

LA VIE ET LA CORPORALITÉ DANS *ÊTRE ET TEMPS*
DE MARTIN HEIDEGGER
I^{ÈRE} PARTIE : LE PROBLÈME DE LA VIE.
ONTOLOGIE FONDAMENTALE ET BIOLOGIE

Cristian CIOCAN
(Université de Bucarest)

Introduction

L'absence du problème de la corporalité dans le projet de l'ontologie fondamentale déployé dans *Sein und Zeit* a été remarquée par plusieurs commentateurs¹. On affirme que l'omission thématique du phénomène du corps vivant dans l'analytique du *Dasein* relève d'une insuffisance symptomatique de l'entreprise philosophique heideggérienne, qui renvoie à plusieurs problèmes situés en directe dépendance, ainsi que l'absence de la problématique de l'animalité², la carence d'une interrogation sur la vie du *Dasein*³ et sur la différence sexuelle⁴, l'indifférence à l'égard du phénomène de la naissance⁵, l'absence d'un rapport charnel avec l'autrui qui pouvait ouvrir l'horizon d'une interrogation

¹ Didier FRANCK, *Heidegger et le problème de l'espace*, Minuit, 1986; Didier FRANCK, *Chair et corps*, Minuit, 1981; Jean GREISCH, « Le phénomène de la chair : un "ratage" de *Sein und Zeit* », dans G. FLORIVAL (Ed.), *Dimensions de L'Exister*. Etudes d'anthropologie philosophique V, Louvain, Peeters, 1994, pp. 154-177. Caroline GROS-AZORIN, « Le phénomène du corps (*Leib*). Une entente participative », *Les Etudes Philosophiques*, 4/1998, pp. 465-477; Jocelyn BENOIST, « Chair et corps dans les séminaires de Zollikon : la différence et le reste », dans *Figures de la subjectivité. Approches phénoménologiques et psychiatriques*, Jean-François COURTINE (ed.), CNRS, 1992, pp. 179-191.

² Michael HAAR, *Le chant de la terre*, L'Herne, 1985; Michael HAAR, *Heidegger et l'essence de l'homme*, Jérôme Millon, 1990.

³ David Farrell KRELL, *Daimon life. Heidegger and life-philosophy*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, 1992.

⁴ Jacques DERRIDA, « Geschlecht. Différence sexuelle, différence ontologique », dans *Cahier de l'Herne: Martin Heidegger*, dir. par Michael Haar, 1983, pp. 571-595.

⁵ Michel HENRY, « Phénoménologie de la naissance », *Alter* no. 1/1994, pp. 295-312. Sur le thème phénoménologique de la naissance, cf. aussi *Alter* no. 1/1993, *Naitre et mourir*.

éthique⁶. Le manque d'une investigation sur le corps vivant ou sur la chair humaine dans l'analytique existentielle obstrue la possibilité d'interroger la signification phénoménologique et de fonder ontologiquement des phénomènes comme la douleur, la souffrance, la fatigue, la faim, la génération. Quelques exégètes ont conclu que le projet heideggerien tout entier s'expose par cette absence à une grave faille qui le conduit à l'aporie. L'échec de *l'Etre et temps* est lié partiellement, affirme-t-on, à l'échec de la tentative de résoudre phénoménologiquement la question de la corporalité, qui conduit, et c'est plus gravement, à l'échec d'une interrogation authentique sur l'existence de l'autrui. Le *Dasein* désincarné et asexué, le *Dasein* abstrait ignorant qu'il a quelque chose de corporel, conduit en quelque façon au *Dasein* ontologiquement solipsiste.

L'absence du problème de la corporalité comporte un caractère plus problématique par rapport (ou bien par contraste) aux incisives analyses phénoménologiques husserliennes concernant la fonction transcendantale du corps vivant (*Leib*) pour la constitution de la présence de l'autre homme et du monde objective⁷. La phénoménologie contemporaine post-husserlienne et post-heideggerienne met, pour sa part, un accent significatif sur la dimension corporelle de l'homme⁸. La phénoménologie de la corporalité (du corps vivant ou de la chair) développée après les investigations de Husserl et de Merleau-Ponty⁹ constitue depuis quelques décennies un domaine privilégié de l'exercice et de l'investigation phénoménologique. Le corps s'instaure en tant que problème philosophique et phénoménologique au centre de la recherche contemporaine et exige radicalement de réévaluer la décision heideggerienne d'évacuer, par un simple acte terminologique, la problématique, toujours très difficile, du rapport du corps et de l'âme dans la constitution mondaine de l'homme¹⁰. Le corps lui-même s'impose comme un problème capital et exige plusieurs efforts compréhensifs que les simples délimitations conceptuelles heideggeriennes.

Donc, les raisons pour lesquelles Heidegger a évité de thématiser la corporalité de l'étant qu'il nomme *Dasein* (et la possibilité de circonscrire les fonctions ontologiques de la corporalité) deviennent en-

⁶ C'est autour de la réplique lévinasienne vis-à-vis de l'ontologie fondamentale heideggerienne que le manque du questionnement éthique dans l'œuvre de Heidegger s'est posé d'une manière croissante.

⁷ Natalie DEPRAZ, *Transcendance et incarnation*, Vrin, 1995.

⁸ Richard R. ASKAY, « Heidegger, the Body, and the French Philosophers », *Continental Philosophy Review*. 1999, 32(1), pp. 29-35.

⁹ John PROTEVI, « The "Sense" of "Sight": Heidegger and Merleau-Ponty on the Meaning of Bodily and Existential Sight », *Research in Phenomenology*. 1998, 28, pp. 211-223.

¹⁰ Marc RICHIR, *Le corps. Essai sur l'intériorité*, Hatier, Paris, 1993.

core plus significatives. Le débat avec la position phénoménologique heideggérienne – qui a généré ou à rendu possible que l’interrogation sur la corporalité soit éludée – devient donc plus accru. Le corps propre du *Dasein* constitue-t-il une dimension ontique de sa facticité sans aucune éloquence ontologique (et c’est pour cela que Heidegger l’a écarté de la constitution de l’être du *Dasein*) ou, au contraire, la dimension phénoménologique du *Leib* contient une difficulté plus grave, irrésolue dans le cadre de l’analytique existentielle, et avoué seulement dans quelques déclarations tardives ?

Notre intention est de poursuivre analytiquement les approches textuelles où Heidegger touche dans *Sein und Zeit*, même en passant, le problème de la corporalité. Par cette analyse, le but de notre recherche consiste à mettre en lumière les motifs qui déterminent Heidegger à ne pas traiter explicitement ce problème. De plus, par une investigation exhaustive des occurrences consacrées au corps et à la corporalité, nous pouvons comprendre mieux les limites dans lesquels le problème du corps se pose, s’il se pose, dans le cadre de l’ontologie fondamentale.

Bien sûr, ces occurrences textuelles ne sont pas assez abondantes dans *Sein un Zeit* pour en conclure que le corps constitue un thème central dans le cadre de l’ontologie fondamentale. Les traits plutôt mineurs de ce problème menacent ainsi d’annihiler notre sujet *comme sujet*, parce que dépourvu de toute signifiante. Mais, ce que nous voulons c’est seulement de ne pas nous contenter avec un simple et, dans certaines limites, inutile *constat* de l’absence du problème de la corporalité dans le développement de l’analytique existentielle. En dépit de sa présence textuelle anémique, qui peut être considérée plutôt comme une absence comme telle, nous désirons circonscrire, en invoquant les thèmes connexes et en ordonnant systématiquement les exigences phénoménologiques de Heidegger, la signification de cette « absence » ou de cette présence assez pâle. Les interrogations directrices peuvent être ainsi formulées : *Pourquoi* le corps manque-t-il dans *Sein und Zeit* ? *Quels* sont les traits de cette absence ? *Où* intervient-elle, *où* devient visible cette absence comme telle ? *Comment* cette absence configure-t-elle l’analytique du *Dasein* ? *À partir de quoi* Heidegger décide d’interpréter l’être du *Dasein* sans consacrer à sa dimension corporelle plus que quelques considérations évasives et collatérales ? *Quelles* sont les exigences qui dirigent l’optique heideggérienne et qui la forcent à ne pas tenir compte du phénomène du corps comme tel ? C’est par ces interrogations que notre lecture sera plutôt « en filigrane », en indiquant une tentative de diagnose.

L’absence du problème de la corporalité est liée, ainsi que l’on a souvent constaté, aux autres problématiques qui manquent dans l’analy-

tique du *Dasein*, par exemple le problème de la vie aussi bien humaine qu'animale. C'est pourquoi l'approche de la problématique du corps vivant doit être précédée par une investigation sur la portée de la vie dans *Sein und Zeit*. L'absence du problème du corps correspond donc à la tentative heideggerienne de détruire l'appartenance traditionnelle de l'homme à l'horizon de la vie, à la destruction du concept de ζῶον λόγον ἔχον et de l'animalité, au débat concernant l'anthropologie traditionnelle et de la biologie, à l'intention de ruiner la vision métaphysique de l'être de l'homme en tant que composé de corps, âme et esprit. Le trait distinctif de la critique heideggerienne de la conception traditionnelle du corps est liée à la réification du *Leib*, à la compréhension du corps vivant en tant que *Vorhandenheit*. Le corps paraît entrer seulement de cette manière radicalement négative dans l'optique heideggerienne. Mais, même dans les traits de l'ontologie fondamentale heideggerienne, l'absence de la corporalité peut être positivement poursuivie à partir de la constitution spatiale du *Dasein* et dans la ligne de la *Stimmung*, comme structure existentielle de son être. Si le *Leib* du *Dasein* n'est vraiment qu'une concrétion ontique de la facticité, sans avoir aucune fonction ontologique dans l'analytique existentielle, il faut au moins nous interroger sur la fondation ontologique de cette concrétion ontique, à partir des structures existentielles de l'être-là. On doit questionner donc comment les *existentialia* du *Dasein* s'attestent dans le niveau ontico-existential au sujet de la corporalité. Le passage de l'ontologique à l'ontique, cette hypostase d'une déduction transcendante, est encore une fois mis à l'épreuve et vérifié par le thème du corps vivant propre du *Dasein*.

Le but de notre recherche est motivé, de plus, par les esquisses tardives de Heidegger, assez passagères, de repenser l'horizon compréhensif où le problème de la corporalité humaine pourrait être accroché de nouveau. Immédiatement après *Sein un Zeit*, dans le cours tenu à Fribourg en 1929/1930, Heidegger attaque frontalement le problème de l'animalité, thème « restant » de l'ontologie du *Dasein*, où la tripartition des étants en *Vorhandenheit*, *Zuhandenheit*, et *Dasein* néglige ou fait abstraction de la constitution spécifique de la vie et de l'animalité. Mais avec cela, le problème de la vie du *Dasein* ou de la corporalité vivante qui lui est « propre » ne se pose pas encore.

Dans les années '40, surtout dans les cours sur Nietzsche, la vie de l'homme et la corporalité entre dans le champ interrogatif de Heidegger d'une nouvelle manière, qui dépend de la nouvelle instauration de l'interrogation historique dans la pensée de Heidegger dans les années '30. C'est dans le cours sur Nietzsche publié sous titre de *Der Wille zur Macht als Kunst* que Heidegger invoque d'une manière assez inattendue le sens essentiel de la corporalité de l'homme, qui ne doit pas être réduit à la manière d'être de la simple présence (*Vorhandenheit*).

Nous n'« avons » pas un corps de façon par exemple dont nous portons un canif dans notre poche ; le corps (*Leib*) n'est pas non plus un corps (*Körper*) qui ne ferait que nous accompagner et dont nous constaterions dans le même temps, expressément ou non, la réalité donnée (*vorhanden*). Nous n'« avons » pas un corps, en revanche nous « sommes » corporels (*Wir »haben« nicht einen Leib, sondern wir »sind« leiblich*)¹¹.

L'*être* de l'homme comporte donc une dimension corporelle qui constitue, d'une certaine manière, son essence. Heidegger est soucieux de souligner que la corporalité de l'homme, précisément parce qu'elle doit être pensée de façon essentielle, ne saurait pas être confondue avec ce que l'anthropologie traditionnelle nommait « corps », comme partie de l'ensemble corps-âme-esprit. C'est pourquoi, pour déterminer le corps en tant que manière d'être et non pas comme une réalité donnée (*vorhanden*), Heidegger verbalise la signification classiquement substantialiste du corps, en forgeant le terme technique de *leiben* (corporer). *Leiblich sein* indique ce « corporer », cet être-corps ou exister comme corps, qui le sépare de toute interprétation biologiste. La liaison essentielle entre la vie (*Leben*) et le corps (*Leib*) comporte donc une double rupture, aussi bien à l'égard de l'anthropologie métaphysique, que de la vision biologique qu'elle a historiquement générée.

Nous ne sommes pas d'abord vivants, ni n'avons en outre un appareil nommé corps, mais nous vivons du fait que nous « corporons » (*wir leben, indem wir leiben*). Ce « corporer » (*Leiben*) est quelque chose d'essentiellement autre (*ist etwas wesentlich anderes*) que le simple fait d'être pourvu d'un organisme (*Behaftetsein mit einem Organismus*)¹².

Deux perspectives ou deux modèles explicatifs qui dirigent l'interprétation de la corporalité humaine sont visées d'une manière critique par Heidegger. Le premier est le modèle classique de l'anthropologie, qui considère le corps comme *Vorhandenheit*, qui conduit à son objectivation et à son intégration dans la totalité de l'homme déterminée comme *compositum* de corps-âme-esprit; le second est celui qui guide l'interprétation scientifique de la biologie, centrée sur l'idée de l'*Organismus*, comme une machine parfaitement raffinée, composée d'une multiplicité d'organes. À ces modèles explicatifs, Heidegger oppose, d'une part, les prémisses d'une exploitation phénoménologique de la corporalité, à partir de l'énigmatique acte déterminé comme *leiben* (corporer) et, d'autre part, l'investigation phénoménologique sur l'animalité, centrée

¹¹ Martin HEIDEGGER, *Nietzsche I*, GA 61, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1996, trad. par Pierre Klossowski, Gallimard, Paris, 1971, p. 95.

¹² Martin HEIDEGGER, *Nietzsche I*, p. 96.

sur la structure essentielle de la *Benommenheit*. Bien qu'une phénoménologie du corps vivant ou de la chair (*Leib*) ne soit pas déployée par Heidegger, ses considérations sont directement dirigées contre la perspective entraînée par l'extension du pouvoir explicatif de la biologie en ce qui concerne l'essence de l'homme. L'assimilation entre le corps humain et l'organisme animale, guidée par une conception biologiste de la vie, est dénoncée en termes similaires quelques années plus tard dans la *Lettre sur l'humanisme*. La différence indiquée entre le *Leib* et l'organisme animal n'est pas une différence accidentelle, mais une différence d'essence.

Le corps (*Leib*) de l'homme est quelque chose d'essentiellement autre (*wesentlich anderes*) qu'un organisme animal. L'erreur du biologisme n'est pas surmontée du fait qu'on adjoint l'âme à la réalité corporelle (*Leiblichen*) de l'homme, et à cette âme l'esprit¹³.

Cette différence essentielle constitue la pierre angulaire du débat de Heidegger avec l'anthropologie biologiste moderne. Ce débat comporte une difficulté radicale qui provient aussi bien de l'embarras d'élucider le problème de la corporalité humaine, que de l'obscurité de la constitution de l'être de l'animal, c'est-à-dire de l'essence de l'animalité. La différence abyssale qui sépare l'essence ek-sistante de l'homme et l'essence de l'animal est le lieu à partir duquel il faut réévaluer les thèses métaphysiques de l'animalité de l'homme et d'où on peut décider l'essence de la corporalité vivante de l'homme.

De tout étant qui est, l'être vivant (*Lebe-Wesen*) est probablement pour nous le plus difficile à penser (*schwersten zu denken*), car s'il est, d'une certaine manière, notre plus proche parent, il est en même temps séparé par un abîme (*Abgrund*) de notre essence ek-sistante¹⁴.

Cette difficulté foncière de penser l'animalité, le corps humain et leur rapport – « la parenté corporelle avec l'animal, de nature insondable, à peine imaginable (*auszudenkende abgründige leibliche Verwandtschaft*)¹⁵ » – constitue peut-être une explication significative pour leur absence dans *Sein und Zeit*. Est-ce que le rapport, bien impensable qu'il soit, entre l'essence ek-sistante de l'homme et sa *Leiblichkeit* est – lui aussi – abyssal, toute comme l'abîme qui sépare, en dépit de leur inimaginable parenté corporelle, l'homme et l'animal ? Est-ce que

¹³ Martin HEIDEGGER, *Lettre sur l'humanisme*, Aubier, Montaigne, 1964 (édition bilingue), p. 59.

¹⁴ Martin HEIDEGGER, *Lettre sur l'humanisme*, p. 63.

¹⁵ Ibidem.

le corps vivant institue dans l'homme lui-même une différence d'*Abgrund* ?

Au sujet de la difficulté de penser l'essence de la corporalité humaine, c'est dans les *Zollikoner Seminare*¹⁶ où l'on peut trouver encore une fois un témoignage. Dans une discussion avec Medard Boss de 3 mars 1972, Heidegger donne raison à J.P. Sartre qui lui reproche que le problème du corps est traité dans *Sein und Zeit* d'une manière insignifiante et insatisfaisante.

BOSS: (...) Andere nahmen den Vorwurf von Jean Paul Sartre auf, der sich darüber wunderte, daß Sie im ganzen »Sein und Zeit« nur sechs Zeilen über den Leib geschrieben hätten.

HEIDEGGER: Sartres Vorwurf kann ich nur mit der Feststellung begegnen, daß das Leibliche das Schwierigste ist und ich damals eben noch nicht mehr zu sagen wußte¹⁷.

L'analyse du développement de la problématique de la corporalité et de la vie dans l'œuvre heideggérienne d'après *Sein und Zeit*, pour laquelle ces indications ne sont que des succinets repères disparates, devrait être poursuivie systématiquement. Nous nous réservons cette investigation pour un travail ultérieur. Pour le moment, notre but est d'évaluer la situation de la présence ou de l'absence du problème du corps et de la vie dans l'*opus* de 1927. C'est seulement sur le fond de la position obtenue dans la décennie phénoménologique de Heidegger qu'on peut juger et estimer la trajectoire heideggérienne postérieure et sa cohésion possible avec la première partie de son chemin philosophique.

Commençant avec le problème de la vie et avec son lieu dans *Sein und Zeit*, nous prenons comme fil directeur le rapport entre l'ontologie fondamentale et la biologie comme science de la vie. Bien sûr, le sens de la vie utilisé et approfondi par la biologie est un sens spécifique et étroit. Il n'épuise pas les diverses significations – historiquement différenciables – de ce concept. Le concept de la vie

¹⁶ Martin HEIDEGGER, *Zollikoner Seminare, Protokolle-Gespräche-Briefe*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1987. Cf. aussi, sur ce séminaire, cf. Eliane ESCOUBAS, « "La fatale différence". Ontologie fondamentale et archéologie de la psyche : Heidegger et Freud », dans *Figures de la subjectivité*, op. cit., pp. 147-164 ; Françoise DASTUR, « Phénoménologie et thérapie : La question de l'autre dans les *Zollikoner Seminare* », dans *Figures de la subjectivité*, op. cit., pp. 165-177 ; Caroline GROS-AZORIN, « Le phénomène du corps... », art. cit., Jocelyn BENOIST, « Chair et corps dans les séminaires de Zollikon », art. cit.

¹⁷ Martin HEIDEGGER, *Zollikoner Seminare*, p. 292. Cf. J. BENOIST, « Chair et corps dans les séminaires de Zollikon », art. cit., p. 179.

comporte historiquement une multiple stratification de sens, étant un *Grundwort* pour l'anthropologie traditionnelle greco-chrétienne, une *Grundlage* pour la démarche de la biologie moderne, un concept fondamental de la philosophie de la vie contemporaine pour Heidegger. Dans cette stratification, c'est la destruction phénoménologique qui, pour Heidegger, permet l'accès à la dimension plus originaire de la structure du *Dasein*. Donc l'ontologie fondamentale doit se maintenir constamment dans un débat avec la discussion traditionnelle et moderne autour de la vie humaine pour acquérir son propre horizon de compréhension. Ainsi, dans *Sein und Zeit* sont engagés plusieurs sens de la vie, pas toujours très distincts, et le débat de Heidegger avec ce concept traditionnel se porte sur de multiples étages. Pour raisons de clarté, nous limitons notre présente investigation, notamment au sens de la vie déterminé par la recherche scientifique de la biologie, en esquisant l'enjeu de ce débat et ses caractéristiques principales. Nous choisissons d'élucider particulièrement le sens biologique de la vie, précisément parce que c'est par la clarification du rapport méthodologique entre l'ontologie fondamentale et la biologie que nous avons accès à une perspective plus vaste, avec plusieurs occurrences textuelles, sur la manière dont Heidegger comprend de situer l'interprétation ontologique de la structure existentielle du *Dasein* par rapport à l'explicitation de la vie.

LE PROBLÈME DE LA VIE ONTOLOGIE FONDAMENTALE ET BIOLOGIE

Il n'est possible de comprendre et de saisir la biologie comme « science de la vie » que pour autant qu'elle est fondée – sans y être fondée exclusivement – dans l'ontologie du *Dasein*. La vie est un mode d'être spécifique, mais il n'est essentiellement accessible que dans le *Dasein*. 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 » (*Nur-noch-leben*). La vie n'est pas un pur être-sous-la-main, ni, encore, un *Dasein*. Et le *Dasein*, inversement, ne peut en aucun cas être déterminé en affirmant qu'il est vie (ontologiquement indéterminée), plus que quelque chose d'autre¹⁸.

Nous nous proposons, dans cette première partie de notre travail, de clarifier – à partir du texte heideggérien cité – les articulations implicites et la problématique que celui-ci ouvre dans le contexte de l'ontologie fondamentale développée dans *Sein und Zeit*. Le rapport

¹⁸ Martin HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, ³1931, [Martin HEIDEGGER, *Être et temps*, trad. Emmanuel Martineau, Authentic, 1985], § 10, pp. 49-50 [tr.fr. p. 59].

entre l'analytique du *Dasein* et le travail spécifique de la biologie ouvre non seulement sur la thématique méthodologique de la relation active, dynamique, de l'ontologie et des sciences positives – parmi lesquelles « la science de la vie ». Cette précédence ou prééminence, revendiquée par Heidegger, de l'analytique existentielle sur la biologie, nous permet d'entrevoir aussi la signification de l'absence d'une analyse explicite de la vie, du corps humain, de l'animalité dans *Sein und Zeit*. Notre tâche n'est pas de décider ou de trancher si « le totalitarisme » ou « l'autoritarisme » méthodologique qui place l'interrogation sur l'être (et donc l'ontologie du *Dasein*) comme fondement absolu pour un questionnement positif scientifique est suffisamment légitimé ou non¹⁹. Nous pouvons poursuivre et expliciter, dans une analyse purement « immanente » des textes heideggériens, les noyaux théorétiques inclus dans ce cadre problématique et, par cette explicitation, nous arrivons à mieux voir les articulations ouvertes dans l'optique phénoménologique de *Sein und Zeit* et qui déterminent en quelque sorte cette optique même.

Nous commençons par interroger le sens de la délimitation heideggérienne entre l'ontologie et la biologie, donc entre l'ontologie et les sciences en général, en esquissant les déterminations essentielles qui la configurent. Cette délimitation détermine l'optique ontologique également pour ce qui est du concept et du problème de la vie « humaine ». Dans *Sein und Zeit*, c'est à partir de cette séparation radicale que la terminologie heideggérienne évite d'utiliser le concept de la vie pour déterminer le *Dasein*. Finalement, on voit que c'est autour du problème de la mort que le débat avec la biologie se fixe.

I. *Abgrenzung* et *Umgrenzung*

Pourquoi est-ce donc nécessaire de délimiter l'analytique du *Dasein* par rapport à l'investigation qui appartient aux autres « disciplines scientifiques »? Et comment cette délimitation est-elle argumentée par Heidegger? Quelle est la légitimité en vertu de laquelle il y a

¹⁹ C'est Jacques DERRIDA (*Apories*, Galilée, 1996, pp.50-140, *passim*, et *De l'esprit. Heidegger et la question*, Galilée, 1987) qui a posé dans une perspective déconstructiviste la question d'un mécanisme hiérarchisant et subordonnant dans la pensée heideggérienne : « Ce rapport de dépendance, Heidegger le décrit en recourant à l'idée classique d'un ordre, ordre de préséance, de précédence et de présupposition (*vorliegen, voraussetzen*), ordre aussi de fondation : il y a l'assise *fondatrice* du fondement et la structure *fondée* qui la présuppose (...) Cette logique de la présupposition consiste à s'inquiéter de ce qui rend possible d'avance et déjà tout énoncé, toute détermination, tout thème, tout projet, tout objet. Cette logique de la présupposition est aussi, dans ce contexte, une logique ou une requête du fondement... » (*Apories*, pp. 84-86).

une sorte de hiérarchie des discours qui visent « la même chose », « l'homme et sa propre modalité d'être »? Quelle est la thèse qui, par cette distinction même, doit être démontrée ? Enfin, quelle est la place ou le lieu où « s'installe » l'ontologie fondamentale et sa démarche radicalisée?

La délimitation (*Abgrenzung*) qui détermine le rapport entre l'ontologie et les sciences, apparaît stratégiquement dans les titres des paragraphes 10 et 49 (*Délimitation de l'analytique du Dasein par rapport à l'anthropologie, la psychologie et la biologie* et *Délimitation de l'analyse existentielle de la mort par rapport à d'autres interprétations possibles du phénomène*) qui ont chacun une fonction méthodologique très précise dans *Sein und Zeit*²⁰. Premièrement, nous voulons circonscrire largement la signification de cette prétention de prééminence radicale, d'antériorité et d'originarité du discours existential-ontologique sur tout autre discours scientifique, et ensuite nous voulons tenter une approche plus concrète au sujet du phénomène de la vie, en tant que visé par la biologie, et de son (manque de) fonction dans *Sein und Zeit*.

La constitution interne de la science, sa manière d'interrogation et ses méthodes d'analyse, constituent un thème qui apparaît très souvent dans les écrits heideggériens de jeunesse ou de maturité, le débat sur le travail de la science étant conçu à la lumière d'une problématique ontologique. Les indications de Heidegger sur l'optique ontologique où interviennent les sciences sont très concises et très condensées:

Être est toujours l'être d'un étant. Le tout de l'étant peut, en ces diverses régions, devenir le champ d'une libération (*Freilegung*) et d'une délimitation (*Umgrenzung*) des domaines réels déterminés. Ces domaines, quant à eux, l'histoire, la nature, l'espace, la vie, le *Dasein*, le langage, etc., peuvent être thématiques comme objets par autant de recherches scientifiques correspondantes. La recherche scientifique accomplit de manière naïve et grossière le dégagement et la première fixation des domaines de choses. L'élaboration (*Ausarbeitung*) du domaine en ses structures fondamentales est en quelque mesure déjà accomplie par l'expérience et l'explicitation

²⁰ Cf. Jean GREISCH, *Ontologie et temporalité*, Paris, P.U.F., 1994, pp. 116-119. « D'allure plus épistémologique, le §10 renoue avec le problème du rapport entre les ontologies régionales et l'ontologie fondamentale, traité au §3. Trois disciplines retiennent l'attention de Heidegger: l'*anthropologie*, la *psychologie* et la *biologie*. Les raisons de ce choix ne sont pas indiquées. Mais sans doute la liste n'est-elle pas limitative. Ce qui est dit de ces trois disciplines vaut, *mutatis mutandis*, également pour la linguistique, la sociologie, l'histoire, l'ethnologie, etc. » (p. 116).

préscientifiques (*vorwissenschaftliche Erfahrung und Auslegung*) de la région d'être où le domaine de choses est lui-même délimité (*begrenzt*)²¹.

Le jeu des limites (*Grenzen*) est ici très contrôlé, la délimitation (*Abgrenzung*) et la délimitation (*Umgrenzung*) ne se confondent pas, le préfixe *vor-* dans *Vorrang* (primauté) et *vorwissenschaftliche* a une importance déterminante. *Umgrenzung* est l'indication terminologique pour la manière scientifique de circonscrire le domaine d'intérêt d'une science particulière, son territoire, son emplacement dans la totalité de l'étant – une « délimitation » horizontale. Le territoire où une science exerce ses investigations est obtenu à partir de cette délimitation d'un domaine de l'étant, qui produit un champ problématique spécifique. D'autre part, *Abgrenzung* esquisse le geste limitatif sur une trajectoire verticale, qui sépare « par un abîme » (l'abîme entre l'être et l'étant) l'interrogation *ontologique* de toute explicitation *ontique*. La prééminence de l'ontologie du *Dasein* sur les sciences positives²² est justifiée à partir des plusieurs aspects, en quatre étapes, comme il suit : la différence ontologique et la prééminence de l'être sur l'étant ; la genèse de l'attitude théorique de la science à partir de l'horizon pré-théorique investigué par l'analytique existentielle ; la crise des fondements dans les sciences, la nécessité d'une investigation plus originaire et le rôle de l'ontologie dans cette investigation ; la nécessité d'une destruction des concepts fondamentaux.

1. Dans la mesure où les sciences particulières occupent un territoire de recherche scientifique, elles isolent déjà une région d'étant (*Umgrenzung*) à partir du *das All des Seienden*. Mais l'étant *en tant qu'étant*, l'étant en son être, et la différence même entre l'être (*Sein*) et l'étant (*Seiendes*) lui demeurent obscurs. Et c'est uniquement parce que le domaine de la science est toujours « découpé » comme une région de l'étant, qu'il y a un sens de l'être toujours implicite et non-clarifié à la base du travail scientifique. Et, dans la mesure où le sens de l'être est la tâche même de l'ontologie, le premier indice de sa prééminence devient ici visible. La délimitation (*Abgrenzung*) qui intervient ici ne sépare pas

²¹ SuZ, § 3, p. 9 [p. 31].

²² La positivité de la science est traité pareillement dans *Phänomenologie und Theologie*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1970, pp. 50-51 : Une région de l'étant est accessible comme thème possible d'une objectivation (*Vergegenständlichung*) et d'une interrogation d'ordre théorique ; Ce qui est donné pour une science, est donné aussi dans une modalité préscientifique d'accès au étant, comme « *positum* découvert avant tout saisir théorique » ; une compréhension de l'être est toujours déterminante.

deux régions de l'étant (par exemple, la nature et le langage, comme domaines qui appartiennent à la sphère de la physique et, respectivement, de la linguistique), mais l'enjeu de cette délimitation est la différence ontologique même²³. À « l'antériorité » fondamentale de l'être à l'étant correspond la primauté ontologique de la question de l'être sur tout questionnement ontique de la constitution de l'être d'une région de l'étant.

2. Le rapport entre l'horizon pré-théorique ou préscientifique et la démarche théorique-objectivante de la science positive est tout aussi significatif. Le caractère traditionnellement privilégié de l'attitude théorique (et de la connaissance théorique en général) doit être mis en question, considère Heidegger, par une interrogation plus originaire concernant sa genèse, en questionnant subséquemment si la théorie est la manière fondamentale de l'être du *Dasein* et l'accès le plus originel à l'étant comme tel. Par cette interrogation on peut identifier formellement aussi la provenance de la suprématie et de ce privilège accordé à l'attitude théorique que les structures par lesquelles cette attitude est obtenue et instaurée. La thèse heideggérienne affirme que l'accès théorique n'est pas la seule ni la première modalité d'accès à l'étant, mais qu'elle est dérivée et secondaire²⁴. Préalablement à une compréhension scientifique il y a une pré-compréhension spontanée, pré-théorique, du *Dasein*, toujours « à l'œuvre », décrite ultérieurement dans sa racine ontologique comme *Verstehen*²⁵. C'est celle-ci qui constitue le fondement ontologique d'une explicitation théorique spécifique de la science.

La genèse du théorique à partir de l'horizon pré-théorique a fait l'objet des analyses heideggériennes depuis le premier cours à Freiburg²⁶, où la phénoménologie a été envisagée comme science originaire (*Phänomenologie als vortheoretische Urwissenschaft*) qui s'exerce sur l'horizon pré-théorique, donc préscientifique, horizon qui

²³ Pour la présence de la différence ontologique dans l'époque du *Sein und Zeit*, cf. Jean-Luc MARION, *Réduction et donation*, PUF, 1989, ch. *Question de l'être ou différence ontologique*, pp.163-210.

²⁴ « Le connaître est un mode du *Dasein* fondé sur l'être-au-monde. C'est pourquoi l'être-au-monde comme constitution fondamentale réclame une interprétation préalable. » SuZ §13, p. 62 / tr.fr. p. 67.

²⁵ SuZ, §31.

²⁶ Martin HEIDEGGER, *Zur Bestimmung der Philosophie*, GA 56/57, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1987, *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*, KNS 1919.

fonctionne comme fondement oublié, occulté et aussi masqué du travail théorique. La prééminence de l'ontologie fondamentale sur les sciences, fermement affirmé dans *Sein und Zeit*, trouve en 1919 son équivalence dans la prééminence de la phénoménologie comprise comme science originaire pré-théorique sur les sciences positives. Le mouvement compréhensif phénoménologique vise premièrement à clarifier la structure de la vie facticielle (*faktisches Leben*)²⁷ qui est structurellement préalable à toute objectivation « aliénante » de l'optique théorique, essentiellement éloignée du « vivre / vécu » préobjectivant, et en conséquence dé-vitalisée (*ent-lebt*)²⁸. Ce schéma d'explicitation a été conservé dans *Sein und Zeit* comme caractère dérivé de l'étant subsistant, sous-la-main (*vorhanden*), par rapport à l'étant rencontré dans le monde, en tant qu'outil (*Zuhandenes*) dans l'horizon de la préoccupation, comme modification d'optique, de la circon-spection (*Umsicht*) pour la vue théorique configurée comme pure perception d'une chose²⁹. Cette dérivation qui dans 1919 s'appelle aussi *Ent-leben*³⁰, est nommée dans *Sein und Zeit* (où Heidegger abandonne le concept de « vie facticielle » en adoptant le terme de *Sorge*, pour rompre

²⁷ Cf. Jean GREISCH, « La “tapisserie de la vie”. Le phénomène de la vie et ses interprétations dans les *Grundprobleme der Phänomenologie* (1919/20) de Martin Heidegger », dans Jean-François Courtine (ed.) *Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, J.Vrin, 1996, pp. 131-152.

²⁸ « Das Feststellen als Erlebnis ist nur noch ein Rudiment von Er-leben; es ist ein Ent-leben. Das Gegenständliche, das Er-kannte, ist als solches ent-fernt, aus dem eigentlichen Erleben herausgehoben » (KNS 1919, *op. cit.*, §15 pp.73-74).

²⁹ « Le regard qui n'avise les choses que 'théoriquement' est privé de la compréhension de l'être-à-portée-de-main (...) Le comportement 'pratique' n'est pas athéorique au sens d'une absence de vision, et sa différence avec le comportement théorique ne consiste pas seulement en ce que l'on considère dans un cas et agit dans l'autre, ou en ce que l'agir, pour ne pas rester aveugle, applique de la connaissance théorique : au contraire, le considérer est tout aussi originellement un se-préoccuper que l'agir a sa vue propre. Le comportement théorique est cette vue qui cesse d'être circon-specte pour aviser sans plus. » (SuZ, § 15, p. 69 [72]) ; cf. aussi le §33, p. 158, sur le même virage dans la vue, de la *Umsicht* du *Zuhandenes* à *Hinsehen* du *Vorhandenes* ; cf. aussi Pavlos KONTOS, *D'une phénoménologie de la perception chez Heidegger*, Kluwer, 1996, *Phaenomenologica* 137 ; Jacques TAMINIAUX, *Lectures de l'ontologie fondamentale. Essais sur Heidegger*, ch. *La thèse de Kant sur l'être et la phénoménologie de la perception*, Jérôme Million, 1989, pp. 89-145.

³⁰ KNS, 1919, *op. cit.*, § 17, *Der Primat des Theoretischen : Dingerfahrung (Objectivierung) als Ent-lebnis*: « Die Dinghaftigkeit umschreibt eine gang originäre Sphäre, die aus dem Umweltlichen herausdesillert ist. Das 'es weltet' ist in ihr bereits ausgeschlöst. Das Ding ist bloß noch da als solches, d. h. es ist real, es existiert. Realität ist also keine umweltliche Charakterisierung, sondern eine im Wesen der Dinghaftigkeit liegende, eine spezifisch theoretische. Das Bedeutungshafte ist ent-deutet bis auf diesen Rest: ein Reales als solches erkennen. Das historische Ich ist ent-geschichtlicht bis auf einen Rest von spezifischer Ich-heit als Korrelat der Dingheit. »

avec la terminologie spécifique de la philosophie de la vie et de celle de Husserl³¹) *Ent-weltlichung*, dé-mondanéisation³². Un autre aspect de la prééminence de l'ontologie fondamentale sur le travail scientifique est donc déterminé par son investigation (*ontologique*) sur l'horizon (*ontico-préthéorique, préontologique*) d'où peut advenir toute conceptualisation scientifique (*ontique, théorique, objectivante*)³³. L'attitude théorique par laquelle une science s'approprie son domaine, est par là dé-mondanéisée, dé-vitalisée, éloignée – dérivée donc³⁴.

3. Plus spécifiquement, le travail concret d'une science sur son domaine d'investigation positive, sur une région de l'étant, a pour fondement une interrogation préalable sur les concepts fondamentaux qui organisent et configurent la compréhension de ce domaine même, en fonctionnant comme des concepts directeurs pour le travail positif « sur le terrain ». Cette interrogation « d'avant-garde » qu'on peut également appeler « philosophie de la science » et qui cherche les fondements de la science, porte dans *Sein und Zeit* le nom d'« ontologie régionale »³⁵. Or, l'enracinement de la positivité de la science dans l'espace de questionnement d'une ontologie régionale est commenté dans les années

³¹ Pour la signification husserlienne du concept de la vie (*Bewußtseinsleben, Bewußtseinserlebnisse, Erleben, Lebenswelt*), cf. Natalie DEPRAZ, « La vie m'est-elle donnée? Réflexions sur le statut de la vie dans la phénoménologie », *Les Etudes Philosophiques* 4/1991, pp. 459-473 ; Marc RICHIR, « Vie et mort dans phénoménologie », *Alter* nr.2/1994, pp. 333-365.

³² La modification terminologique essentielle du concept d'*Ent-leben* (1919) au concept d'*Ent-weltlichung* (1927) marque premièrement une modification majeure d'optique et un glissement radical de l'accent interrogatif: de la structure fondamentale de la vie facticielle qui, dans son horizon compréhensif et herméneutique, supporte encore le danger de « subjectivisme », à l'horizon du monde, qui dépasse tout objectivisme, tout subjectivisme et la distinction même entre objectif et subjectif. Au sujet de la spatialité, *SuZ*, § 24, p. 112 [98] « L'espace naturel homogène se montre uniquement à un mode de découverte de l'étant rencontrable qui présente le caractère d'un *dé-mondanéisation* spécifique de la mondialité de l'à-portée-de-la-main. »

³³ La distinction capitale entre ontique, pré-ontologique, et ontologique, qui fonctionne dans *Sein und Zeit*, est tracée dans § 4, pp.11-15 [32-34].

³⁴ cf. Ismail El MOSSADEQ, « Critique de la science moderne de la nature. Phénoménologie dans l'alternative entre Husserl et Heidegger », *Alter* no. 4/1996, pp. 505-532.

³⁵ J. GREISCH, 1994, op. cit., p. 83 : « ... les méthodes scientifiques 'n'ont nullement pour mission d'explorer l'être de l'étant' (GA 25, 35 [53]) (...) Ici se situe l'intervention du philosophe : il fournit à la science ce qu'elle-ci ne peut pas se donner elle-même : une analyse de l'être de l'étant dont elle s'occupe, autrement dit une ontologie régionale, qui a pour tâche 'l'élaboration de la compréhension de l'être préontologique déjà nécessairement impliquée' dans le projet de telle ou telle science déterminée (GA 25, 36[53]) ».

1925-1930 dans la lumière de *la crise des fondements des sciences*³⁶. Le problème du *Grundlagenkrisis der Wissenschaften*³⁷ apparaît dans ce contexte comme une « thèse secondaire », complémentaire ou auxiliaire, en soutenant la prétention heideggerienne de l'originarité du discours ontologique.

Le 'mouvement' véritable des sciences se produit dans la révision plus ou moins radicale et transparente pour elle-même des concepts fondamentaux. Le niveau d'une science se détermine par la mesure en laquelle elle est capable d'une crise de ses concepts fondamentaux. En de telles crises immanentes des sciences, le rapport entre le questionner positivement scientifique et les choses interrogées vient lui-même à chanceler³⁸.

Eprouver une crise signifie donc entrer dans un débat plus vaste que le pur travail technique de la science. C'est avec la difficulté pré-supposée par leur crise immanente que les sciences entrent dans ce débat, et elles ne peuvent obtenir leur légitimité que par l'appel à l'interrogation ontologique. En conséquence, c'est par cet appel qu'un rapport de dépendance devient visible, attestant ainsi le caractère dérivé de la science et le caractère fondamental de l'ontologie. La radicalité du geste heideggerien est encore plus tranchante, au degré où ces ontologies *régionales* qui fondent le domaine thématique d'une science positive, sont, à leur tour, nécessairement dépendantes d'une *Wiederholung* de la question de l'être³⁹, donc d'une ontologie *fondamentale*

³⁶ cf. Philip BUCKLEY, *Husserl, Heidegger and the Crisis of Philosophical Responsibility*, Kluwer Academic, 1992, *Phaenomenologica* 125, cf. pp.149-245. « The two aspects of the crisis of the sciences to which Heidegger points are, first, the sense of alienation which people have from the sciences, and secondly, the internal relation of a particular science to its subject matter. In short, Heidegger identifies crisis both external and internal to the sciences, and these can be summarized as *crisis of meaning* and *crisis of foundations*. » (pp.152-153). Pour Heidegger, *la crise de l'oubli de l'être* est évidemment la crise primordiale.

³⁷ Martin HEIDEGGER, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt, Endlichkeit, Einsamkeit*, GA 29/30, Vittorio Klosterman, §45, p. 281. Pour l'inventaire des occurrences dans l'œuvre heideggerienne (1919-1930) de la problématique de la crise des fondements des sciences, cf. Theodore KISIEL, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, University of California Press, London, 1993, p. 501.

³⁸ SuZ, §3, p. 9 [p.31].

³⁹ « Certes le questionnement ontologique est plus originnaire que le questionnement ontique des sciences positives. Néanmoins, il reste lui-même naïf et opaque si ses investigations du sens de l'être de l'étant laissent le sens de l'être en général inélucidé. (...) Toute ontologie, si riche et cohérent que soit le système catégoriel dont elle dispose, demeure au fond aveugle et pervertit son intention la plus propre si elle n'a pas commencé par clarifier suffisamment le sens de l'être et par reconnaître cette clarification comme sa tâche fondamentale. » SuZ, §3, p. 11 [32].

comprise préalablement comme analytique du *Dasein*, en tant que l'unique étant qui a une précompréhension de l'être⁴⁰.

4. Enfin, étroitement lié à cet aspect problématique, un dernier indice significatif pour cette délimitation peut être abordé à partir du caractère historique de chaque science. La provenance traditionnelle des concepts fondamentaux (qui organisent et configurent l'optique même d'une ontologie régionale et, par conséquent, déterminent les sciences positives mêmes), leur continuité historique plus ou moins « occulte », sont accessibles à une compréhension historique de la tradition. Ce rapport avec la tradition peut mettre en lumière l'enracinement de telle ou telle science dans l'histoire de la métaphysique ou de l'ontologie et, plus spécifiquement, le caractère nécessaire de la contamination entre les concepts directeurs d'une science et les *Grundbegriffe der Metaphysik*. Ce type de questionnement est tracé, dans le §6 de *Sein und Zeit*, par le projet d'une *destruction de l'histoire de l'ontologie*⁴¹. Cet aspect n'est pas donc étranger à notre propos (le rapport entre ontologie et biologie), dans la mesure où le concept de la vie, comme concept fondamental appartenant à l'horizon de la métaphysique, est toujours envisagé pour être soumis à une destruction libératrice. Le projet de la *Destruction* (qui s'applique évidemment au sujet de la vie et de l'animalité) peut être compris seulement sur le fond de la délimitation même qui constituait notre point de départ. Et c'est seulement à partir de la convergence, plus ou moins explicite, de ces considérations heideggeriennes qu'on peut saisir « le lieu » où Heidegger décide de situer (et aussi la perspective d'où il veut comprendre) son « débat » avec la biologie et avec l'explicitation biologique de la vie.

II. *Le Dasein et la vie*

La biologie en tant que science de la vie s'est déployée à partir de l'horizon de l'anthropologie traditionnelle, située, de son côté, dans le cadre plus vaste de la métaphysique. L'anthropologie traditionnelle est déterminée par le concept de la vie et la vie est conçue comme caractéristique essentielle de l'être de l'homme. Dans *Sein und Zeit*, c'est ce concept traditionnel anthropologique de l'homme et de la vie qui repré-

⁴⁰ Cf. des schèmes explicatifs dans J. GREISCH, 1994, op. cit., p. 84 et 88 : l'ontologie fondamentale a comme tâche l'élaboration du sens de l'être (accomplie premièrement comme analytique du *Dasein*) ; elle fonde les ontologies régionales qui ont pour mission la détermination de l'être de l'étant d'une région déterminée ; les ontologies régionales constituent le fondement nécessaire pour la légitimité des sciences positives, caractérisées par une investigation d'un domaine déterminé de l'étant.

⁴¹ SuZ, §6, pp. 19-27 [38-42].

sente un obstacle significatif pour l'acquisition d'un concept adéquat de l'être du *Dasein*⁴². Si l'analytique du *Dasein* veut libérer originellement l'être de cet étant, elle doit investiguer d'une manière destructive la provenance historique de la dimension de l'homme comme vivant, qui s'est infiltrée indistinctement dans les démarches ultérieures sur la nature de l'homme, constituant une stratification multiple du sens de la vie, empreignant non pas seulement la vision biologisante sur l'homme, mais aussi les démarches contemporaines de la philosophie de la vie et du personnalisme.

Ce qui cependant défigure et fourvoie la question fondamentale de l'être du *Dasein*, c'est l'orientation persistante sur l'anthropologie antico-chrétienne, dont même le personnalisme et la philosophie de la vie manquent d'apercevoir combien les fondements ontologiques en sont insuffisants⁴³.

Heidegger discute l'orientation de l'anthropologie traditionnelle sur deux aspects et le premier concerne précisément la détermination de la vie, qui est conduite à l'origine grecque de la définition de l'homme.

Cette anthropologie traditionnelle inclut:

1. La définition de l'homme : ζῷον λόγον ἔχον interprétée comme : animal rationnelle, être vivant raisonnable. Mais le mode d'être du ζῷον est ici entendu au sens de l'être-sous-la-main et de la survéance. Quant au λόγος, il constitue un équipement de dignité supérieure, mais le mode d'être en demeure tout aussi obscur que celui de l'étant ainsi composé⁴⁴.

Cette provenance est reprise, assumée et modifiée par le second aspect, celui qui fonde la compréhension de la théologie chrétienne concernant l'homme:

2. L'autre fil conducteur pour la détermination de l'être et de l'essence de l'homme est théologique : καὶ εἶπεν ὁ θεός· ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ'εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ' ὁμοίωσιν... « faciamus hominem ad imaginem nostram et similitudinem ». C'est à partir de ce texte que l'anthropologie théologique chrétienne, reprenant en

⁴² « ... in Heidegger's *Being and Time* 'life' proves to be both essential to existential analysis and utterly elusive for it, quite beyond its grasp. Life falls into the gap that yawns between beings that are of the measure of *Dasein* and beings that are altogether unlike *Dasein*. Life neither precedes nor succeeds existential analysis but remains outside of it, being both necessary to it and inaccessible for it. » David Farrell KRELL, *Daimon life. Heidegger and Life-Philosophy*, op. cit., p. 34.

⁴³ SuZ, § 10, p. 48 [58].

⁴⁴ Ibid.

même temps à son compte la définition antique élabore une interprétation de l'étant que nous l'appelons homme⁴⁵.

On peut saisir, dans le trajet philosophique de Heidegger de 1922 à 1927, un changement significatif de perspective au sujet du concept de la vie. Cinq ans avant *Sein und Zeit*, l'importance du concept de la vie pour la compréhension traditionnelle de l'homme est marquée dans le *Natorp Bericht*⁴⁶ (1922) en accentuant sa continuité historique:

C'est pourquoi il est capital de garder présent à l'esprit que le terme ζωή, vita, désigne un phénomène fondamental autour duquel gravite l'interprétation grecque, vétéro-testamentaire, néo-testamentaire chrétienne et gréco-chrétienne de l'être-là humain⁴⁷.

La vie comprise au sens chrétien, on peut dire, comporte évidemment aussi une assimilation de la définition antique, qu'une modification radicale de son sens. La ζωή aristotélicienne⁴⁸ ne doit pas être simplement identifiée avec le sens chrétien de la vie, qui, comme ζωὴν αἰώνιον comprise à partir du ὁ ζῶν πατήρ, comporte des autres fonctions et peut-être même une signification « onto-théo-anthropo-logique ». La stratification compliquée des significations historiques du concept de la vie (sans considérer en outre le sens du concept de la vie investigué par la biologie, par la « philosophie de la vie » ou la vie comprise au sens phénoménologique-husserlien) configure l'idée traditionnelle de l'homme en tant que vivant, mais d'une manière beaucoup plus déconcertante et déroutante. Évidemment, un schématisme historique ne peut pas clarifier les connexions implicites présentes dans une telle définition traditionnelle. Pour Heidegger, cette multiplicité de significations traditionnelles de la vie n'est pas, en 1922, un motif évident de les expédier sans appel, mais l'indice de l'obligation d'obtenir un concept originaire de la vie – déterminée comme vie facticielle.

La polysémie égarante du terme de 'vie' et son usage équivoque ne doivent pas servir de prétexte pour le rejeter purement et simplement. On renoncerait par-là à la possibilité de suivre les

⁴⁵ SuZ, §10, p. 49 [58].

⁴⁶ Martin HEIDEGGER, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)*, [Interprétations phénoménologiques d'Aristote. Tableau de la situation herméneutique] tr. fr. J.-F. Courtine, Trans-Europ-Repress, Mauvezin, 1992. Pour l'importance de cet ouvrage pour la genèse de *Sein und Zeit*, cf. Th. KISIEL, *The missing link in the early Heidegger*, in Joseph J. Kockelmans (ed.), *Hermeneutic Phenomenology; Lectures and Essays*, Washington, D.C., University of America Press, 1988, pp. 1-40.

⁴⁷ Martin HEIDEGGER, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)*, op. cit., p. 20.

⁴⁸ cf. Franco VOLPI, « La détermination aristotélicienne du principe divin comme ζωή », *Les Etudes Philosophiques*, 3/1991, pp. 369-387.

directions sémantiques qui lui appartiennent en propre et qui seules permettent de pénétrer jusqu'à l'objectivité à chaque fois signifiée⁴⁹.

Le propos radical de Heidegger est, en cette époque, de dégager le territoire même d'où la provenance de cette multiplicité de signification (ζωή λέγεται πολλαχῶς) deviendrait compréhensible. Et la provenance originare est la constitution même de l'être de l'étant que nous sommes, qu'elle soit déterminée comme *faktische Leben* ou, plus tard, comme *Sorge* et *In-der-Welt-sein*. Alors, la principale différence par rapport à *Sein und Zeit* est qu'en 1922 le concept de la vie intervient non pas premièrement pour ouvrir une critique du concept traditionnel, anthropologique et métaphysique de la vie, que pour indiquer la nécessité d'explicitier sa structure originare comme « vie facticielle ». Au contraire, en *Sein und Zeit*, le concept de la vie est *principiellement évité*, la structure de la « vie facticielle » étant conçue, après l'abandon du terme de « vie »⁵⁰, comme être-au-monde et *Sorge*. Cet abandon s'explique par le fait que l'usage du concept de la vie (traditionnellement chargé des significations) risque de constituer un obstacle majeur, périlicant ainsi – par une fatale contamination des sens – la possibilité d'ouvrir originarement la véritable constitution de l'être du *Dasein*. Donc, pour assurer l'intégrité d'une telle sorte de libération dans une investigation ontologique, les choix terminologiques qui soutiennent cette enquête inaugurale et libératrice sont certainement décisifs:

Ce n'est donc point l'effet d'un arbitraire dans la terminologie si nous évitons (*vermeiden*) ces titres, ainsi que les expressions de

⁴⁹ Martin HEIDEGGER, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)*, « L'équivocité du terme plonge donc ses racines dans l'objet signifié lui-même. Pour la philosophie, le caractère indéci d'une signification peut simplement fournir l'occasion de la laisser de côté ; mais si elle découvre que cette indéciion a un fondement nécessaire dans son objet, elle peut chercher à la rendre expressément appropriée et transparente », p. 20.

⁵⁰ Cf. Marc RICHIR, « Vie et mort dans phénoménologie », *Alter* nr.2/1994, pp. 333-365. « Heidegger a découvert au début des années vingt que nous ne pouvions parler de 'vivre' qu'en tant que 'vivre' humain, et sans doute a-t-il banni ce terme de son vocabulaire tant pour couper court à toute interprétation 'vitaliste' ou 'biologisante' de sa pensée que pour marquer sa distance avec Husserl. Mais bannir un terme du vocabulaire suffit-il pour penser la question du statut phénoménologique de ce qu'il en jeu dans l'ontologique-existential, et en particulier dans l'être-pour-la-mort ? Ainsi le propos heideggérien nous paraît-il, malgré sa force d'effraction et sa profondeur, foncièrement ambigu, procéder, en un sens, de l'esquive d'une question non traitée. » (p. 340), cf. aussi Michael HAAR, *Heidegger et l'essence de l'homme*, op. cit., p. 126 et David Farrell KRELL, *Daimon life. Heidegger and Life-Philosophy*, op. cit., *From factual life to Dasein*, pp. 49-52, *The life-philosophical background. Dilthey, Husserl, Scheler*, pp. 78-84. Pour un inventaire des apparitions du concept de « vie » dans *Sein und Zeit* cf. KRELL, p. 34.

« vie » et d'« homme », pour désigner l'étant que nous sommes nous-mêmes⁵¹.

Heidegger décide de ne pas utiliser ou, plus précisément, d'*éviter* ces termes traditionnels. Par l'institution d'une nouvelle terminologie et par le rejet du vieux lexique métaphysique et anthropologique, l'être de l'étant que nous sommes peut re-devenir accessible à l'interrogation philosophique. Et c'est uniquement après l'accomplissement de la description ontologique de la structure de l'être du *Dasein* que le phénomène de « la vie de l'homme » peut être interrogé à nouveau, mais d'une manière ontologiquement fondée. L'optique ontologique doit acquérir premièrement cet horizon originaire et s'y installer, et c'est seulement à partir d'une clarification des structures de cet horizon qu'elle peut véritablement comprendre les sédiments et les couches compréhensives ajoutées, dérivées, parmi lesquelles « la vie ». C'est pourquoi Heidegger peut écrire dans le §10:

La vie est un mode d'être spécifique, *mais il n'est essentiellement accessible que dans le Dasein* (...) La vie n'est pas un pur être-sous-la-main, ni, encore, un *Dasein*. Et le *Dasein*, inversement, ne peut en aucun cas être déterminé en affirmant qu'il est vie (ontologiquement indéterminée), plus que quelque chose d'autre⁵².

Et encore, au §49 :

La vie doit être comprise comme un mode d'être auquel appartient un être-au-monde⁵³.

C'est évident qu'ici Heidegger n'envisage pas premièrement le phénomène de la vie en tant qu'il peut devenir l'objet exclusif de la biologie. Il vise implicitement peut-être ses développements antérieurs concernant la vie facticielle ou la vie phénoménologiquement comprise, pour laquelle la structure du souci (*Sorge*) est la formulation plus originaire et le fondement ontologique. Avant toute discussion liée à l'optique biologique sur la vie, comprise comme dimension fondamentale de l'animalité de l'homme et de l'animal, le terme de « vie » doit être fixé premièrement par rapport au *Dasein*, c'est-à-dire à la dimension de la vie déterminée par l'être-au-monde, à la vie intentionnelle pré-théorique de la facticité de l'homme. La dimension « vivante » de la facticité pré-occupée doit être élaborée dans ses fondements ontologiques. Et seulement à partir de ces fondements arrive-t-on à distinguer ce que la vie du *Dasein* peut finalement signifier. Pour Heidegger, cette compréhension

⁵¹ SuZ § 10, p. 46 [tr.fr. p. 56].

⁵² SuZ, § 10, pp. 49-50 [59] n.s.

⁵³ SuZ, §49, p. 246 [182] « Leben muß verstanden werden als eine Seinsart, zu der ein In-der-Welt-sein gehört ».

de la vie à partir du *Dasein* ne peut être accomplie qu'avec un caractère privatif:

...la constitution ontologique du 'vivre' pose un problème propre, qu'il n'est possible de déployer que sur la voie d'une privation réductrice (*reduktive Privation*) à partir de l'ontologie du *Dasein*⁵⁴. (...) [La vie] ne peut être fixée ontologiquement que dans une orientation privative (*privative Orientierung*) sur le *Dasein*⁵⁵.

Cette analyse, c'est-à-dire la fixation ontologique privative du sens de la vie à partir de l'ontologie du *Dasein*, n'est pas réalisée explicitement dans l'époque du *Sein und Zeit*.

III. *Ontologie et biologie*

La biologie en tant que « science de la vie » intervient alors dans ce contexte vaste de l'interrogation heideggérienne⁵⁶. Elle est « convoquée » dans ce cadre problématique, et le motif de cette « convocation » n'est pas de conjoncture, ni quelconque. Parmi les phénomènes qui sont analysés par Heidegger dans le projet de l'ontologie fondamentale développé comme analytique existentielle du *Dasein*, le phénomène de la mort est envisagé et explicité aussi par le travail scientifique médical, qui a certainement comme fondement la compréhension d'une « biologie générale ». La manière dont elle comprend « la vie de l'homme » se reflète dans le commerce de la médecine avec la mort⁵⁷. Pour dégager le territoire où la mort du *Dasein* peut être ontologiquement décrite⁵⁸, une confrontation avec la compréhension commune, quotidienne « de la vie et de la mort » ne peut être déployée que par une mise en débat de son enracinement diffus, bien que non exclusif, dans une compréhension biologisante de l'homme. Cette compréhension soutient toute attitude médicale devant la mort, qui, de sa part, détermine dans une certaine mesure la vision quotidienne de la

⁵⁴ SuZ, §41, p. 194 [149].

⁵⁵ SuZ, §49, p. 246 [182].

⁵⁶ Cf. l'article « Life and biology », dans Michael INWOOD, *A Heidegger Dictionary*, Blackwell Publishers, 2000, pp. 118-120.

⁵⁷ Dans une confession tardive et surprenante, Heidegger atteste qu'il a écrit le chapitre de 1927 sur la mort du *Dasein* pour la médecine ; cf. Hugo OTT, *Martin Heidegger. Eléments pour une biographie*, tr. fr. Jean-Michel Beloeil, Payot, Paris, 1990 pp. 374-375 : « Le discours, même philosophique, sur la mort est bien autre chose que l'assistance aux mourants : c'est ce qu'il avait dit un jour au cours d'un entretien avec le philosophe de Tübingen, Walter Schulz; c'était au restaurant *Hirsch*, situé sur le terrain de l'ancien couvent de cisterciens de Bebenhausen. Dans le même entretien, il déclara que c'était pour les médecins qu'il avait rédigé son analyse de la mort, dans Être et Temps. » (n.s.).

⁵⁸ SuZ, §§46-53.

mort comme « cessation des processus vitaux ». C'est autour du problème de la mort du *Dasein* que le débat avec la biologie se canalise. Alors l'intervention de la biologie n'est pas fortuite, mais nécessaire et indispensable. Ce fait est attesté par l'occurrence de la même problématique de l'antériorité (précédence ou primauté) dans le §49, qui dégage méthodologiquement l'espace de l'analytique existentielle de la mort, par rapport aux autres explicitations du « même » phénomène.

(Notons que dans l'œuvre ultérieure de Heidegger l'enjeu de la mise en discussion de la biologie dépasse – notamment dans les cours sur Nietzsche – la stricte analytique existentielle du *Dasein* et la description ontologique de sa mort. La biologie intervient dans une compréhension historique ou, plus précise, historique, de la métaphysique, ayant le point de départ dans le mouvement de la *Destruktion* du concept traditionnel de ζῶον λόγον ἔχον⁵⁹. Et Nietzsche n'est qu'un indice explicite de la co-détermination et de la communication souterraine de la métaphysique et de la biologie, la vision biologisante sur l'homme étant essentiellement fondée dans la métaphysique⁶⁰. Le fondement du « biologisme métaphysique » est ainsi historiquement déterminant⁶¹.)

⁵⁹ « Trois puissants motifs, au moins, se conjuguent pour 'autoriser' la déconstruction conçu comme 'animal' raisonnable, zoon logon echon, entreprise depuis *Sein und Zeit* et continûment poursuivie jusqu'à la fin... D'abord l'idée que l'essence métaphysique se trouve rabaissée par l'identification avec un animal lui-même compris comme un étant-subsistant, ce qui comporte une méconnaissance du vivant comme tel. Ensuite l'idée que le logos bientôt traduit en ratio, c'est-à-dire réduit à une simple faculté humaine, perd son initiale portée, c'est-à-dire la relation ekstatique à l'être, et oublie sa dépendance d'un logos plus originel, celui de l'être même. Enfin, l'idée que l'animal rationnel n'est qu'un cas particulier de la métaphysique du sub-jectum, par laquelle l'homme projette sa propre image objectivée sur la scène de la représentation, c'est-à-dire devant lui-même comme étant central et autofondateur. Il faudrait, sans doute, ajouter à ces trois motifs dominants qui président à la déconstruction de l'essence traditionnelle de l'homme, un motif latent : retrouver l'unité, perdue par la tradition, de l'être-aumonde. » Michel HAAR, *Heidegger et l'essence de l'homme*, op. cit., pp. 122-123.

⁶⁰ « Tout au long de l'histoire de la métaphysique, l'essence de l'homme est fixée universellement et continûment en tant qu'*animal rationale*. Dans la métaphysique de Hegel, la *rationalitas* entendue en sens dialectique se fait déterminante pour la subjectivité; dans la métaphysique de Nietzsche c'est l'*animalitas* qui devient le fil conducteur. Les deux métaphysiques, considérées dans leur unité d'essence historique, portent respectivement la *rationalitas* et l'*animalitas* à leur validité absolue. L'essence inconditionnée de la subjectivité de ce fait se déploie nécessairement en tant que *brutalitas* de la *bestialitas*. À la fin de la métaphysique s'inscrit la proposition : *Homo est brutum bestiale*. Le mot de Nietzsche : la 'bête blonde' n'est pas une exagération fortuite, mais le vocable qui caractérise un enchaînement dans lequel Nietzsche se situait sciemment sans pour autant discerner ses rapports d'essence historique. » Martin HEIDEGGER, *Nietzsche II*, trad. par Pierre Klossowski, Gallimard, Paris, 1989, pp.160-161.

⁶¹ cf. aussi la critique de l'ouvert de Rilke, situé dans la *biologischen Populärmetaphysik des ausgehenden 19. Jahrhunderts*, dans *Parmenides*, GA 54, Vittorio Klostermann,

Donc, l'enjeu de la mise en question de la biologie est le problème de la vie et de la mort du *Dasein*. La stratégie suivie par Heidegger pour indiquer l'incapacité fondamentale de la biologie d'explicitement originairement « l'être vivant » de l'homme est, évidemment, celle de souligner le caractère insuffisamment légitimé (de point de vue ontologique) de l'analyse de la vie et de la mort spécifique à la biologie, et premièrement par l'accentuation du caractère problématique des fondements de cette science comme telle. Le concept fondamental de cette science (c'est-à-dire « la vie ») n'est pas suffisamment élaboré du point de vue ontologique et comporte une problématique encore irrésolue. Le débat entre l'ontologie et la biologie consiste, on le verra, dans deux aspects complémentaires: d'une part, l'aspect *positif*, l'ontologie peut re-orienter le travail scientifique de la biologie, en contribuant à la clarification des concepts fondamentaux de cette science (l'essence de l'animalité, l'essence de la vie, etc.). D'autre part, l'aspect *négatif*, l'ontologie fondamentale doit drastiquement limiter et radicalement corriger les prétentions que la biologie a de clarifier, exclusivement par ses propres moyens, « la nature de l'homme » en sa dimension vivante.

La crise des fondements dans la biologie fonctionne donc comme thèse secondaire pour la discussion sur sa conceptualisation de la vie.

De toutes parts aujourd'hui, dans les disciplines les plus diverses, se sont éveillées des tendances à reconstruire le recherche sur des fondations nouvelles (...) En biologie se manifeste la tendance à questionner en deçà (*hinter*) des déterminations de l'organisme et de la vie fournies par le mécanisme et le vitalisme, et à déterminer à neuf le mode d'être du vivant (*die Seinsart von Lebendem*) comme tel⁶².

1992, § 8e, pp. 225-240. « Der Geist der Schopenhauerschen Philosophie, vermittelt durch Nietzsche und die psychoanalytischen Lehren, steht hinter dieser Dichtung... Rein metaphysisch gesehen, d.h. im Hinblick auf die Auslegung des Seienden als die rational-irrationale Wirklichkeit, ist der Bereich der dichterischen Grunderfahrung Rilkes von dem der denkenden Grundstellung Nietzsches in nichts unterschieden » (p. 235). Pour le « prétendu biologisme de Nietzsche », cf. Martin HEIDEGGER, *Nietzsche I*, op.cit, pp. 402-410. Pour le sens de la vie dans *Beiträge zur Philosophie*, cf. David Farwell KRELL, « Contributions to Life », dans James RISSER (ed.), *Heidegger toward the Turn. Essays on the Work of the 1930s*, SUNY, 1999, pp. 269-292.

⁶² SuZ, §3, pp. 9-10. Il discute la crise de fondements en même termes dans *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, GA 20, Vittorio Klostermann, 1994, p. 5, (GA 20, 1925), en accentuant l'alternative d'explicitation entre le mécanisme et vitalisme : « In der *Biologie* macht man ebenfalls den Versuch, sich auf der Grundelemente des Lebens zu besinnen. Man versucht von Vormeinungen freizukommen, die Lebendes als Körperding gefaßt und damit mechanistisch bestimmt haben. Auch

Le dépassement d'une modalité mécaniste de concevoir la vie ne suffit pas si, dans une vision téléologique de la vie, spécifique au vitalisme, est postulée métaphysiquement une finalité enracinée plus ou moins inconsciemment dans l'ἐντελέχεια aristotélicienne. Le vitalisme n'est pas considéré donc une alternative satisfaisante à une conceptualisation strictement mécaniste. « *En deçà* » (*hinter*), cette préposition indique elle-aussi la trajectoire d'une radicalisation du questionnement sur les fondements conceptuels de cette discipline.

L'interrogation biologique sur le mode d'être du vivant comme tel est comprise, dans le cours d'hiver de Fribourg dans 1929-1930, comme une « *tendance fondamentale à rendre et à assurer l'autonomie à la 'vie', c'est-à-dire à la manière d'être de l'animal et de la plante* »⁶³ et cette tendance vise en premier instant de s'éloigner des implications conceptuelles de la physique et de la chimie, qui évidemment soutiennent une interprétation mécaniste de la vie. La « *tyrannie de la physique et de la chimie* » doit être abolie pour que la biologie puisse conquérir complètement son propre domaine. « *La lutte contre la physique et la chimie en biologie signifie plutôt que la 'vie' comme telle n'est pas à saisir fondamentalement à partir de ces disciplines* »⁶⁴. En questionnant le mode d'être du vivant, indépendamment d'une construction conceptuelle étrangère et importée, la biologie cherche de circonscrire son domaine d'étant. La biologie peut et doit se placer aussi dans la proximité d'un questionnement plus radicale, philosophique, qui vise à clarifier l'essence de la vie comme telle⁶⁵. D'autre part, un

der *Vitalismus* ist in diesen Vormeinungen befangen, weil mit mechanistischen Begriffen die Lebenskraft zu bestimmen versucht wird. Jetzt bemüht man sich, erst einmal über den Sinn dieses Seienden 'Lebendes', 'Organismus' klar zu werden, um von da aus den Leitfaden für die konkrete Forschung zu gewinnen ».

⁶³ Martin HEIDEGGER, *Les concepts fondamentaux de la métaphysique. Monde, finitude, solitude*, trad. par Daniel Panis, Gallimard, 1992. Toutefois, un recul significatif peut être identifié ici, par rapport à l'optimisme de *Prolegomena* et de *Sein und Zeit* vis-à-vis de la capacité fertile d'une science de « supporter » la crise de ses propres fondements: « Certes, il a semblé pendant quelque temps que la science comme telle vacillait. Cela a même déjà pris pour slogan : crise des fondements des sciences. Mais cette crise ne peut faire sérieusement la percée, ni surtout acquérir la durabilité nécessaire. Pourquoi ? Parce que nous ne nous laissons pas du tout ébranler au point d'acquérir l'ampleur appropriée du regard pour le prodigieux et pour, de même coup, le caractère élémentaire des nouvelles tâches. La science ne s'engage pas là-dedans parce qu'elle est déjà beaucoup trop livrée à la servitude pratico-technique. On en est resté et on en reste à ceci : la philosophie établit les concepts fondamentaux, la science livre les faits. Telle sont essentiellement les bases existentielles de rapport établi aujourd'hui entre science et philosophie. » (p. 285).

⁶⁴ *ibid.* GA 29/30, p. 282.

⁶⁵ Cf. aussi la discussion similaire sur la biologie dans Martin HEIDEGGER, *Nietzsche I*, op. cit., pp. 404-406.

questionnement philosophique adéquat peut (et doit lui aussi) rencontrer le travail scientifique ainsi compris.

Les deux versants d'une même rencontre difficile qui a comme objet la vie, celle entre la biologie et l'ontologie, sont envisagés ici. Et les difficultés de cette intersection doivent être comprises des deux côtés. La tentative heideggerienne de décrire la structure de l'animalité⁶⁶ représente évidemment le mode où une compréhension fondamentale peut croiser l'investigation « descendante » d'une science qui cherche d'élaborer ses propres fondements. Bien que la thèse « l'animal est pauvre en monde » n'appartienne pas à la zoologie, on ne peut pas la clarifier sans l'apport de la zoologie, comme discipline subordonnée à la biologie.

En précisant la manière où la biologie doit s'appropriier son domaine d'investigation et ses concepts fondamentaux, Heidegger met aussi en lumière le sens du terme « privation / privative » qui caractérise la possibilité de concevoir la vie à partir de l'analytique du *Dasein*. S'entrecroisent ici deux problématiques connexes : d'une part l'accès phénoménologique et ontologique au phénomène de la vie, et d'une autre le rapport privatif avec la biologie comme science ontique de la vie. Le caractère nécessaire de la *privation* pour un accès adéquat au phénomène de la vie apparaît dans plusieurs contextes : *privativen Orientierung* (§49)⁶⁷, *privativen Interpretation* (§10)⁶⁸ et même *reduktiver Privation* (§41)⁶⁹. Toutefois, une détermination plus concrète,

⁶⁶ Cette analyse qui est devenu accessible depuis la publication de GA 29/39 a été massivement débattue ; cf. Marc RICHIR, *Phénoménologie et institution symbolique*, Jérôme Million, 1988, ch 3, *L'institution symbolique comme « nature » en l'homme : l'animalité et humanité*, 1. *L'animalité selon Heidegger*, pp. 223-253 ; Michel HAAR, *Le chant de la terre*, op. cit., pp. 63-71 ; Vincent HOUILLON, « Pauvrement habite l'animal », *Alter* nr.3/1995, pp. 115-150 ; Ahmet SOYSAL, « Immanence et animalité », *Alter* nr.3/1995, pp. 151-165 ; Françoise DASTUR, « Pour une zoologie privative », *Alter* nr.3/1995, pp. 281-317 ; pour une autre interrogation philosophique concernée sur le rapport avec la biologie contemporaine, cf. Maurice MERLEAU-PONTY, *La nature. Notes. Cours du Collège de France*, Seuil, pp.117-259.

⁶⁷ SuZ, §49, 246 [182] : la vie « ne peut être fixée ontologiquement que dans une orientation privative sur le *Dasein* ».

⁶⁸ SuZ, §10, p. 50 [59] « L'ontologie de la vie s'accomplit sur la voie d'une interprétation privative... ». Aussi, « l'essence de la vie n'est accessible qu'au sens d'une *considération déconstructive (abbauenden Betrachtung)* » (GA29/30, §60, p. 371 ; la traduction française de Daniel Panis : « qu'au fil d'un examen où il s'agit de défaire couche par couche ce qui est en excès par rapport à elle. » p. 373).

⁶⁹ SuZ, §41, p. 194 [149] : « Die ontologische Grundverfassung von 'leben' ist jedoch ein eigenes Problem und nur auf dem Wege reduktiver Privation aus der Ontologie des *Daseins* aufzurollen ». Dans ce paragraphe Heidegger discute la relation entre *Sorge* et vouloir (*Wollen*), le souhait (*Wünschen*), l'aspiration (*Nächhängen*) et l'impulsion à vivre (*der Drang zu leben*). Mais n'est ce pas ici une proximité plus

plus explicite, de ce caractère privatif, comme indication méthodologiquement claire pour un accès phénoménologiquement assuré au phénomène de la vie à partir de l'existentialité du *Dasein*, manque dans *Sein und Zeit*. C'est pourquoi nous devons chercher si le GA29/30 n'y apporte plus de clarifications, bien que ce cours ait comme tâche l'explicitation de l'essence de l'animalité et non pas le rapport entre la *Grundverfassung des Daseins* et la vie qui peut *lui* appartenir. Or dans le §43, *Difficulté fondamentale de contenu et de méthode touchant la détermination de l'essence de la vie et de son accessibilité*, il y a deux interrogations directrices :

1. *Comme quoi* l'essence de la vie est-elle finalement à déterminer?
2. *Comment* le vivant comme tel – l'animalité de l'animal et l'essence végétale des plantes – est-il originellement *accessible*? Ou bien n'y a-t-il finalement ici aucun accès originel?⁷⁰

Par ces deux questions concernant l'*ursprüngliche Zugang* et la *Bestimmung* adéquate, nous trouvons les problèmes correspondants aux occurrences du terme privation dans *Sein und Zeit* (*privativen Orientierung* et *privativen Interpretation*). Car si nous n'avons *keine ursprüngliche Zugang* à l'animal, mais seulement la possibilité d'une projection par un pouvoir de s'y transposer (*Sichversetzenkönnen*⁷¹), notre accès à la vie est configuré par une orientation privative (*privativen Orientierung*). Cet accès privatif – configuré par une orientation privative – nous obtient une détermination conceptuelle privative aussi, qui s'articule donc dans une interprétation privative (*privativen Interpretation*).

La structure de *Benommenheit* qui définit l'essence de l'animalité est alors le résultat provisoire et partiel d'une telle interprétation privative, déterminée par une orientation privative, nécessaire précisément parce que nous n'avons pas un accès immédiat ou originaire à ce phénomène⁷². La structure essentielle de l'animalité (*Benommenheit*)

accentuée par rapport à une explicitation de la vie spécifique de la « philosophie de la vie »? cf. §43b, pp. 209-212 [157-159] la discussion avec Dilthey.

⁷⁰ GA 29/30, §43, p. 266 [tr.fr. p. 270].

⁷¹ GA 29/30, §49, p. 297 [300] : « 'Se transposer dans'... ne signifie ni se transporter effectivement d'un autre côté, ni faire une simple expérience avec des idées, en supposant que cela soit réussi ». Accompagner (*Mitgehen*) est le terme qui correspond, en se distinguant essentiellement, au être-avec (*Mitsein*) spécifique seulement au *Dasein*.

⁷² Cf. Françoise DASTUR, « Pour une zoologie privative », *Alter* nr.3/1995, pp. 281-317: « Il ne s'agit donc pas de faire abstraction de l'élément spirituel pour dégager dans toute sa positivité de donnée élémentaire le soubassement corporel que le *Dasein* partagerait avec tous les vivants, mais bien au contraire de partir de l'existentialité elle-même pour cerner négativement l'être du seulement vivant. (...) Dans le cas de l'animal, la dérivation est 'externe' et le problème consiste à 'interpréter' en partant

phénoménologiquement obtenue offre à la recherche biologique positive, considère Heidegger, le seul fondement originaire, philosophique, qui doit orienter et guider l'investigation de la zoologie. La rigueur fondamentale d'une science n'est obtenue que par cet appel constant à l'enquête ontologique, dirigée sur la région des essences, région apriorique, antérieure et préalable qui fonde cette discipline scientifique. S'il s'agit de l'essence de l'animal, la philosophie peut donc s'exercer de cette manière, en re-orientant le travail scientifique de la zoologie. Cette démarche concrète de la philosophie qui finalement soutient positivement et ranime la recherche scientifique est toutefois doublée par un mouvement négatif et privatif, au sujet de la détermination scientifique-biologique de l'homme.

Donc, en ce qui concerne l'essence de l'homme intervient aussi la délimitation stricte entre l'ontologie du *Dasein* et la détermination biologique de l'homme, qu'une nouvelle et radicale mise en question de la légitimité de la connexion entre « vie » biologiquement comprise et le *Dasein*. Le caractère privatif de la détermination de la vie est donc effectif seulement en ce qui concerne les prétentions de la biologie d'offrir une interprétation adéquate de l'homme. C'est seulement sur ce sujet qu'il faut l'aborder de la biologie à partir de l'existentialité du *Dasein*. Ce rapport s'instaure ici précisément à cause du danger de considérer que l'analytique du *Dasein* et la biologie traitent d'un « même » objet: l'homme ; que les deux manières d'explicitation seraient donc « en concurrence » ; que la biologie explore la dimension corporelle, naturelle, vivante, de l'homme et que, d'autre part, l'ontologie du *Dasein* interroge « ce qu'elle veut ». Mais c'est précisément ce point qui est radicalement contesté par Heidegger. Entre les deux manières d'interrogation et explicitation il n'y a aucune concurrence⁷³, aucune rivalité, parce que précisément leur rapport n'est pas un rapport d'égalité, un rapport « démocratique », mais au contraire il est un rapport de dépendance, de fondation, donc hiérarchisant.

Il n'est possible de comprendre et de saisir la biologie comme 'science de la vie' que pour autant qu'elle est fondée – sans y être fondée exclusivement – dans l'ontologie du *Dasein*⁷⁴ ; l'ontologie du *Dasein* [est] préordonnée à une ontologie de la vie⁷⁵.

du niveau existentiel ce qui ne se présente jamais en lui comme tel et que Heidegger caractérise comme le simplement-vivant. » (pp. 284-285).

⁷³ Cf. aussi J. GREISCH, 1996, art.cit., pp. 147-148. Le rapport similaire: la non-concurrence du problème de la *vie facticielle* et du problème *biologique de la vie*.

⁷⁴ SuZ, §10, p. 49 [59]. cf. aussi Otto PÖGGELER, *La pensée de Heidegger*, Aubier-Montaigne, 1967 : « L'interprétation de la vie est privation dans la mesure où elle

Ce qui est essentiel ici n'est pas le fait que la biologie occupe en extension un domaine d'étude qui est « plus large » que la vie humaine et la dimension corporelle de l'homme (explicitée par la physiologie et explorée par la médecine), en examinant aussi, en tant que zoologie, la vie des animaux, en tant que botanique, la vie des plantes, etc. L'essentiel est le fait que le concept fondamental de la « vie » qui organise le domaine fondamental de cette science ne peut être rigoureusement obtenu que par une compréhension préalable de la manière dont la vie peut appartenir et s'attribuer au *Dasein*. « *La vie doit être comprise comme un mode d'être (eine Seinsart) auquel appartient un être-au-monde (zu der ein In-der-Welt-sein gehört)* »⁷⁶. Cet énoncé radical, sinon « inacceptable » pour l'optique scientifique, doit être pris au compte afin de comprendre à juste titre la prétention heideggérienne de l'originarité de l'explicitation ontologique. Cette thèse peut sembler « inacceptable » précisément parce que le rapport entre la « vie » et l'« être-au-monde » fait que la vie « dépend » de l'*In-der-Welt-sein* et non pas l'inverse – comme si l'être-au-monde n'appartiendrait pas à (et donc « dépendrait » de) l'horizon de la vie (la thèse traditionnelle, l'homme comme ζῶον λόγον ἔχον, la couche naturelle étant un *substratum* commun à l'homme et à l'animal). Mais qu'est-ce qu'on vise par une détermination existentielle-ontologique de *la vie comme mode d'être auquel appartient un être-au-monde* et par le fait de cette appartenance même? Pouvons-nous entrevoir ici une réminiscence des interrogations de 1919-1923 sur la *vie facticielle*, en présupposant que l'*In-der-Welt-sein* comme *Sorge* est une couche « plus archaïque » et plus déterminée formellement que celle-là?

Même le *Dasein* peut se laisser considérer comme une pure vie (*pure Leben*). Aux yeux de l'approche biologico-physiologique, il sera alors intégré au domaine d'être que nous connaissons comme monde animal et végétal. A l'intérieur de ce champ, il est possible, par la voie de constat ontique, de recueillir des données et des

présuppose absolument un éclaircissement de ce que signifie 'être', 'être-là', 'réalité', etc... L'on ne doit aucunement, dans une interprétation privative, prendre la vie pour une privation de l'être-là: car l'homme ne doit pas être posé comme telos de la nature, en ce sens que tous les chemins conduisent à lui, qu'en lui est conservée toute la plénitude de la nature, que la vie n'est qu'un seulement-vivre sous la forme d'un être-là dépouillé, réduit. C'est pourquoi (...) Heidegger dit que la biologie ne pouvait être 'exclusivement' fondée sur l'ontologie de l'être-là. » (p. 350.) On peut entrevoir une similarité formelle entre cette fondation *non-exclusive* de la biologie dans l'ontologie et la fonction de *correctif ontologique* propre à la philosophie pour les concepts théologiques fondamentaux, cf. *Phänomenologie und Theologie*, op. cit.

⁷⁵ SuZ, §49, p. 247 [183].

⁷⁶ SuZ, §49, p. 246 [183].

statistiques sur la durée de vie (*Lebensdauer*) des plantes, des animaux et des hommes⁷⁷.

Le caractère dérivé d'une telle « considération » doit être mis en lumière si on se propose de saisir l'originarité de la description ontologique, car c'est la constitution de l'être du *Dasein* qui permet premièrement de comprendre comment et dans quelle mesure la vie peut être attribuée au *Dasein*, quelle est la position ou la fonction du corps humain dans l'architectonique de la constitution de l'être du *Dasein*, et donc dans quelle mesure l'essence humaine est constituée par la vie et la corporalité. Alors, l'enracinement authentique de la biologie dans une ontologie de la vie ne peut être accompli que par une fondation ontologique plus radicale, la fondation, par une démarche privative, de l'ontologie de la vie même (qui fonde à son tour le travail positif de la biologie), dans l'ontologie fondamentale du *Dasein*. Entre ces confins disciplinaires, dans une exploration phénoménologique plus concrète et plus appliquée (parce que l'analytique de *Sein und Zeit*, ayant comme tâche l'élaboration de la question de l'être, « n'aspire ni à une ontologie complète du *Dasein*, ni surtout à une anthropologie concrète »⁷⁸), la problématique du corps humain peut être, en principe, envisagée dans la perspective d'une explicitation préalable de la constitution d'être du *Dasein*. L'explicitation ontologique de la corporalité humaine peut enfin fonder explicitement l'investigation ontique de la biologie et le travail pratique de la médecine, dans une intersection sur un « même » objet. Et c'est également par l'intermédiaire de cet enracinement qu'on peut comprendre pourquoi, comme Heidegger dira plus tard, il y a une différence essentielle entre le corps vivant de l'homme et la corporalité animale et pourquoi l'homme n'est pas *essentiellement* un animal auquel le *λόγος* ou une autre différence spécifique viennent s'ajouter.

Comme le principal enjeu du débat autour de la biologie est le problème de la mort (*Tod*), nous finirons cette partie de notre travail par l'indication de la manière dont Heidegger vise à délimiter *Sterben*, comme mode de mourir spécifique du *Dasein*, et *Verenden*, en tant que modalité de la mort de ce qui est *pure vie* (*pure Leben*). « *Der Tod im weitesten Sinne ist ein Phänomen des Lebens* ». ⁷⁹ Evidemment, ce sens « le plus large » appartient à une compréhension moyenne, quotidienne, vague, traditionnellement accessible, foncièrement inclarifiée. « *Des préconceptions (Vorbegriffe) plus ou moins clarifiées de la vie et de la mort y sont à l'œuvre* » ⁸⁰ non seulement dans la compréhension moyenne ou quotidienne, mais aussi dans l'explicitation plus spécialisée

⁷⁷ SuZ, §49, p. 246 [182].

⁷⁸ SuZ, §41, p. 194 [149].

⁷⁹ SuZ, §49, p. 246 [182].

⁸⁰ SuZ, §49, p. 247 [182].

de la biologie, de la physiologie et de la médecine. Si le problème de la mort de l'homme est compris sur ce fond vague de l'interprétation de la vie, il n'apparaît pas de démarcation essentielle entre la mort de l'homme et celle de l'animal⁸¹. Seulement la compréhension de l'homme comme vivant permet d'expliquer, dans une optique biologico-physiologique, sa mort comme une cessation des fonctions vitales auxquelles on peut ajouter des particularités obtenues par une investigation psychologique sur le « vécu » du mourir⁸². Mais parce qu'à l'étude « *biologico-ontique de la mort, une problématique ontologique est sous-jacente (liegt zugrunde)* »⁸³, le *Grund* ne peut pas être conçu que par une optique fondamentale et essentielle.

Il reste à demander comment, à partir de l'essence ontologique de la vie (*aus dem ontologischen Wesen des Lebens*), se détermine celle de la mort⁸⁴.

Nous retrouvons par là le même rapport questionné déjà, entre une science positive qui a besoin d'être fondée sur une ontologie régionale (ici, l'ontologie de la vie, celle qui peut clarifier l'essence ontologique de la vie), fondée sur l'ontologie fondamentale du *Dasein*. Mais à l'intérieur de cette ontologie fondamentale même, la mort du *Dasein* a une fonction décisive et très précise⁸⁵. Son caractère de possibilité destitue déjà une présomptive concurrence entre la mort ontologiquement comprise et ce qu'une étude biologique nomme aussi « la mort ». C'est pourquoi Heidegger dit : « *Die existenziale Interpretation des Todes liegt vor aller Biologie und Ontologie des Lebens* »⁸⁶. L'interprétation existentielle de la mort vise à clarifier la structure de la mort en tant que possibilité (la plus propre, absolue, indépassable, certaine et indéterminée) et ses fonctions dans la constitution d'être du *Dasein*.
Donc

...à l'intérieur de cette ontologie du *Dasein préordonnée (vorgeordnet)* à une ontologie de la vie, l'analytique existentielle de la

⁸¹ GA 29/30, §43, p. 265 : « ...Leblosen, das nicht einmal die Möglichkeit hat zu sterben. Ein Stein kann nicht tot sein, weil er nicht lebt ».

⁸² SuZ, §49, p. 247 [183] : « ... une psychologie du 'mourir' apporte davantage de révélations sur la 'vie' des 'mourants' que sur le mourir lui-même, ce qui reflète simplement que le *Dasein* ne meurt pas d'abord - ou même ne meurt jamais - proprement dans et par un vécu de son décéder factice ».

⁸³ SuZ, §49, p. 246 [182].

⁸⁴ Ibid.

⁸⁵ SuZ, §52, pp. 258-259 [189] « Der volle existenzial-ontologische Begriff des Todes läßt sich jetzt in folgenden Bestimmungen umgrenzen: *Der Tod als Ende des Daseins ist die eigenste, unbezügliche, gewisse und als solche unbestimmte, unüberholbare Möglichkeit des Daseins. Der Tod ist als Ende des Daseins im Sein dieses Seienden zu seinem Ende* ».

⁸⁶ SuZ, §49, p. 247 [183] (n.s.).

mort est à son tour *subordonnée* (*nachgeordnet*) à une caractérisation de la constitution fondamentale du *Dasein* (...) L'interprétation existentielle de la mort est antérieure à toute biologie et ontologie de la vie⁸⁷.

Comprendre la mort du *Dasein* comme un fait qui survient, comme un événement, comme « cas de mort » (*Todesfall*), comme une chose simplement actuelle, même si « dans l'avenir », représente la première et la fatale occultation de ce phénomène qui n'est essentiellement que possibilité, une méconnaissance du mode d'être de l'étant que le *Dasein* et une incapacité de concevoir radicalement et originairement la temporalité qui lui est propre. Même si nous voulons interroger non pas le *Sein zum Tode* (qui est la première et la « vraie » mort) mais le *Zu-Ende-sein* ontique, comme fait de mourir, nous devons comprendre l'être-à-la-fin du *Dasein* seulement à partir de la compréhension préalable de l'être-pour-la-fin comme existentiel ontologique; et aussi, en acceptant son caractère dérivé, nous devons aussi distinguer entre l'être-à-la-fin du *Dasein* et le fin de ce qui est *Nur-lebenden*:

...la sortie-du-monde (*Aus-der-Welt-gehen*) du *Dasein* au sens du mourir (*Sterbens*) doit être distinguée d'une sortie-du-monde du seulement vivant (*Nur-lebenden*). Ce finir propre à un vivant (*Lebendigen*), nous le désignons terminologiquement par le terme périr (*Verenden*). La différence citée ne peut être rendue visible que par une délimitation (*Abgrenzung*) du finir qui est à la mesure du *Dasein* par rapport à la fin d'une vie (*eines Lebens*)⁸⁸.

En précisant cette différence, Heidegger emploie le terme de *Abgrenzung* et indique dans une note en bas de page précisément le paragraphe 10 qui a constitué le début de notre analyse.

Or s'il est vrai que le *Dasein* « a » sa mort physiologique, biologique - non point ontiquement isolée, mais codéterminée par son mode d'être originaire -, qu'il peut même finir sans à proprement parler mourir, et s'il est vrai, d'un autre côté, que le *Dasein* en tant que tel ne périt jamais simplement, nous caractériserons ce phénomène intermédiaire (*Zwischenphänomen*) par le terme de *décéder* (*Ableben*), le verbe *mourir* (*Sterben*) étant au contraire réservé à la *guise d'être* (*Seinsweise*) en laquelle le *Dasein* est *pour* (*zu*) sa mort.

⁸⁷ SuZ, §49, p. 247 [183] : « Innerhalb der einer Ontologie des Lebens vorgeordneten Ontologie des Daseins ist wiederum die existenziale Analyse des Todes einer Charakteristik, der Grundverfassung des Daseins nachgeordnet ».

⁸⁸ SuZ, §47, pp. 240-241 [179].

En conséquence de quoi, nous devons dire : le *Dasein* ne périt jamais, mais il ne peut décéder qu'aussi longtemps qu'il meurt⁸⁹.

D'une manière semblable, Heidegger utilise la même distinction dans GA29/30 dans l'analyse de l'animalité, en précisant en quelle mesure son examen phénoménologique est incomplète. Le premier manque est l'absence d'une interrogation sur le mouvement qui appartient à la vie, et la connexion entre ce mouvement et la structure de *Benommenheit* déjà obtenue. Or la relation entre la mobilité propre au vivant (*Bewegtheitscharakter des Lebendigen*) et la mort du vivant est explicite: la mort constitue « un moment qui fait partie de l'essence la plus intime de la vie »⁹⁰; « ...*Leblosen, das nicht einmal die Möglichkeit hat zu sterben. Ein Stein kann nicht tot sein, weil er nicht lebt* »⁹¹. Donc, c'est le même contexte où Heidegger pose le problème du rapport entre la mort de l'homme et la mort de l'animal, employant la même terminologie que dans *Sein und Zeit*, *Sterben* d'une part, *Verenden* d'autre : « ...*la question se pose si la mort chez animal et la mort chez l'homme est la même mort (ob Tod und Tod bei Tier und Mensch dasselbe sind), même si des concordances physico-chimiques et physiologiques peuvent se constater (...)* La mort de l'animal, est-ce mourir (*ein Sterben*) ou arriver à la mort (*ein Verenden*)? »⁹² Cette question avait déjà reçu, depuis 1927, sa réponse. *Verenden* (« périr » E.Martineau, D. Panis préférant « arriver à la mort ») est la mort de l'animal, incommensurable du point de vue ontologique avec la mort de l'homme, comme étant pour lequel la mort (*Tod*) est un mode d'être projetant déterminé comme mourir (*Sterben*), et ce mode d'être même en lequel l'homme est pour (*zu*) sa mort est fondamentalement ce qui rend possible le décéder (*Ableben*) factice. Entre *Ableben* et *Verenden* il n'y a aucune proportion, parce que l'animal n'a pas la mort *comme possibilité d'être*:

L'accaparement fait partie de l'essence de l'animal. C'est pourquoi celui-ci ne peut mourir mais seulement arriver à la fin, pour autant que nous attribuions à l'homme le fait de mourir⁹³.

Par le problème de la mort, l'enjeu de la discussion heideggerienne de la biologie devient explicite et aussi très concret. C'est ici le noyau problématique qui demande qu'une précedence méthodologique

⁸⁹ SuZ, §49, p. 247 [183]: « ...das Dasein aber auch enden kann, ohne daß es eigentlich stirbt (...) Dasein verendet nie. Ableben aber kann das Dasein nur solange als es stirbt ».

⁹⁰ GA 29/30, §61, p. 397 [386].

⁹¹ GA 29/30, §43, p. 265.

⁹² GA 29/30, §61, p. 388 [387].

⁹³ GA 29/30, §61, p. 388 [387] : « Weil zum Wesen des Tieres die Benommenheit gehört, kann das Tier nicht sterben, sondern nur verenden, sofern wir das Sterben dem Menschen zusprechen ».

de l'explicitation existential-ontologique soit élaborée. La prétention constante d'une primauté n'est pas, peut-être, le signe suspect des « rapports de pouvoir » entre les modalités du discours sur..., mais seulement l'indice qu'un débat avec les sciences et sur leurs fondements conceptuels devient possible et nécessaire. Mais la discussion sur le concept de la vie et ses fonctions dans *Sein und Zeit* dégage bien sûr le territoire d'une problématique plus vaste et d'une importance incomparable par rapport à la relation étagée, hiérarchisée, entre ontologie, biologie et autres sciences, une problématique où sont engagées aussi des questions philosophiques capitales: la corporalité, la mort, le rapport avec l'animalité.

Par cette approche analytique du thème heideggérien de la vie, et premièrement par cette démarcation stricte entre ontologie et biologie, on peut rendre plus compréhensibles les liaisons implicites où sont saisies les continuités et les différences entre ce thème et les démarches phénoménologiques pré-heideggériennes ou celles post-heideggériennes similaires. Le problème phénoménologique de la corporalité (*Leib* ou *Körper*), aussi que la réflexion phénoménologique sur la vie – ainsi qu'ils sont déployés dans les ouvrages de Husserl et dans la phénoménologie française contemporaine – peuvent rencontrer ici la contrepartie heideggérienne, explicitée sur ce sujet. Par l'organisation et l'articulation exégétique des indices du problème de la corporalité humaine et de la vie – problèmes que Heidegger « a expédié » dans *Sein und Zeit* – on peut interpréter la signification de leur absence dans le projet ontologique et dans l'œuvre heideggérienne, aussi que l'influence heideggérienne sur la trajectoire ultérieure de la problématique du corps dans la phénoménologie contemporaine. Cette « absence » n'est pas sans enjeu, elle constitue par contre un point d'où on peut saisir les exigences infiltrées par l'ontologie fondamentale dans le champ thématique, de provenance husserlienne, qui persiste au centre des recherches phénoménologiques contemporaines.