvoie donc à la définition de l'animal politique.

Continuons avec Aristote, « tout *logos* est signifiant »², tout parler introduit dans la dimension du sens, est un donner sens. Qu'est-ce que donner sens ? Le texte continue, « tout *logos* est signifiant non pas comme un instrument naturel [*ôs organon*] mais par convention [*kata sunthêkên*] ». Parler n'est pas un processus naturel, le langage n'est pas une fonction comme l'est la digestion. Que signifie *par convention* ? Aristote s'en est expliqué un peu plus haut (16 a 27), « rien n'est par nature [*phusei*] un nom, mais seulement quand il devient un symbole [*sumbolon*], car même lorsque des sons [*psophoi*] articulés, comme ceux des bêtes, indiquent [*dêlousi*] quelque chose, aucun d'entre eux ne constitue cependant un nom ». Aucun mot n'est selon un contexte physique ou physiologique, comme peut l'être un cri animal, il n'y a nom que quand un *symbole* apparaît, c'est-à-dire quand il y a signification. Mais cela ne veut pas dire qu'un mot est un cri doté de sens. La signification n'est pas un surcroît sémantique qui viendrait doubler un substrat phonique. Le *logos* n'est pas en premier lieu *phonê*, il est d'abord symbole. Il y a là un rapport analogique, le son est à la parole ce que le naturel est au conventionnel. Qu'est-ce alors qu'un symbole ? Etymologiquement, le mot signifie « jeter ensemble une chose avec une autre », il renvoie à l'idée d'articulation, une forme accomplie de proximité, l'accord, l'assortiment, le concernement. Le mot désignait ainsi un bâton ou un anneau coupé en deux, la possession d'un des deux morceaux permettait à deux amis et à leurs enfants éventuellement de toujours se reconnaître. La reconnaissance, l'intelligibilité renvoie à un accord originaire. « Les mots résultent de cet *accord essentiel* des hommes les uns avec les autres, accord en vertu duquel, *dans leur être-en-compagnie, ils sont ouverts à l'étant qui les entoure* »³. Aristote ne se contente pas de se situer dans le problème classique, tel qu'il est posé dans le *Cratyle*, par exemple, sans doute affirme-t-il que le langage est *thesei* et non pas *phusei*, mais cela ne veut pas dire qu'il consiste en l'émission de sons auxquels aurait été attribué ensuite et par convention une signification. La possibilité signifiante du *logos* s'ordonne à un être-avec constitutif qui en est la condition d'effectivité. De cet accord foncier, les conventions sont des dérivées. Le *logos* est donc bien une modalité de l'être-avec, il n'est pas une détermination seconde, mais régit l'humanité de l'homme en pénétrant toutes ses dimensions⁴.

Le monde configuré par l'homme est donc la communauté humaine, là où se partage la parole, là où s'échange du sens. Le monde est un contexte, il est la réécriture seconde d'un écrit toujours-déjà écrit, mais qui lui-même ne peut être pensé que comme la sédimentation seconde d'un travail d'écriture, sans que la question de l'origine puisse jamais être résolue. Car à l'origine du sens, il y a le non-sens, et la question du sens n'a de pertinence, c'est-à-dire de sens, que dans un monde de sens. Autre façon de dire que la question de l'origine de l'humanité n'a pas de sens, et que la définition de l'homme à partir d'une animalité originelle est au mieux un contre sens.

¹ BRAGUE, *op. cit.*, p. 265.

² ARISTOTE, *De l'interprétation*, 17 a, « *esti de logos apas men sêmantikos* ».

³ HEIDEGGER, *CFM*, § 72 a, p. 446.

⁴ « Le privilège de l'homme ne consiste pas en la possession d'une superstructure langagière qui viendrait s'ajouter à une infrastructure animale qui ne différerait pas essentiellement de ce que l'on rencontre chez les autres animaux. Le *logos* pénètre toutes les dimensions de l'humain, même celles en apparence les plus "animales". », BRAGUE, *op. cit.*, p. 262.

Conclusion

L'homme est donc l'étant qui existe, celui dont la modalité d'être est l'exposition. Mais dire que l'existence suppose une exposition, ce n'est pas seulement rappeler son étymologie, c'est dire d'abord que le site authentique, le seul site d'être de l'existence, coïncide avec son champ d'effectuation, le *là* de l'être. L'existence témoigne donc une *inscription* de l'homme dans le monde – il faudrait pouvoir parler, d'*excription*¹. Exister ne signifie pas venir au monde, mais s'écrire et s'inscrire dans le tissu du monde, dans son contexte, dans sa con-figuration.

Extrapoler, opposer et proposer se rejoignent ici dans l'idée de la configuration d'un monde symbolique humain, un monde de sens institué. Le sens apparaît alors comme l'élément humain par excellence, comme on parle d'élément marin. L'homme habite le sens, parce que le monde comme monde c'est le sens du monde, non pas parce que le monde prend soudain sens, ni non plus parce que le sens se fait monde, mais parce qu'exister, configurer un monde ou donner sens disent indistinctement la même structure constitutive de l'homme – sa *géographicité*.

Rappelons donc, pour conclure, comment il faut entendre que l'homme est un *zoon politikon*, il n'est pas un animal doté d'une qualité dont seraient privés les autres animaux, il est celui pour qui vivre signifie *habiter*. La question de l'habiter est bien politique au sens le plus haut. Dire que la terre est un con-texte ne doit pas être entendu au sens où elle serait un espace public, mais à l'inverse au sens où le public est l'espace², au sens où l'exposition publique de l'existence revient à ouvrir une *polis*, pas un pays, pas un territoire, pas non plus un *no man's land*, mais un monde de sens partagé, une terre.

Ajoutons enfin que si la thèse continuitiste risque toujours d'être dénoncée comme une réduction mécaniste anti-humaniste³, la thèse ici défendue de la différence radicale entre l'homme et l'animal risque elle aussi à l'inverse d'être taxée d'anthropocentrisme spiritualiste. Aussi doit-on tenir fermement l'unité de deux thèses, celle de la différence radicale et celle de l'immanence.

Pour citer cet article

Arnaud Sabatier, « Animalité et humanité. Éléments pour une pensée de l'habiter », (2001), *Philosoph'île*, site de philosophie de l'Académie de la Réunion, mis en ligne en juillet 2007.

¹ Jean-Luc NANCY, *op. cit.*, pp. 29, 47...

² Cf. Jean Luc NANCY, *op. cit.*, p. 164.

³ Assimilation que condamne Élisabeth de Fontenay, *op. cit.*, p. 23. Elle ajoute « c'est la philosophie et plus particulièrement la métaphysique humaniste que j'entends mettre à l'épreuve de l'animalité et non la réalité humaine », p. 25.