
NATURE ET HISTORICITÉ

Françoise Dastur*

Avant même de se demander si l'on peut légitimement parler d'une « histoire de la nature », il nous faut commencer par remarquer qu'il y a une histoire du terme « nature » lui-même. Car ce que les Grecs ont nommé *phusis* et que nous traduisons dans nos langues modernes par « nature » ne correspond nullement à ce que nous entendons sous ce terme au moins depuis Kant, qui la définit comme « l'existence des choses en tant qu'elle est déterminée par des lois », définition qui conduira dans le *Système du monde* (1796) de Laplace à la thèse d'un mécanisme et d'un déterminisme intégral ainsi formulé: « Une intelligence qui, pour un instant donné, connaîtrait toutes les forces dont la nature est animée et la situation respective des êtres qui la composent, si d'ailleurs elle était assez vaste pour soumettre ces données à l'analyse, embrasserait dans la même formule les mouvements des plus grands corps de l'univers et ceux du plus léger atome: rien ne serait incertain pour elle, et l'avenir, comme le passé, serait présent à ses yeux ». Le mot *phusis* a certes des sens multiples, qui dépendent à chaque fois du contexte dans lequel il apparaît. Mais son unité sémantique est déterminée par la racine *phu*, qui a donné le verbe *phuô*, faire naître, naître, croître, pousser, qu'on peut rapprocher, comme le fait Heidegger, de *phaos*, lumière et de *phainesthai*, apparaître.¹ La *phusis* est ainsi comprise comme ce principe de croissance et d'éclosion qui caractérise le règne végétal, comme l'indique le fait qu'en grec le mot grec *phuton*, qui signifie rejeton, enfant, a aussi le sens de « plante ». Or *phusis*, qui en grec renvoie au phénomène de croissance et d'épanouissement de la plante, a été traduit en latin par *natura*. Ce mot vient de *nasci*, naître, provenir de, et renvoie au phénomène de la génération. La *phusis* grecque signifie en général deux choses: d'une part un principe de croissance, d'autre part une certaine région de phénomènes. Elle désigne donc à la fois la région des êtres qui ne

* Emeritus, Université de Nice, currently at the Archives-Husserl de Paris

¹ Cf. Heidegger, M. (1958), *Introduction à la métaphysique*. Paris: PUF.

sont pas des productions humaines (relevant de la *poiësis*) et le principe par lequel ces êtres (animaux et plantes) viennent à l'être. Il y a bien, en particulier dans la Grèce des Tragiques, l'idée d'un ordre qui régit à la fois le monde humain et le monde non humain. Mais on ne trouve pas dans la pensée grecque l'idée d'une *légalité* de la nature qui *commanderait* à toutes choses et leur assignerait leur finalité, ce qu'est précisément la *lex natura* latine.² C'est en effet l'idée de loi naturelle normative qui caractérise la pensée latine. Pour les Latins, la nature surplombe toutes les régions et elle les enchaîne les unes aux autres. La *natura* latine est ainsi un principe de continuité qui exprime la finalité de l'ensemble alors que la *phusis* grecque est une force d'ordre et de justice. La *phusis* demeure chez les Grecs une loi *régionale*. Elle n'est pas la *loi des lois*, mais la force majeure, justicière, qui est certes plus forte que les lois humaines, sans cependant être hégémonique par rapport à celles-ci, de sorte qu'elle demeure constamment en conflit avec elles. Il en va tout autrement dans le monde latin: là la nature est englobante et constitue un principe de finalité.

On voit donc que de la Grèce à Rome la « nature » change de sens. Il est en effet difficile d'affirmer qu'il y a un « concept de nature » qui demeurerait identique à travers les différents termes qui le nommeraient. Il y a la *phusis*, puis la *natura*, dont les sens diffèrent, puis la nature au sens que les Modernes ont donné à ce terme depuis la Renaissance. C'est à la fois le poids ontologique que les Grecs reconnaissaient à la *phusis* et l'idée d'une normativité universelle de la nature que l'on trouve chez les Romains qui vont être occultés dans la nouvelle conception de la « nature » galiléenne et cartésienne. C'est peut-être Husserl qui, dans son dernier livre, *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, a le mieux exprimé cette mutation: Galilée, dit-il, est un génie à la fois découvrant et recouvrant: il découvre que la nature parle la « langue mathématique », et qu'elle s'ouvre ainsi comme un champ infini de recherches, mais il la recouvre en même temps en tant que

² Cf. Cicéron, *Lois*, III, I: «Rien n'est aussi conforme au droit et à l'ordre de la nature — par où j'entends la loi et rien d'autre — que ce pouvoir de commandement (*imperium*) sans lequel aucune famille, aucune cité, aucune nation, non plus que le genre humain, la nature et le monde, ne pourrait subsister.»

réalité autonome et champ d'être.³ Mais c'est en réalité Descartes qui formule les principes de la science nouvelle et c'est chez lui que l'entreprise moderne de « dévitalisation » de la nature est la plus patente, car il a détruit l'ancienne physique, qui se fondait sur les données des sens, pour lui substituer une physique des idées claires, une physique mathématique qui présente de l'Univers une image strictement mécanique.

C'est en effet à partir de cette période que vont surgir les grandes oppositions caractéristiques de la pensée moderne entre nature et liberté et nature et histoire. Cette dernière opposition apparaît à partir du moment où l'histoire se voit comprise comme la dimension de la réalisation de l'esprit humain, à partir donc du moment où, avec Herder, l'idée d'une « histoire universelle » de l'humanité⁴ fait son apparition. C'est avec Kant que, de manière décisive, est énoncée l'idée que la raison, apanage de l'être humain, suppose l'histoire, car elle agit par essais et erreurs. Du fait que les dispositions naturelles de l'être humain ne peuvent s'accomplir qu'au niveau de l'espèce et non, comme chez l'animal, à celui de l'individu, l'histoire du progrès humain se déroule nécessairement par étapes et requiert pour son développement un temps interminable, ce qui implique que l'homme doit se penser par rapport à une perfectibilité possiblement infinie.⁵ L'opposition que Kant établit ainsi entre la nature, règne de la nécessité, et l'histoire, règne de liberté, va se voir radicaliser chez Hegel, qui voit dans la nature « le règne de la mort », c'est-à-dire une pure extériorité, un pur nature et non pas une puissance en devenir, une nature naturante, par opposition à l'esprit, seul capable d'avoir une histoire. Sa conception de la nature est donc proche de celle de Descartes. La nature est pour lui en dehors du temps, comme il le dit explicitement dans le dernier chapitre de la *Phénoménologie de l'esprit*.⁶

C'est avec cette grande opposition entre l'homme et la nature que va rompre Bergson au début du XXe siècle avec un livre qui fait date,

³ Husserl, E., *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*. Paris: Gallimard, (§ 7).

⁴ Herder, J.-G. (1784–1791), *Idées pour une philosophie de l'histoire de l'humanité*.

⁵ Kant, E. (1784), *Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique*.

⁶ Hegel, G.W.F. (1807), *Phénoménologie de l'esprit*.

L'évolution créatrice (1907) dans lequel il développe l'idée d'une histoire de la nature. On est ainsi en présence pour la première fois d'une philosophie qui prend acte des théories de l'évolution qui se sont développées au cours du XIXe siècle. Bergson est en effet essentiellement en dialogue dans ce livre avec le darwinisme⁷ et le néo-lamarckisme,⁸ mais sa référence essentielle est Herbert Spencer (1820–1903), empiriste anglais, fondateur du darwinisme social et représentant de la théorie de l'évolution à l'époque où écrit Bergson, la dernière version de *Système de philosophie synthétique* ayant paru en 1898.⁹ L'idée fondamentale de Bergson, c'est que la nature est vie. Il s'oppose ainsi fondamentalement au mécanisme, qui voit dans la nature un assemblage de parties. Mais il critique également le finalisme, car il remarque non seulement que la nature crée souvent des monstres et qu'elle connaît donc le ratage, mais aussi qu'on ne peut dire d'elle qu'elle poursuit une fin, car il n'y a pas d'ouvrier qui dirige l'évolution.¹⁰ C'est l'idée d'évolution qui pour Bergson peut rendre compte du dynamisme de la nature, qui n'a plus rien de substantiel, et c'est à partir de l'idée d'histoire naturelle que Bergson définit le vivant: l'organisme vivant est « une série unique d'actes constituant une véritable histoire ». ¹¹ C'est parce qu'il définit l'organisme et la vie comme un type de temporalité qu'il les met en dehors de toute comparaison avec un système physique. L'organisme n'est jamais identique à son passé, mais il n'en est pas non plus séparé, il dure: « Partout où quelque chose vit, il y a, ouvert quelque part, un registre où le temps s'inscrit ». ¹² Bergson part donc de l'idée que la vie est histoire, et qu'elle se déploie comme une gerbe qui s'ouvre: l'unité est au départ et tend ensuite à sa dissolution. Elle se défait à cause de son instabilité essen-

⁷ Ch. Darwin, *L'Origine des espèces*, 1859.

⁸ Rappelons que le néo-lamarckisme est un mouvement apparaissant vers la fin du XIXe siècle et qui remet au goût du jour la théorie exposée par J.B. de Lamarck dans sa *Philosophie zoologique* (1809) en se basant sur les nouvelles découvertes de la biologie de l'époque. Celles-ci permettent en effet de relancer le débat sur la possibilité que l'environnement puisse avoir un effet sur l'hérédité, ce qui équivalait à une certaine « hérédité des caractères acquis », concept lamarckien.

⁹ Spencer, H. (1864- 1898), *System of Synthetic Philosophy*, in ten volumes.

¹⁰ Bergson, H. (1959), *Oeuvres*. Paris: PUF, p. 685–87.

¹¹ *Ibid.*, p. 525

¹² *Ibid.*, p. 508.

tielle. Il y a donc des lignes d'évolution divergentes à partir d'un élan commun. Mais l'« élan vital » qui pousse la nature à se différencier en multiples espèces a un caractère fini, il s'épuise vite, de sorte que, dans la nature, l'insuccès est la règle, la nature ne parvenant jamais à une œuvre accomplie du fait qu'elle ne se donne pas de fin et qu'elle se perd dans le déploiement aveugle des moyens. Il y a pourtant une exception, un succès unique de la nature: c'est l'homme, qui diffère par nature et non seulement par degrés de l'animal. C'est lui qui constitue la réussite unique de l'élan vital: « homme seul a sauté l'obstacle ». Pourtant on ne peut pas dire que l'homme est la fin de la nature, puisque celle-ci n'a pas de plan prédéterminé. On ne peut pas davantage dire que le reste de la nature a été fait pour l'homme, puisque celui-ci est issu d'une lutte qui l'a opposé aux autres espèces: on ne peut donc accepter l'anthropocentrisme. L'homme est le résultat contingent de l'évolution de la vie, une évolution qui aurait pu être autre. L'humanité n'est pas par conséquent ce que se proposait le mouvement évolutif, elle n'est pas préformée en lui, ni même l'aboutissement de tout ce mouvement, car l'évolution a connu des lignes divergentes, et l'humanité n'est que le terme de l'une d'entre elles. C'est donc en un sens différent de la position habituelle de l'anthropocentrisme que Bergson dit ici que l'humanité est la raison d'être de l'évolution. Il se représente la vie comme une onde immense se propageant à partir d'un centre et aboutissant, du fait du caractère fini de l'élan vital, à des frontières où l'évolution trouve son terme. Mais en un seul point l'obstacle a été forcé et la vie a pu continuer sa marche, « l'impulsion est passée librement ». L'élan vital s'est vu relancé par la liberté humaine, de sorte que « l'homme continue donc indéfiniment le mouvement vital », bien que, souligne Bergson, il ne puisse réaliser tout ce que la vie porte en elle, puisqu'il n'est que le terme dernier d'une ligne parmi d'autres de l'évolution. Bergson a bien l'idée que les lignes différentes de l'évolution qui divergent à partir d'un unique centre ne sont pas absolument différentes, car « tout se compénètre », mais elles ne sont pourtant pas superposables. Cela explique que l'homme n'a conservé que peu de choses des autres lignes évolutives. Il est pourtant difficile d'expliquer que l'homme ait pu « sauter l'obstacle » et porter plus loin l'élan vital qui anime toute la nature. Bergson ne peut ici qu'alléguer un raisonnement en « comme si », analogue à celui que l'on trouve chez

Kant qui refusait lui aussi de parler de finalité de la nature, mais enjoignait pour comprendre celle-ci de la considérer « comme si » elle réalisait un plan. Bergson ici parle d'homme ou de sur-homme, reprenant ainsi la notion nietzschéenne, pour montrer qu'en lui quelque chose dépasse la nature. On ne peut donc comprendre l'apparition de l'humain au sein de la nature qu'en imaginant une volonté interne à celle-ci de se dépasser et de laisser derrière elle ses formes inachevées. C'est pourquoi Bergson nomme « déchets » ce que l'homme en se réalisant laisse derrière lui et qui n'est autre que l'ensemble du monde animal et végétal. C'est à partir de là qu'on accède à une vision plus unitaire de la nature qui nous était jusqu'ici apparue dans les discordances de sa contingence. Toute la nature devient le sol, l'humus, sur lequel se développe l'homme. On peut se demander si on ne rejoint pas ici une vision judéo-chrétienne de l'homme qui, parce qu'il est à l'image de Dieu, commande au reste de la nature. Cette vision est cependant adoucie par l'idée propre à Bergson, et qu'il trouve dans la théorie de l'évolution, des animaux comme compagnons de route de l'homme sur des lignes divergentes. Il n'en reste pas moins qu'il voit surgir avec l'homme, point le plus élevé de l'évolution, un horizon « illimité », ce qui ne veut cependant nullement dire que l'humanité soit parfaite, car elle a perdu la « perfection » de l'instinct qui est l'apanage de l'animal.

Par rapport à Bergson, qui parvient à intégrer l'histoire humaine dans le cadre d'une « histoire naturelle » sans cependant céder à l'illusion naturaliste, et tout en faisant sa place à l'exception humaine au sein de la nature, le geste heideggérien, qui consiste à rejeter d'entrée de jeu la détermination traditionnelle de l'homme comme *animal rationale*, comme vivant doté de raison, d'âme ou d'esprit, apparaît comme une restauration de l'opposition moderne entre nature et histoire. Dans le §10 de *Sein und Zeit*¹³ consacré à la « délimitation de l'analytique du *Dasein* par rapport à l'anthropologie, la psychologie et la biologie », Heidegger conseille en effet d'éviter, pour désigner l'étant que nous sommes

¹³ Heidegger, M. (1927, 1963), *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer.

nous-mêmes, *aussi bien* le terme d'esprit que celui de vie. Un peu plus loin dans le même paragraphe, Heidegger indique clairement ce qui motive l'évitement: l'être de l'homme ne peut être obtenu par la sommation des modes d'être du corps vivant (*Leib*), de l'âme et de l'esprit et c'est justement parce que le terme homme est traditionnellement le nom d'un tel composé qu'il est enjoint lui aussi de l'éviter. Mais ce qu'il s'agit par-dessus tout d'éviter, comme la fin de ce même paragraphe le montre clairement, c'est le terme de "vie" pour désigner l'être du *Dasein*. Heidegger marque ainsi la distance qui sépare l'analytique existentielle de la *Lebensphilosophie*, de cette philosophie de la vie, qui caractérise la tendance de fond de la philosophie allemande depuis le romantisme et constitue un courant de pensée auquel le jeune Heidegger, grand admirateur de la pensée de Dilthey, appartenait encore. Car il s'agit pour Heidegger de penser l'unité de l'humain, contre une tradition qui le divise en animalité et spiritualité. Toujours dans le § 10 de *Être et temps*, Heidegger affirme avec force que l'analyse du *Dasein* ne saurait relever d'une biologie générale qui comprendrait à titre de sous-parties l'anthropologie et la psychologie. Le biologisme ne peut en effet en aucun cas rendre compte de ce qui constitue *l'humanité* de l'homme, et ce qui se voit ainsi décisivement écarté, il faut tout particulièrement le souligner, c'est la possibilité même de considérer l'être humain d'un point de vue racial, ce à quoi a finalement conduit le « darwinisme social ». Il s'agit donc de produire une interprétation plus originelle de l'être de l'homme qui pense celui-ci comme un être « un », et non comme composé d'une « matière » animale et d'une « forme » spirituelle. Mais, à la différence de l'esprit, "la vie est un mode d'être propre" qui n'est pourtant "essentiellement accessible que dans le *Dasein*" sans que néanmoins celui-ci puisse jamais être compris comme étant vie *plus* quelque chose d'autre. On doit donc partir du mode d'être propre au *Dasein*, de l'existentialité elle-même, pour cerner *négativement* l'être du « seulement vivant ». Heidegger l'affirme en effet sans équivoque: "L'ontologie de la vie s'accomplit sur la voie d'une interprétation privative; elle détermine ce qui doit être pour que puisse être quelque chose qui ne serait plus que vie".¹⁴ C'est également ce qu'il répète au § 41 lorsqu'il s'agit pour lui de déterminer

¹⁴ Ibid., p. 50.

le caractère existentiel et donc apriorique du souci par rapport aux pulsions (vouloir, désir, penchant, appétit), lesquelles ne relèvent nullement d'une part d'animalité en l'homme, mais sont nécessairement enracinées quant à leur être dans le souci en tant qu'il constitue l'être entier, "essentiellement infragmentable" du *Dasein*. Celui-ci n'a donc pas *directement* accès aux pulsions proprement « vitales » car, comme le souligne à nouveau Heidegger: « La constitution ontologique fondamentale du vivre est un problème particulier qui ne peut être développé que par voie de privation réductive à partir de l'ontologie du *Dasein* ». ¹⁵

C'est sur ce problème de cette constitution ontologique de la vie que Heidegger revient dans la deuxième partie du cours qu'il consacre en 1929–30 aux *Concepts fondamentaux de la métaphysique*, dans laquelle il aborde la question de l'animalité à partir de l'examen comparatif de trois thèses directrices: « la pierre est sans monde », « l'animal est pauvre en monde », « l'homme est configurateur de monde ». ¹⁶ La pauvreté en monde de l'animal y est en effet explicitement comprise comme « privation de monde », tout le problème consistant alors, pour avoir accès à l'animalité, à « interpréter », en partant du niveau existentiel, ce qui ne se présente jamais en lui comme tel et que Heidegger caractérise comme le simplement-vivant. Par là est donc reconnu que ce qui sépare l'homme de l'animal est une différence de mode d'être et non une simple différence quantitative. On peut certes continuer à objecter que les mots de pauvreté et de privation impliquent par eux-mêmes un jugement de valeur et une hiérarchisation. Mais c'est parce que nous continuons à considérer qu'il y a entre l'homme et l'animal une distinction de degrés de perfection dans la capacité à s'ouvrir au monde. On ne peut pas plus, explique Heidegger, juger l'homme supérieur à l'animal, alors qu'il a par exemple des capacités sensorielles moins développées que certains animaux et qu'il peut tomber dans la déchéance plus bas qu'aucun animal, qu'on ne peut véritablement distinguer au sein du monde animal des animaux supérieurs et inférieurs. Il faut au contraire affirmer que « chaque animal, et chaque espèce animale sont en tant que tels aussi

¹⁵ Ibid., p.194.

¹⁶ Voir à ce propos Dastur, F. (1995), "Pour une zoologie privative", in: *Alter, Revue de Phénoménologie*, n° 3, Paris: Editions Alter, pp. 281–318.

parfaits que les autres ». ¹⁷ Il faut donc comprendre la « pauvreté » en question ici de manière non quantitative, il faut la comprendre comme une *privation*, qui n'est pas une détermination externe, mais qui renvoie au contraire au sentiment interne d'un manque. Une telle définition interne et non externe de la pauvreté n'est donc pas nécessairement le signe d'une infériorité, elle peut au contraire être une richesse, ce dont pourtant nous ne pouvons pas juger directement. C'est ce qui conduit Heidegger à affirmer la thèse selon laquelle « *l'essence de la vie n'est accessible qu'au sens d'une considération déconstructive* », ce qui ne signifie pas, prend-il soin d'ajouter, que « la vie soit par rapport au *Dasein* humain de moindre valeur ou de niveau moins élevé. Au contraire, la vie est plutôt un domaine qui possède une richesse d'ouverture que le monde humain ne connaît peut-être pas ». ¹⁸

Dans le cours de 1929/30, Heidegger se situe toujours dans la perspective qui est la sienne dans *Être et temps*, selon laquelle les ontologies régionales se voient soumises à l'ontologie fondamentale, c'est-à-dire à l'analytique existentielle du *Dasein*. Et ce n'est pas parce que Heidegger lui-même reconnaît que la thèse dont il part, à savoir « l'animal est pauvre en monde », est bien une thèse « métaphysique » ¹⁹ qu'il faut comprendre que par là il ne fait que se réclamer de la tradition philosophique explicite. Au contraire, Heidegger envisage le rapport qu'entretiennent la métaphysique et les sciences positives de manière fort peu classique, non comme un rapport de fondement, mais comme un rapport essentiellement historial ²⁰ et destinal. La recherche positive et la métaphysique ne doivent pas être séparées et on ne doit pas les faire jouer l'une contre l'autre. Leur rapport ne se laisse pas régler de manière

¹⁷ Heidegger, M. (1983), *Die Grundbegriffe der Metaphysik, Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*, Gesamtausgabe Band 29/30. Frankfurt am Main: Klostermann (cours du semestre d'hiver 1929-30) p. 287 (Noté par la suite GA 29/30). Voir la traduction française: Heidegger, M. (1992), *Les concepts fondamentaux de la métaphysique, Monde-finitude-solitude*. Paris: Gallimard, p. 290.

¹⁸ GA 29/30, p. 371-72; trad. p. 372.

¹⁹ GA 29/30, p. 277; trad. p. 281.

²⁰ On reprend ici la traduction de *geschichtlich* par historial et de *Geschichtlichkeit* par historicité, originellement proposée par Henri Corbin dans sa traduction en 1938 d'extraits de *Sein und Zeit* (in: Heidegger, M. (1938), *Qu'est-ce que la métaphysique?* Paris: Gallimard) car elle permet de rendre compte de la distinction faite par Heidegger entre *Geschichte* (l'histoire en tant que processus réel) et *Historie* (la science historique).

rationnelle, sérielle, comme s'il s'agissait seulement des branches scientifique et métaphysique d'une même entreprise, au sens où la métaphysique livrerait les concepts fondamentaux et les sciences les faits, mais il y a une *unité interne de la science et de la métaphysique*. Toute science en effet est historique (*geschichtlich*), parce qu'elle est une possibilité d'existence du *Dasein* humain et non pas simplement un système d'énoncés valides et une technique autonome et c'est la raison pour laquelle il peut et doit y avoir, à cette époque pour Heidegger, une véritable communauté entre la philosophie et la science. La zoologie n'est donc pas seulement une science régionale, pas plus que la philosophie n'est une science de l'essence qui pourrait décrire l'essence de l'animalité sans avoir recours au savoir scientifique. Une lecture attentive du cours de 1929/30 montre, au contraire, que Heidegger entreprend d'illustrer et d'expliquer sa thèse de la pauvreté en monde de l'animal en interrogeant les travaux de la science biologique et zoologique de son époque, donnant ainsi un exemple fort peu commun de *lecture philosophique* de l'état scientifique d'une question. Il rappelle non seulement les travaux, que la méthode purement analytique de Darwin fera oublier, de Karl von Baer (1792–1876) sur la structure de l'organisme, et cite ceux des embryologistes Wilhelm Roux (1850–1924) dont il critique les positions mécanistes, de Hans Driesch (1867–1941) dont il critique les positions vitalistes, et de Hans Spemann (1869–1941), qui occupa la chaire de zoologie de Fribourg de 1919 à 1935, année où il obtint le prix Nobel de Médecine, dont il fait le plus vibrant éloge à cause de sa conception du caractère processuel (*Geschehenscharacter*) de l'organisme, mais aussi ceux de Jakob von Uexküll et de Frederik Buytendjik. Car ce dont il s'agit, ce n'est pas seulement d'une interprétation métaphysique de la vie, mais en même temps du statut même de la science biologique « qui se trouve devant la tâche d'esquisser de manière entièrement nouvelle ce sur quoi elle s'interroge », qui doit « se défendre contre la tyrannie de la physique et de la chimie »,²¹ et ainsi combattre sur les deux fronts opposés du mécanisme et du vitalisme. A propos de ce dernier et de la téléologie qu'il implique, la position de Heidegger est parfaitement claire: il souligne que le vitalisme n'écarte pas le mécanisme mais en est plutôt la sanction et le ren-

²¹ Ibid., p. 278; trad. p. 282.

forcement, puisqu'il présuppose qu'il y a du supra-mécanisme dans le vivant, ce qui n'est possible que sur le fondement même du mécanisme. Car le recours, dans le néo-vitalisme de Driesch, à l'abstraction de cette force mystérieuse qu'est l'entéléchie comme principe d'explication du vivant ne permet pas de prendre en considération la situation de l'organisme dont on méconnaît alors le caractère non autonome, alors qu'il faudrait au contraire intégrer à sa structure fondamentale son rapport à l'environnement. C'est en revanche dans la direction de l'élucidation des rapports que l'animal a avec son milieu et du développement de cette discipline qu'est l'écologie que vont les recherches de von Uexküll, qui s'approchent, sans pourtant y parvenir vraiment, d'une interprétation plus radicale de l'organisme animal. Il ne s'agit pas en effet d'ajouter à l'organisme animal une âme, mais bien plutôt de voir dans l'organisme quelque chose d'autre que le simple corps vivant en tant que présence simplement donnée et donc de le comprendre comme un phénomène « dynamique », c'est-à-dire essentiellement temporel, d'organisation en devenir constant.

C'est ici qu'est atteint, à ce qu'il semble, le point essentiel de l'analyse de Heidegger. Il ne suffit pas en effet, de distinguer l'organisme de l'outil et de la machine, en soulignant que tout outil est une production humaine, pour ainsi mettre en échec la conception mécaniste du vivant. Il ne suffit pas davantage de refuser de considérer l'autoproduction, l'autodirection et l'autorégénération de l'organisme comme relevant d'une inexplicable force interne pour mettre également en question la conception vitaliste du vivant. Le projet de Heidegger, ce n'est pas de comprendre la vie à partir de la nature inanimée (mécanisme) ou à partir de l'homme (vitalisme), mais à partir d'elle-même dans son contenu d'essence, ce qui ne signifie pourtant pas que l'orientation tacite par rapport à l'homme y soit absente, puisque la vie n'est accessible pour nous que par réduction privative à partir de l'expérience de l'existentialité. Pour Heidegger, la tâche critique consiste très précisément ici, en un sens voisin de ce qu'elle est pour Husserl, à montrer que l'attitude dite « naturelle » qu'est la quotidienneté nous barre en réalité l'accès à la nature aussi bien inanimée qu'animée précisément parce qu'elle est caractérisée comme l'ouverture indifférenciée à la simple présence donnée, à la *Vorhandenheit*, alors que le rapport fondamental du *Dasein*

à l'étant n'est pas celui qu'un sujet entretiendrait avec des objets perçus comme autant d'aspects différents de cette même grande chose que serait le monde, mais au contraire un être-transporté (*Versetztsein*), à chaque fois différent dans sa modalité, dans les « espèces » d'étant fondamentalement différentes que sont l'autre homme, l'animal, la nature animée en général et la nature inanimée. L'homme est en effet envisagé ici par Heidegger à partir de cette possibilité fondamentale qui est la sienne de pouvoir non certes se « mettre à la place » de l'étant qu'il n'est pas lui-même, mais de pouvoir du moins « l'accompagner » (*mitgehen*) de manière à faire ainsi l'expérience de ce qu'il est en lui-même. Dans le cas de la nature inanimée, on pourrait dire en effet qu'il s'agit la plupart du temps d'une « transposition » négative, mais dont la négativité n'est pas de notre fait mais de la sienne, en tant que c'est elle qui par essence ne permet pas la transposition.

La nature n'est donc pas partout la même, elle n'est pas une surface plate ou une strate inférieure sur le fondement de laquelle s'édifierait la culture humaine, mais elle est au contraire en tant que nature vivante l'empiètement réciproque des sphères (*Umränge*) spécifiques à chacun des êtres vivants. Mais cela implique par conséquent que les êtres vivants ne sont nullement engagés dans une compétition commune dont l'enjeu serait un étant indifférencié. Cela ne veut pourtant pas dire que le combat soit absent du « monde » de la vie. L'animal n'est pas enfermé en lui-même, mais c'est au contraire en traçant le cercle dont s'entoure chaque être vivant qu'il ouvre la sphère de vie qui est la sienne et qu'il lutte continûment pour son maintien. C'est là l'occasion pour Heidegger de critiquer la théorie de l'évolution, qui se fonde sur une conception trop « naturaliste » de la nature. Elle présuppose en effet que l'étant en tant que tel est « donné », c'est-à-dire accessible par principe à tous les animaux, y compris l'homme, qu'il est identique pour tous et que c'est à eux qu'il incombe par conséquent de s'y adapter. Elle suppose donc une séparation entre l'animal et son environnement spécifique, et elle considère comme une présence donnée identique aussi bien le monde naturel que les animaux. Une telle conception relève de l'attitude scientifique théorique qui fait du *Dasein* un pur spectateur impartial non impliqué dans le jeu naturel, elle relève, comme dirait Merleau-Ponty, de la « pensée de survol » et donc de l'oubli de la finitude constitutive qui

place le *Dasein* non pas au-dessus ou au-delà de l'état mais au *milieu* de celui-ci. Si donc, lorsqu'on dépasse la conception de la nature qui est à la base de la théorie de l'évolution, l'animal apparaît, dans ses multiples formes, comme un être-sous-l'emprise de la pulsion qui est cependant capable d'engager son activité pulsionnelle dans une sphère qu'il s'est lui-même ouverte, cela ne veut pourtant pas dire que l'être-homme impliquerait par contraste une totale libération à l'égard du donné: nous sommes au contraire aussi nous-mêmes en tant que *Dasein* inclus dans la nature vivante au sein de laquelle nous sommes par essence toujours déjà transposés et dont nous demeurons, de manière tout à fait spécifique, prisonniers.

La nécessaire liaison de l'organisme à son environnement ne peut donc pas être pensée à l'aide du concept darwinien d'adaptation qui comprend ce rapport comme un rapport d'extériorité entre un animal et un monde présents-donnés (*vorhanden*), mais en un sens encore plus radical que l'écologie de von Uexküll – qui comprend pourtant bien que l'animal est en relation avec quelque chose qui ne lui est pas donné de la même manière qu'à l'homme –, comme l'entière du cercle de la dés-inhibition (*Entthemmungsring*) à partir duquel seulement l'entière du corps vivant peut devenir compréhensible, sans qu'il soit nécessaire d'avoir recours à la force mystérieuse de l'âme ou de l'entéléchie. L'organisme en effet, pas plus qu'il n'est un complexe d'outils, n'est un faisceau de pulsions, mais une *capacité* (*Fähigsein*), la capacité fondamentale de s'entourer d'un «espace» où la pulsion peut s'exercer, c'est-à-dire une organisation toujours en procès et jamais donnée, jamais «chose faite» dirait Merleau-Ponty. Et c'est cette capacité qui «a des organes» et non pas les organes qui ont telle ou telle capacité: c'est la capacité de voir qui rend d'abord possible la possession d'yeux et la capacité de dévorer qui vient avant les organes de la dévoration et de la digestion, la bouche apparaissant même avant l'intestin, comme le montre l'exemple du protozoaire, admirablement observé et décrit par von Uexküll, dont les organes «instantanés» se forment selon le même ordre par lequel ils se défont.²² Heidegger se réfère en effet ici non pas à n'importe quel exemple, mais, à côté de l'exemple classique des abeilles, longuement analysé et décrit de-

²² Ibid., p. 327; trad. p. 328.

puis l'Antiquité, à celui des animaux dits inférieurs de structure non fixe parce que, explique-t-il, ils sont du point de vue philosophique les plus appropriés pour nous procurer un aperçu de l'essence de l'organe. Il y a là, certes, une thèse ou plutôt une hypothèse sur l'animalité qui suppose qu'il y a une chose, un domaine, un type d'étant homogène, qu'on appelle animalité en général, mais non pas une « essence » intemporelle de celle-ci qui n'est, de multiples et irréductibles façons, que dans son devenir et c'est justement ce « *Wesen* » au sens verbal de l'animalité que donne à voir, mieux que tout autre, l'exemple de l'amibe dépourvue de forme et de structure et pour cette raison bien caractérisée en allemand sous le nom de *Wechseltier*, lequel signifie littéralement « animal variable ».

Les faits observés par la science zoologique ne deviennent en effet compréhensibles que si l'on abandonne cette attitude « naturelle » qu'est l'explicitation quotidienne de l'être de l'étant comme présence donnée (*Vorhandenheit*), laquelle est au fondement de l'attitude scientifique-théorique, pour déployer ce que Heidegger dans le cours de 1929–30 nomme encore « la dimension métaphysique »²³ à partir de laquelle seule peut être aperçue ce que *Sein und Zeit* nommait déjà la *Temporalität* de l'être, son caractère processuel, lequel s'exprime peut-être le plus visiblement dans ce mode d'être déterminé qu'est la vie, puisqu'elle implique naissance, croissance et anéantissement. Il y a donc une sorte d'historicité propre au vivant qui a été aperçue par les biologistes eux-mêmes. Heidegger cite ici, avant une allusion à l'importance des recherches de Spemann qui mettent l'accent sur le caractère « processuel » de l'organisation du vivant, le livre publié en 1906 sous le titre « Les organismes en tant qu'êtres historiques » par Theodor Boveri (1862–1915), l'éminent cytologiste à qui l'on doit la démonstration expérimentale de la théorie chromosomique de l'hérédité.²⁴ Cette manière de parler de l'organisme comme d'un être historique pose le difficile problème de savoir quel statut nous pouvons reconnaître à ce qui dans le règne animal est analogue à l'expérience humaine de l'historialité et de la mortalité.

Qu'en est-il alors de la « thèse » de la pauvreté en monde de l'animal ? Et pourquoi Heidegger a-t-il eu besoin de poser cette thèse *entre* les deux

²³ Ibid., p. 385; trad. p. 385.

²⁴ Ibid., p. 386 sq.; trad. p. 385.

autres thèses qui affirment l'être sans monde de la nature inanimée et l'être formateur de monde de l'homme ? L'avantage que présente le processus comparatif, c'est qu'il évite l'enfermement dans la compréhension proprement humaine du monde. Mais son défaut consiste précisément en la position de « thèses » qui présupposent déjà le sens de ce qui est à expliciter, à savoir la différence de l'animalité et de l'humanité, laquelle n'est jamais vue que dans la perspective humaine. Si cependant, après l'élucidation et le développement de la thèse médiane de la pauvreté en monde de l'animal celle où, reconnaît Heidegger, les extrêmes de l'être sans monde de la pierre et de l'être configurateur de monde de l'homme s'entrelacent,²⁵ Heidegger s'oppose à lui-même une objection, c'est bien là la preuve qu'il ne lui accorde pas une validité absolue et que cette thèse conserve pour lui son caractère problématique. La longue analyse qu'il lui consacre se clôt en effet sur la phrase suivante: "La thèse « l'animal est pauvre en monde » doit donc subsister en tant que problème".²⁶ Car Heidegger reconnaît clairement les limites de l'illustration comparative: « Cette caractérisation de l'animalité par la pauvreté en monde n'est pas originaire (*genuine*), elle n'est pas tirée de l'animalité elle-même et elle ne reste pas dans les limites de l'animalité, au contraire la pauvreté en monde est un caractère défini comparativement à l'homme. Ce n'est que du point de vue de l'homme que l'animal est pauvre en monde, mais l'être animal n'est pas en soi être privé de monde ».²⁷

C'est cet entrelacement entre humanité et animalité qui constitue la question fondamentale de Merleau-Ponty, une question qu'il aborde dès son premier livre, *La structure du comportement* dans lequel il s'oppose aux conceptions régnantes à cette époque du behaviorisme qui veut comprendre le comportement humain sur le modèle du réflexe conditionné de Pavlov, le physiologiste russe auquel fut décerné en 1903 le prix Nobel. Il s'agit donc bien Merleau-Ponty, en cela proche de Bergson,

²⁵ GA 29/30, p. 294; trad. p. 296.

²⁶ Cf. p. 396; trad. p. 396.

²⁷ Ibid., p. 393; trad. p. 393.

de défendre la spécificité de l'homme et sa liberté par rapport au règne naturel. C'est ce qui est en question dans le troisième chapitre intitulé «L'ordre physique, vital, humain» dans lequel il veut montrer que chacun de ces plans ne peut être réduit aux autres et doit être compris dans sa spécificité. Le niveau vital ne peut être réduit au niveau physique qui est susceptible d'une explication mécanique. Car au niveau du vivant, il n'y a pas causalité, mais les stimuli physiques suscitent de la part de l'organisme une réponse globale, ce qui implique qu'ils jouent plutôt le rôle d'occasion que de cause. La réaction de l'organisme vivant aux stimuli est une conduite sensée. C'est la raison pour laquelle Merleau-Ponty parle à ce sujet de « dialectique », c'est-à-dire de rapport réciproque entre le milieu et le comportement vivant qui sont dans une relation de sens et presque déjà de langage, puisque cette relation a la forme de la question-réponse.²⁸ Il y a donc trois plans: le niveau physique du stimulus-réflexe, le niveau vital de la situation-réaction, et le niveau humain situation perçue-travail. Le travail humain inaugure en effet un nouvel ordre, celui des artefacts, des objets d'usage comme des objets culturels, qui interposent entre lui et le monde naturel un milieu propre qui fait émerger de nouveaux comportements. Ces nouveaux comportements sont essentiellement relatifs à ces nouveaux objets et le monde dans lequel vit l'homme en est profondément transformé. Merleau-Ponty remarque à cet égard que la perception du monde est aussi son humanisation.²⁹ On ne peut donc voir dans l'action humaine, comme le faisait encore Bergson, une autre solution que l'action vitale et instinctive à un *même* problème.

Pourtant, ce qui définit essentiellement l'homme n'est pas cette capacité de créer une seconde nature, mais une capacité de dépassement de ce qu'il a lui-même créé, comme l'avait noté de son côté Bergson. On retrouve ici l'illimité bergsonien. C'est ce qui distingue foncièrement le travail humain de l'action vitale. Celle-ci chez les animaux supérieurs peut aller jusqu'à l'utilisation d'outils. Mais l'animal ne parvient pas à l'idée propre d'instrumentalité, comme le montrent les célèbres expériences faites par Wolfgang Köhler sur les singes supérieurs. L'activité

²⁸ Merleau-Ponty, M. (1942), *La structure du comportement*. Paris: Gallimard, p. 175.

²⁹ Ibid., p. 182.

animale se perd donc dans les transformations qu'elle opère. On retrouve ici l'idée bergsonienne d'une distraction de la vie qui se perd dans l'élaboration des moyens qu'elle met en œuvre. Au contraire l'homme a la possibilité de voir une même chose sous deux aspects différents et donc de fabriquer un nouvel instrument à partir d'un autre. C'est là le sens du travail humain: faire apparaître sous l'ensemble des choses actuellement données du virtuel, du possible, qui étendent indéfiniment le temps et l'espace. Merleau-Ponty établit un parallèle entre la capacité de langage, l'acte révolutionnaire et le suicide, lesquels constituent trois exemples de comportements négateurs du milieu donné et de recherche d'un équilibre « au delà de tout milieu », c'est-à-dire au delà de tout emprisonnement dans du donné. Cela implique que pour l'homme il est essentiel de se référer au possible, de « catégorialiser », c'est-à-dire de voir dans l'actuel donné un exemple particulier d'une possibilité générale. Ici ce sont les travaux de Kurt Goldstein, le célèbre biologiste et neurologue apportant ses soins aux blessés de la première guerre mondiale, auteur de *La structure de l'organisme*, livre paru en 1934, qui ont surtout inspiré Merleau-Ponty. Il y a donc une ambiguïté de la dialectique humaine, qui ne consiste pas seulement à créer un monde d'artefacts, et à s'enfermer en lui, mais aussi à les nier et à les dépasser. Cela implique que l'espèce humaine ne continue pas strictement la tendance naturelle qui pousse les vivants à constituer un Umwelt au sein duquel ils peuvent trouver un équilibre de vie. Ce qui caractérise ce drôle d'animal qu'est l'homme, c'est peut-être la « déterritorialisation », le fait d'étendre à l'infini les limites de son monde, en particulier par l'art, note Merleau-Ponty, du fait que l'art introduit du virtuel dans le réel, qu'il trouve l'espace réel pour inclure en lui la dimension du possible et qu'il institue des objets culturels dont le sens même est le dépassement du donné factuel. Au moyen de l'art, on sort donc de l'immédiat et du réel, pour accéder à cette dimension qui est celle de la vérité, c'est-à-dire de ce qui vaut pour tous et non seulement pour l'homme, de ce qui est universel, tourné vers l'un et non pas seulement tourné vers l'espèce. Merleau-Ponty se réfère alors à Max Scheler, dont le dernier livre, publié juste après sa mort, en 1929, portait le titre significatif de « La place de l'homme dans le cosmos ». Scheler oppose l'état d'extase de l'animal, qui est ainsi perdu dans ce qui constitue les structures fondamentales, les centres de force, de son

milieu, et qui ne peut nullement les réfléchir, à la capacité d'objectivation de l'homme, qui peut se donner un vis à vis, se situer frontalement à l'égard de son milieu et ainsi le penser, s'élever au dessus de lui, et en quelque sorte échapper à son conditionnement. Merleau-Ponty en conclut, de manière consonante avec Heidegger, qu'on ne peut donc plus, du fait de la spécificité de l'ordre humain, considérer l'homme comme un « animal raisonnable », au sens où l'homme est toujours plus ou moins que l'animal.³⁰

C'est près de vingt ans après la rédaction de ce premier essai,³¹ que Merleau-Ponty revient sur la question du rapport de l'homme à l'animalité dans ses cours sur le concept de nature de 1957–58 et 1959–1960. Et c'est alors à partir des travaux des mêmes chercheurs évoqués par Heidegger dans son cours de 1929–1930, à savoir von Uexküll, Driesch, et Spemann, auquel il faut ajouter ceux de Adolf Portmann et de Konrad Lorenz, que Merleau-Ponty entreprend de s'interroger à nouveau sur la difficile question de « l'étrange parenté » de l'homme avec les animaux.³² Il s'agit là d'une référence implicite à un des passages-clés de la *Lettre sur l'humanisme* de Heidegger dans lequel celui-ci affirme que « de tout étant qui est, l'être vivant est probablement pour nous le plus difficile à penser, car s'il est d'une certaine manière notre plus proche parent, il est en même temps séparé par un abîme de notre essence ek-sistante ». ³³ Il importe en effet à Merleau-Ponty de souligner que « le rapport homme-animalité n'est pas un rapport hiérarchique, mais un rapport latéral, un dépassement qui n'abolit pas la parenté ». ³⁴ C'est pour éclaircir ce rapport de parenté que Merleau-Ponty est amené dans son cours de 1959–1960 à faire « une si grande place à la théorie de l'évolution ». ³⁵ Toute une partie du cours est en effet consacrée à l'analyse critique de la « renaissance et métamorphose du darwinisme », métamorphose qui se caractérise par une plus grande liberté de description, mais aussi par une

³⁰ Ibid., p. 196.

³¹ Rappelons que *La structure du comportement*, achevé en 1939, n'a, du fait de la guerre, pu paraître qu'en 1942.

³² Merleau-Ponty, M. (1995), *La Nature, Notes, Cours du Collège de France*. Paris: Seuil, p. 339.

³³ Heidegger, M. (1964), *Lettre sur l'humanisme*. Paris: Aubier Montaigne, p. 63.

³⁴ *La Nature, Notes, Cours du Collège de France, op. cit.*, p. 335.

³⁵ Ibid., p. 340.

retombée dans l'ontologie mécaniste du fait que l'on ne donne pas de portée ontologique à ces descriptions,³⁶ ce qui explique que le jugement de Merleau-Ponty sur la « philosophie artificialiste » qu'est le darwinisme soit, comme celui de Heidegger, finalement négatif car « l'ultra-mécanisme et l'ultra-finalisme des darwiniens reposent sur le principe ontologique du tout ou rien: un organisme est absolument ce qu'il est, s'il ne l'était pas, il aurait été exclu de l'être par les conditions données ».³⁷

Il s'était agi dans le cours précédent de comprendre, à partir des travaux de von Uexküll, de Portmann et de Lorenz, comment se constitue l'Umwelt de l'animal : non pas à partir du cadre étroit de l'opposition stimulus-réponse, mais à travers l'articulation perception-comportement, ce qui implique que le réel ambiant ait un sens pour l'animal. C'est à partir de là et de l'idée d'une co-constitution entre l'animal et son milieu que l'on peut mettre en question aussi bien la réduction de leur rapport à un mécanisme d'adaptation de style darwinien que le finalisme: « Il faut comprendre la vie comme l'ouverture d'un champ d'action. L'animal est produit par la production d'un milieu, c'est-à-dire par l'apparition, dans le monde physique, d'un champ radicalement autre que le monde physique avec sa temporalité et sa spatialité spécifiques ».³⁸ C'est ici que la référence aux considérations de Portmann sur le mimétisme animal est éclairante, car elle nous permet de « nous familiariser avec l'idée selon laquelle le comportement ne doit pas se comprendre sous la notion d'utilité ou de téléologie ».³⁹ Merleau-Ponty souligne à cet égard qu'on peut comprendre l'apparence de l'animal comme un langage, car elle montre que le corps animal est en lui-même expressif: « Il faut saisir le mystère de la vie dans la façon dont les animaux se montrent les uns aux autres »,⁴⁰ De même qu'il a donc une « interanimalité » par laquelle l'animal est corporellement ouvert à ses congénères et même aux animaux des autres espèces, il y a entre l'homme et l'animal un rapport d'*Ineinander*, d'implication réciproque, qui est la condition même de la compréhension par l'homme du com-

³⁶ Ibid., p. 319.

³⁷ Ibid., p. 375.

³⁸ Ibid., p. 227.

³⁹ Ibid., p. 246.

⁴⁰ Ibid., p. 245.

portement animal: « Il est apparu que toute zoologie suppose de notre part une *Einführung* méthodique du comportement animal, avec participation de l'animal à notre vie perceptive et participation de notre vie perceptive à l'animalité ». ⁴¹ Il est essentiel en effet de ne pas considérer la différence entre animalité et humanité comme une différence hiérarchique, car comme Merleau-Ponty l'avait déjà affirmé dans *La structure du comportement*, l'homme n'est pas animal plus raison, mais comme un « rapport latéral » « un dépassement qui n'abolit pas la parenté ». ⁴² C'est ce qui explique l'intérêt que montre Merleau-Ponty pour Teilhard de Chardin, théologien, paléontologue et philosophe français, qui fut l'un des premiers à fournir une synthèse de l'histoire de l'univers dans une optique à la fois évolutionniste et spiritualiste dans *Le Phénomène humain*, un essai qui fit grand bruit à l'époque de sa parution en 1955. Car si Merleau-Ponty critique son idéalisme, il considère par contre avec sympathie l'idée selon laquelle, d'après lui, « l'homme est entré sans bruit », à savoir sans rupture dans l'évolution, car cela implique qu'il y a « métamorphose » et non « commencement à zéro ». ⁴³

On comprend alors que pour Merleau-Ponty, mais de manière différente de Heidegger, s'il est nécessaire de reconnaître à l'animal une historicité spécifique, dans la mesure où on trouve déjà, au niveau de l'animal, expression, langage et symbolisme, il ne peut être question d'inclure purement et simplement l'homme dans une « histoire naturelle ». Il est en effet important, et c'est là la racine même de l'opposition de Merleau-Ponty au darwinisme et au néo-darwinisme, de « distinguer absolument évolution et filiation ». ⁴⁴ Une telle conception de l'histoire comprise comme rapport d'ascendance et de descendance provient en effet de la pensée de survol que Merleau-Ponty n'a cessé tout au long de son œuvre de dénoncer au profit d'un rapport d'implication et d'entrelacement entre l'homme et la nature, laquelle ne peut jamais devenir pour lui un pur objet. Il y a certes ici une difficulté majeure, qui provient du fait, comme Heidegger l'avait déjà souligné, que l'animalité ne peut être comprise en elle-même, et que si nous parvenons à déceler

⁴¹ Ibid., p. 375.

⁴² Ibid., p. 335.

⁴³ Ibid., p. 334 et 340.

⁴⁴ Ibid., p. 325.

en elle quelque chose qui s'apparente à notre propre manière d'exister, cela provient, comme Merleau-Ponty le souligne à son tour, du fait que l'animalité ne peut être pensée qu'à partir de l'homme lui-même. Il n'en demeure pas moins que ce qui reste à penser, c'est ce rapport d'implication entre l'homme et l'animal, qui seul permet de donner à l'homme ce « passé natal », de le « restituer dans un tissu d'être pré-objectif »⁴⁵ auquel il appartient de manière fondamentale de par sa corporéité. C'est la raison pour laquelle, conclut Merleau-Ponty: « il ne faut pas dériver l'homme de la vie comme en soi ni concevoir l'évolution comme sans dedans et comme théorie de la descendance. Il faut dire: l'animalité et l'homme ne sont donnés qu'ensemble, à l'intérieur d'un tout de l'Être qui aurait déjà été lisible dans le premier animal s'il y avait eu quelqu'un pour le lire ». ⁴⁶

⁴⁵ *Ibdi.*, p. 340.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 338.