

*A conference was held in Prague, Czech Republic, in November 2002 that was entitled "Issues Confronting the Post-European World" and that was dedicated to Jan Patočka (1907-1977). The Organization of Phenomenological Organizations was founded on that occasion. The following essay is published in celebration of that event.*

## Essay 48

# Sur le concept de pulsion (*Trieb*) chez Heidegger

© Cristian Ciocan  
Université de Bucarest  
Centre d'études phénoménologiques  
[cristiciocan@xnet.ro](mailto:cristiciocan@xnet.ro)  
Société Roumaine de Phénoménologie  
[www.culture.ro/srf](http://www.culture.ro/srf)

### Abstract

In this essay I discuss the functions of the concept of drive (*Trieb*) in the work of Martin Heidegger (in *Being and time* and in GA 29/30). This problematic seems directly dependent on the questions of (animal) life, animality, bodily nature and their difficult connection to the being of *Dasein*. The problem of *Trieb* is structured on two dimensions, which I analyze in the two parts of this article. 1) The fundamental ontology approaches the problem of drive in the context of the definition of *Dasein* as care (*Sorge*). This existential structure cannot be reconstructed out of drives like addiction (*Hang*) or compulsion (*Drang*). I argue that by means of these problems, Heidegger attains a certain limit of the existential analytic, *i.e.*, the boundary between *Dasein* and the essence of pure life. 2) On the other hand, the problem of drive determines essentially the phenomenological elaboration of the being of the animal (GA 29/30). I therefore underline the manner in which drive constitutes the auto-regulative character of the animal organism and also of its behavior toward its environment. Finally, I consider the way in which drive constitutes the proto-spatiality and the proto-temporality of the animal "poor in world."

Le concept de pulsion (*Trieb*) n'a pas attiré beaucoup d'attention dans l'exégèse heideggérienne. Que le thème possède une certaine importance pour la phénoménologie, cela a été pleinement démontré dans un riche numéro de la revue de phénoménologie *Alter* focalisé sur le problème de la pulsion, où on peut

The copyright on this text belongs to the author. The work is published here by permission of the author and can be cited as "Essays in Celebration of the Founding of the Organization of Phenomenological Organizations. Ed. CHEUNG, Chan-Fai, Ivan Chvatik, Ion Copoeru, Lester Embree, Julia Iribarne, & Hans Rainer Sepp. Web-Published at [www.o-p-o.net](http://www.o-p-o.net), 2003."

trouver d'excellentes études sur les fonctions de ce concept chez Husserl, Scheler, Sartre, Merleau-Ponty, Levinas ou Michel Henry<sup>1</sup>. Toutefois on ne trouve pas une contribution qui clarifie systématiquement la portée de ce terme chez Heidegger, notamment dans le projet de l'ontologie fondamentale. L'article de Renaud Barbaras logé dans ce recueil<sup>2</sup> discute d'une manière critique certains aspects de la compréhension heideggérienne de la pulsion dans le contexte de l'analyse de l'animalité<sup>3</sup>, mais le phénoménologue français est en quelque sorte guidé par un but théorique situé au-delà du texte heideggérien, particulièrement la connexion entre la pulsion et la perception ; ainsi cet article n'arrive pas à préciser, dans une perspective « immanente », le thème comme tel chez Heidegger. Par-delà cette exception singulière, on ne repère pas dans l'exégèse heideggérienne d'autres discussions sur ce sujet. Que ce manque est complètement compréhensible, on peut l'avouer dès le début. Les occurrences infimes du problème dans *Sein und Zeit*<sup>4</sup> n'invitent guère à clarifier l'enjeu de la pulsion dans l'ontologie fondamentale du *Dasein*. De plus, la problématique qui lui est habituellement sous-jacente – celle de la corporéité, de la vie ou de l'animalité – semble totalement évacuée du projet de l'analytique existentielle<sup>5</sup>. C'est pourquoi il serait en quelque sorte difficile même de soulever la question d'une pulsion ontologique ou d'une ontologie de la pulsion dans l'analytique existentielle. Toutefois, nous pouvons poursuivre quelques passages où cette problématique est visible et où nous pourrions situer notre interrogation, même si le corpus textuel est assez pauvre. La situation change avec les investigations laborieuses sur l'animalité de GA 29/30, qui apportent quelques nouveautés sur le thème de la pulsion. C'est pourquoi il nous semble convenable d'investiguer la problématique de la pulsion à partir de ses deux versants qui paraissent avoir une certaine complémentarité : aussi bien dans l'analytique existentielle (en investiguant ce

<sup>1</sup> *Alter*, vol. 9 / 2001 : *La Pulsion*. Pour un panorama général, cf. F.J. WETZ et W. MERTENS, art. „Trieb”, in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hgg. von Joachim RITTER † und Karlfried GRÜNDER, Schwabe & Co. Verlag, Basel/Stuttgart, vol. 10/1998, coll. 1483-1491.

<sup>2</sup> Renaud BARBARAS, « Pulsion et perception », in *Alter*, vol. 9 / 2001, pp. 13-26, notamment pp. 14-19.

<sup>3</sup> Martin HEIDEGGER, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt, Endlichkeit, Einsamkeit*, GA 29/30, Vittorio Klosterman, 1983. Nous citons la traduction française de Daniel Panis, *Les concepts fondamentaux de la métaphysique. Monde, finitude, solitude*, Gallimard, 1992, indiquant les pages de l'original allemand et, entre parenthèses, la version française.

<sup>4</sup> Martin HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, 1931. Nous citons la traduction française d'Emmanuel Martineau, Martin HEIDEGGER, *Être et temps*, Authentica, 1985. Nous utiliserons à partir d'ici le sigle *SuZ*, en indiquant les pages de l'original allemand. Parfois nous indiquons les solutions de la traduction de François Vezin, Martin HEIDEGGER, *Être et temps*, Gallimard, 1986.

<sup>5</sup> Sur cette évacuation, voir nos observations dans les deux parties de l'étude « La vie et la corporalité dans *Être et temps* », in *Studia Phänomenologica*, vol. I, no. 1-2 (pp. 61-93) et no. 3-4 (pp. 153-197).

que – dans l'ontologie du *Dasein* – est homologue, similaire ou voisin à la pulsion), que dans la destruction de l'animalité, où ce problème reçoit une concrétude particulière.

## I. L'ontologie du *Dasein* et la pulsion

Demandons donc : qu'est-ce que – dans l'ontologie du *Dasein* – peut relever de l'ordre de la pulsion ? Où peut-on situer, dans les cadres de l'analytique existentielle, des aspects relevant du désir, du besoin ou de la poussée ? Qu'est-ce qui pousse le *Dasein* dans chacune de ses préoccupations, d'où extrait-il l'intérêt motivationnel qui le fait aller vers tel ou tel but, dans tel ou tel projet, vers telle ou telle préoccupation concrète ? Comment ou pourquoi le *Dasein* heideggerien dirige-t-il son action, son activité et son agir ? Qu'est-ce que détermine et actualise concrètement la capacité ontologique du *Dasein* « d'être occupé, stimulé, intéressé (*Geschäftigkeit, Angeregtheit, Interessiertheit*) » (*SuZ*, 43) ?

Dès la deuxième page d'*Être et temps* Heidegger affirme que c'est le problème de l'être qui a « poussé » la réflexion philosophique, disant qu'il est « ce qui, en son retrait, avait jeté et tenu en inquiétude le philosophe antique (*das antike Philosophieren in die Unruhe trieb und in ihr erhielt*) » (*SuZ*, 2). Mais aussi le *Dasein* peut subir lui-même une autre sorte de *in die Unruhe treiben*, à chaque fois quand, par exemple, la curiosité (*Neugier*) spécifique à l'échéance (*Verfallen*) le pousse vers toute chose nouvelle, dans « l'inquiétude et l'excitation (*Unruhe und Aufregung*) que donne le toujours nouveau et le changement incessant d'objet rencontré » (*SuZ*, 172). Cette inquiétude superficielle recouvre en fait la fondamentale étrangéreté (*Unheimlichkeit*) du *Dasein*, comme ce qui est essentiellement hors-de-chez-soi (*Un-zuhause*) (*SuZ*, 188-189). Or, ce recouvrement de l'*Unheimlichkeit* donne au *Dasein* le rassurement (*Beruhigung*) qui rend possible la préoccupation quotidienne avec l'étant intramondain. Ainsi, « ce rassurement dans l'être inauthentique ne conduit pas à l'inertie et à l'oisiveté, mais pousse (*treibt*) à la frénésie de l'"affairement" (*Hemmungslosigkeit des »Betriebs«*) » (*SuZ*, 177). Le mouvement de l'inauthenticité et la mobilité du On (*das Man*) sont ainsi caractérisés par ce terme de poussée ou de pulsion (*Trieb*), bien qu'il ne soit pas encore pris dans un sens vitaliste.

Heidegger se méfie constamment chaque fois quand il a affaire à une terminologie proche du vitalisme ou quand il soupçonne la contamination d'une compréhension biologisante. C'est pourquoi il consacre le paragraphe 10 de son ouvrage à la délimitation de l'analytique du *Dasein* de toute biologie, où il affirme

qu'il faut éviter « les expressions de “vie” et d’“homme”, pour désigner l'étant que nous sommes nous-mêmes » (*SuZ*, 46). Et ensuite il dit :

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*. [...] 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'autre. (*SuZ*, 49-50)

Le caractère vital de l'existence du *Dasein* se trouve ainsi marginalisé ou, au moins, non questionné. Mais c'est notamment dans le contexte d'une telle vitalité qu'on pourra soulever le problème de la pulsion. Bien que le refoulement de la vie soit une constante du projet heideggérien, la problématique d'un caractère pulsionnel revient toutefois, d'une manière surprenante, dans un passage qui se trouve au cœur de l'analytique du *Dasein*, notamment dans le paragraphe 41 d'*Être et temps*. C'est dans cette section intitulée *L'être du Dasein comme souci* – située après le dévoilement de la structure et de la portée de l'angoisse (§ 40), avant la confirmation pré-ontologique de la structure du *Sorge* par appel à la fable d'Hygin sur la *Cura* (§ 42) et avant les amples discussions sur la réalité (§ 43) et sur la vérité (§ 44) – qu'on trouve un revirement assez surprenant d'une problématique pulsionnelle. Heidegger y énonce la structure complète de l'existential intégrateur de la *Sorge* : être-déjà-en-avant-de-soi-dans-(le-monde) comme-être-auprès (de l'étant faisant rencontre de manière intramondaine) [*Sich-vorweg-schon-sein-in-(der-Welt-) als Sein-bei (innerweltlich begehrendem Seienden)*]. Et le philosophe souligne le caractère apriorique de cette structure, son caractère d'être préalable à toute concrétion ontique, d'être précédente par rapport à toute « conduite » ou « situation » factice du *Dasein*, étant toutefois à sa base, dans son noyau essentiel, dans une « immanence » d'avant toute concrétude « empirique » : « Die Sorge liegt als ursprüngliche Strukturganzheit existenzialapriorisch » vor « jeder, das heißt immer schon in jeder faktischen »Verhaltung« und »Lage« des Daseins » (*SuZ*, 193). Cette exigence méthodologique – visant le niveau apriorique, de précedence et d'intégralité essentielle où Heidegger situe ses recherches – est tout à fait cohérente avec la démarche de l'ontologie fondamentale, qui cherche à décrire précisément l'articulation intégrale des structures aprioriques de l'existence. Mais le passage qui suit – et

qui met en discussion le thème de la pulsion – intervient en quelque sorte d’une manière inattendue :

C’est pourquoi est également vouée à l’échec toute tentative de ramener le souci, en sa totalité essentiellement indéchirable (*in seiner wesenhaft unzerreißbaren Ganzheit*), à des actes particuliers ou à des pulsions (*Akte oder Triebe*) comme le vouloir (*Wollen*), le souhait (*Wünschen*), l’impulsion (*Drang*), le penchant (*Hang*), ou de le reconstruire à partir des tels éléments. (*SuZ*, 193-4)

Le ton semble en quelque sorte polémique, comme s’il s’agissait de donner une réplique sans nommer le concerné, fût-il Husserl ou Scheler, la psychanalyse naissante, le vitalisme ou la philosophie de la vie<sup>6</sup>. On voit donc que l’intégralité en discussion – le souci en tant que totalité – ne permet pas la décomposition dans des divers morceaux factuels, mais qu’elle leur est préalable et antérieure. Cette intégralité indécomposable – l’être du *Dasein* – rejette donc l’explication du fonctionnement du *Dasein* par appel à des actes ou pulsions. Parmi ces *Akte oder Triebe*, Heidegger énumère quatre : le vouloir (*Wollen*), le souhait (*Wünschen*), l’impulsion ou la tendance (*Drang*), le penchant (*Hang*). Il n’est pas toutefois expliqué pourquoi seulement ces quatre pulsions sont prises en vue ou si ce sont seulement elles qui menacent de morceler l’être indivisible du *Dasein*. Leur enracinement ontologique dans la structure de la *Sorge* est cependant affirmé clairement:

Vouloir et souhait (*Wollen und Wünschen*) sont enracinés (*verwurzelt*) par une nécessité ontologique (*ontologisch notwendig*) dans le *Dasein* comme souci, ils ne se réduisent pas à des vécus ontologiquement indifférents, survenant dans un « flux » (*Strom*) totalement indéterminé en son sens d’être. Et cela ne vaut pas moins de la tendance et du penchant, qui, eux aussi, sont fondés (*gründen*), pour autant qu’ils puissent en général être purement mis en lumière dans le *Dasein*, dans le souci. (*SuZ*, 194)

---

<sup>6</sup> Jean GREISCH, dans son commentaire appliqué sur *Être et temps*, affirme que Heidegger trace dans ce passage les lignes de développement – à partir de la structure de la *Sorge* – d’une philosophie de la volonté, du souhait ou de la vie (celle-ci guidée par les phénomènes du *Drang* et du *Hang*). Cf. *Ontologie et temporalité*, P.U.F., 1994, pp. 238-240. Cf. aussi l’analyse de David Farrell KRELL, *Daimon life. Heidegger and life-philosophy*, Indiana University Press, 1992, pp. 70-72.

Une distinction est donc faite entre, d'une part, vouloir et souhait (qui appartiennent aux hommes) et, d'autre part, impulsion et penchant (*Hang und Drang*), qui peuvent appartenir aussi aux animaux. « Ce qui n'exclut pas – dit Heidegger – que la tendance et le penchant ne constituent pas aussi ontologiquement l'étant qui "vit" sans plus » (*SuZ*, 194). Mais quant à la clarification de la structure ontologique de ce qui « vit sans plus » (ce qui est simplement vivant, *Nur-lebenden*), Heidegger reste assez discret dans *Sein und Zeit*. Toutefois, c'est ici – par le problème du *Hang und Drang* – que Heidegger semble reconnaître une certaine nécessité d'aborder des problèmes plus appliqués : car, quels sont les pulsions et les besoins « fondamentaux » que l'homme partage avec l'animal sinon, par exemple, la soif, la faim, la sexualité, le besoin « naturel » de dormir ou même celui de respirer ? Ceux-ci, ne sont-ils des aspects qui mettent en jeu les impulsions et les penchants que Heidegger envisage dans ce contexte ? Mais aussi ses réserves commencent à être visibles, car il précise : « pour autant qu'ils [impulsion et penchant] puissent en général être purement mis en lumière dans le *Dasein* (*sofern sie im Dasein überhaupt rein aufweisbar sind*) ». Cet scepticisme eu égard notre capacité de saisir ce qui est la vie (dans nous ou dans la constitution animale) reste intacte même deux décennies après, quand Heidegger reprend, dans la *Lettre sur l'humanisme*, la même position :

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 existante<sup>7</sup>.

Cette difficulté de penser l'animalité, le corps humain et leur rapport dans l'horizon de la vie – « la parenté corporelle avec l'animal, de nature insondable, à peine imaginable (*auszudenkende abgründige leibliche Verwandtschaft*) »<sup>8</sup> est aussi une difficulté de penser ontologiquement la pulsion comme telle (penser la vie comme pulsion ou la vie pulsionnelle). Mais si on doit vraiment penser la vie, ce qui n'est pas la tâche de *Sein und Zeit*, alors le seul chemin assuré qui nous reste c'est celui « d'une privation réductrice à partir de l'ontologie du *Dasein* (*auf dem Wege reduktiver Privation aus der Ontologie des Daseins*) » (*SuZ*, 194). On ne peut pas explorer ici tout ce qui doit être compris

---

<sup>7</sup> Martin HEIDEGGER, *Lettre sur l'humanisme*, Aubier, Montaigne, 1964, éd. bilingue, tr. fr. Roger Munier, p. 63.

<sup>8</sup> *Ibidem*.

par cette formule assez étrange de « privation réductrice », mais on peut noter que l'idée apparaît aussi dans d'autres contextes, comme *privativen Orientierung* (la vie « ne peut être fixée ontologiquement que dans une orientation privative sur le *Dasein* » ; *SuZ*, 246) ou comme *privativen Interpretation* (« L'ontologie de la vie s'accomplit sur la voie d'une interprétation privative » ; *SuZ*, 50)<sup>9</sup>.

C'est la même stratégie réductive – aussi comme orientation, que comme interprétation privative – que Heidegger applique aux pulsions qu'il a énumérées auparavant, en essayant de les expliquer à *partir* de l'ontologie du *Dasein*, à *partir* de la structure triadique de la *Sorge*, en montrant comment – avec chacune de ces pulsions – la structure du souci se modifie, dans un de ses moments structuraux. Cela lui permet à considérer ces manifestations pulsionnelles en tant qu'enracinées dans le souci. Le vouloir (*Wollen*) et le souhait (*Wünschen*) se fondent dans l'être-en-avant-de-soi (*Sich-vorweg-sein*), pendant que le penchant (*Hang*) et l'impulsion (*Drang*) dans l'être-auprès-de (*Schon-sein-bei*) et finalement dans l'être-jété (*Geworfenheit*). Heidegger déduit une liaison interne entre ces quatre pulsions – une liaison qui parcourt transversalement les structures existentielles du *Dasein* – en montrant comment dans la modification de l'une subsiste la genèse ou le surgissement d'une autre. L'intentionnalité du vouloir, le fait que tout vouloir est vouloir quelque chose, implique qu'on a affaire à une ouverture préalable de l'en-vue-de-quoi en général, *ein Worumwillen überhaupt*, et d'une objet possible de la préoccupation. Mais tout vouloir se meut dans un champ réglé anonymement par l'explicitation du On (*Ausgelegtheit des Man*) qui organise et ordonne ce qu'on doit vraiment vouloir et qui « a restreint (*eingeschränkt*) les possibilités choisissables (*die wahlfreien Möglichkeiten*) à la sphère du bien connu, de l'accessible, du supportable, du convenable et du décent » (*SuZ*, 195), provoquant un nivellement des possibilités du *Dasein* (*Nivellierung der Daseinsmöglichkeiten*) et finalement un aveuglement du possible comme tel (*Abblendung des Möglichen als solchen*). Ceci constitue une sorte de rassurement (*Beruhigung*) du vouloir face au possible, qui en fait le « modifie » en souhait (*Wünschen*). Le vouloir devient plus passif, si on peut le dire, en quelque sorte oisif, distrait et inerte. Je ne veux plus d'une manière décidée, mais simplement je souhaite : je « voudrais » sans rien faire effectivement pour obtenir ce que je veux, sans me projeter effectivement sur le

---

<sup>9</sup> 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).

possible<sup>10</sup>. Le vouloir rassuré (*beruhigte »Wollen«*) devient donc un *Wünschen*, un souhait que Heidegger détermine, de la même façon, par rapport au possible et par rapport à la transparence du possible comme tel. Dans le souhait, dit Heidegger, la clarté du possible est encore plus obscurcie : les possibilités sont non-saisies (*unergriffen*) et leur remplissement (*Erfüllung*) n'est plus « considéré et attendu ». Dans cette *Unverständnis der faktischen Möglichkeiten*, le *Dasein* souhaitant devient ainsi la proie du disponible (*Verfügbare*), de l'à-portée-de-la-main (*Zuhandene*), donc de l'être-jété (*Geworfenheit*) qui seulement « aspire » (*nachhängt*) vaguement aux possibilités. La liaison entre *Nachhängen* (aspiration) et le niveau suivant descendant – *der Hang* (le penchant) – n'est alors pas difficile à faire ; ici la structure du *Schon-sein-bei* reçoit une indiscutable primauté (*Vorrang*), c'est-à-dire qu'à partir d'elle le penchant se déclenche, se déploie et acquiert son intelligibilité. Heidegger dit : « [*der*] *Hang des Daseins, von der Welt, in der es je ist, »gelebt« zu werden* », le penchant du *Dasein* à « se laisser vécu » par le monde où il est chaque fois. La modification d'accent est radicale: *Das Sich-vorweg-sein hat sich verloren in ein »Nur-immer-schon-bei...«*. (L'être-en-avant-de-soi s'est perdu dans un « être-seulement-toujours-déjà-auprès... »).

Pour déterminer le penchant (*Hang*) et l'impulsion (*Drang*), Heidegger utilise le concept de *Hin-zu*<sup>11</sup> (traduit par Martineau comme « tendance » et par Vezin comme « pente »). Le *Hin-zu* du penchant est « *ein Sichziehenlassen von solchem, dem der Hang nachhängt* », un se laisser mouvoir ou pousser par ce à quoi incline le penchant. C'est donc de cette manière que *Dasein* « devient

<sup>10</sup> N'oublions pas que le décisionnisme de Heidegger a son centre dans le thème de la résolution. Le philosophe semble en effet juger le vouloir et le souhait par ce prisme de l'*Entschlossenheit*, dans l'horizon tacitement anticipé de la résolution. Mais « vouloir une femme » n'a rien à voir à une décision consciente dans l'horizon de la finitude, mais simplement à la vitalité de l'attraction, à la fascination du plaisir, à l'hypnose de l'amour. Et le souhait n'épuise point la sphère infiniment riche du désir : du désir d'autrui au désir de Dieu, il y a des facettes que l'interprétation du souhait en tant que volonté rassuré ne fait qu'obturer.

<sup>11</sup> On peut trouver ce concept de *Hinzu* aussi dans l'ouvrage de Max SCHELER, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, dans l'analyse d'un *Ur-Drang* et d'une « poussée affective » (*Gefühlsdrang*). Cet ouvrage a été publié dans 1928, donc bien après *Sein und Zeit*, mais Scheler a exposé les idées plusieurs fois entre 1922 et 1928 à l'Université de Cologne (cf. Max SCHELER, *La situation de l'homme dans le monde*, trad. fr. par M. Dupuy, Aubier-Montaigne, 1951, p. 17) ; donc on peut supposer Heidegger était au courant avec cette problématique et que c'est Scheler que Heidegger vise ici. Cf. U. SCHÖNPFUG, art. „Drang“, in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hgg. von Joachim RITTER, Schwabe & Co. Verlag, Basel/Stuttgart, vol. 2/1972, coll. 290-293. « [...] Auf der einfachsten Stufe des Lebens postuliert er [Scheler] das Wirken eines „Ur-D[rang]“, eines anfang- und bewußtlosen, empfindungs- und vorstellungslosen Gefühls-D[rang]; dieser agiert in Form eines „Hinzu“ und „Hinweg“. » (coll. 291). Voir aussi M. FRINGS, art. « Max Scheler », in L. EMBREE *et alii* (eds.), *Encyclopedia of Phenomenology*, Kluwer, 1987, pp. 631-632.

aveugle » (*blind geworden*) à lui-même dans le penchant. Cette expropriation s'accroît avec le pas suivant, qui est aussi le dernier dans l'analyse de Heidegger : *Drang* (« impulsion » traduit Martineau, Vezin préférant « appétit »). Car ici *der Drang »zu leben* (« l'impulsion à vivre ou l'appétit de vivre ») est décrit comme une tendance (*Hin-zu*) qui apporte avec elle son *Antrieb*, son moteur, ce qui le meut et l'impulse. Donc on peut le dire que le *Drang* est un penchant motivé « de l'intérieur » et mobilisé par soi-même, un *Hang* qui s'auto-génère. Il n'a plus besoin d'être stimulé, provoqué, attiré de l'extérieur. Heidegger dit en outre que le *Drang* (impulsion ou appétit) est *»Hin-zu um jeden Preis*«, tendance inconditionnée, non maîtrisée, abandonnée à soi-même. C'est pourquoi dans l'impulsion le souci – en tant qu'unité intégrale de l'existence, de la facticité et de l'échéance – « n'est pas encore devenu libre » (*ist die Sorge noch nicht frei geworden*), car sa dimension avenante qui surgit seulement d'un être-en-avant-de-soi reste complètement recouverte. Le souci, l'être du *Dasein*, qui est encore lié (*gebunden*) d'une certaine façon au penchant, se trouve dans l'impulsion esclave de son aveuglement. Avec l'impulsion, nous sommes, si on peut le dire, à la limite de « l'humanité », si on comprend par ce mot ce qui est susceptible de recevoir la qualité d'ouverture du *Dasein*, du « *Dasein* dans l'homme » comme dira deux ans plus tard Heidegger lui-même. C'est peut-être la marge utopique où le *Dasein* se confronte avec l'abîme de ce qui lui est autre, l'animal, la frontière au-delà de laquelle s'ouvre l'empire insondable de ce qui est « pure vie ». Le *Drang*, comme phénomène liminaire du *Dasein* (et de la vie) semble ainsi être le contre-phénomène du possible : il refoule (*verdrängen*) les possibilités et se laisse porté par la poussée. C'est ici peut-être la formalisation ontologique ou la condition ontologique de possibilité du conflit traditionnel entre l'esprit et le corps, entre la conscience et l'inconscient, entre l'humanité et l'animalité, entre la raison et les passions.

Mais dans ces conditions, la fondation du *Drang* et du *Hang* dans la structure ontologique du souci semble en quelque sorte problématique. En effet, on peut nous demander si la démonstration heideggérienne ne prend pas comme relation de fondation ou d'enracinement ce qui n'est, peut-être, qu'une relation de co-détermination : la structure du souci peut (et doit) co-déterminer « formellement » le vouloir, le souhait, le penchant ou la tendance, en marquant la structure de manifestation d'une telle pulsion ; mais cela ne signifie pas encore qu'elle les fonde ou qu'elles y sont enracinées. Parce que « être fondé » ou « enraciné » doit signifier qu'on possède l'essence à partir de ce qui fonde et que le phénomène en son entièreté puise sa signification de son fondement. Ce qui n'est pas le cas avec la pulsion, qui ne peut point être expliquée par recours ex-

clusif à la clarté ontologique de la *Sorge*. La pulsion (notamment le penchant et l'impulsion) peut être déterminée « formellement » par la structure du souci, mais elle semble aussi mettre en jeu un versant inconnu et obscur, évité par Heidegger, notamment l'horizon abyssal de la vie, qui déterminée « matériellement » la pulsion comme telle, si on peut le dire. Donc on semble avoir affaire à un phénomène de frontière, situé « entre » le souci et la vie et étant co-déterminé d'une manière distincte par chacun de ces versants, qui sont en fait séparés par un abîme d'essence, comme le dira Heidegger plus tard dans *Lettre sur l'humanisme*. C'est pour cette raison que Heidegger termine ce difficile passage par invoquer toutefois la précedence du souci, qui seul constitue l'ouverture où l'impulsion peut surgir :

Mais le *Dasein* n'est pas alors, n'est jamais « simple impulsion » à laquelle s'ajouteraient parfois d'autres attitudes, comme la maîtrise et la conduite de celle-ci, mais, en tant que modification de l'être-au-monde en sa plénitude, il est toujours déjà souci. Dans la pure impulsion, le souci n'est pas encore devenu libre, même si c'est lui qui seul rend possible ontologiquement que le *Dasein* subisse sa propre impulsion (*das Bedrängtsein des Daseins*). (*SuZ*, 195-6)

## II. Pulsion et animalité

Nous pouvons maintenant déplacer notre investigation vers l'autre horizon du problème, notamment vers l'analyse de l'animalité de GA29/30, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt, Endlichkeit, Einsamkeit*. L'importance de la question de l'animalité a été soulignée par les plusieurs approches exégétiques qui ont commenté ce cours de Freiburg<sup>12</sup>. Cette analyse doit être jugée par rapport aux difficultés que *Sein und Zeit* les avait laissées irrésolues. La question de l'animalité intervient dans GA 29/30 sur le fond « embarrassant » de son manque dans *Sein und Zeit*, où la tripartition des modes d'être – *Dasein*, *Zuhand-*

---

<sup>12</sup> cf. Françoise DASTUR, *Pour une zoologie privative*, dans *Alter*, nr. 3/1995, pp. 281-317 ; Marc RICHIR, *Phénoménologie et institution symbolique*, Jérôme MILLON, 1988, ch. 3, *L'institution symbolique comme « nature » en l'homme : l'animalité et humanité*, 1. *L'animalité selon Heidegger*, pp. 223-253 ; Jacques DERRIDA, *De l'esprit dans Heidegger et la question*, Flammarion, 1992, pp. 60-71 ; Michel HAAR, *Le chant de la terre*, L'Herne, 1985, pp. 63-71 ; Vincent HOUILLON, « Pauvrement habite l'animal », dans *Alter*, nr.3/1995, pp. 115-150 ; Henri MALDINEY, *Penser l'homme et la folie*, Jérôme Millon, 2<sup>e</sup> édition, 1997, ch. *La dimension du contact au regard du vivant et l'existant*, p. 192 sq. ; Ahmet SOYSAL, *Immanence et animalité*, dans *Alter*, nr. 3/1995, pp. 151-165 ; David Farrell KRELL, *op.cit.*, pp.112-131.

*denheit, Vorhandenheit* – ne précise pas un lieu spécifique pour l’animalité. Mais dans le cours de 1929-1930 Heidegger propose une explicitation privative et déconstructive de l’essence de l’animalité. Celle-ci ne doit pas être clarifiée à partir du *Vorhandensein* (sur le fond de la nature conçue aussi sous-la-main) ni à partir de la catégorie du *Zuhandensein* (donc considérer l’animal comme ce qu’on peut utiliser dans et pour le monde humain), ni à partir d’une modalité « vivante » attribuée au *Dasein*<sup>13</sup>. Heidegger situe son point de départ dans l’interprétation commune de l’être de l’animal en tant qu’organisme, celui-ci étant considéré comme un ensemble ordonné des organes. Mais le philosophe doit déconstruire une analogie traditionnelle persistante qui compare et assimile implicitement l’organe à un outil et l’organisme à un complexe d’outils. Cette analogie détermine la compréhension usuelle du « vivant comme organisme » et de « l’organisme comme ce qui est composé par les organes ». La portée étymologique du concept grec d’ὄργανον (et sa connexion avec ἔργον) est donc implicitement directrice pour cette compréhension qui associe l’organe avec l’outil ou l’ustensile (*Zeug, Werkzeug*).<sup>14</sup> Ainsi, une compréhension qui veut obtenir une signification originaire de l’essence de l’animalité doit mettre en œuvre une destruction de cette comparaison traditionnelle. C’est pourquoi Heidegger discute l’essence de l’animal en la contrastant avec l’être de l’outil et à la catégorie de la *Zuhandenheit* (qu’il a abondamment analysée dans *SuZ*, les §§ 15-18), déconstruisant cette analogie et libérant, par cette destruction, le champs pour une interprétation phénoménologique gèneue de l’animalité.

La première différence entre l’organe et l’outil est que celui-ci est indépendant, c’est-à-dire qu’il peut être utilisé par plusieurs utilisateurs, pendant que l’organe est incorporé et ne peut être « utilisé » que par l’unique « propriétaire » : seulement « je » peux voir avec mes yeux. Le caractère de l’être incorporé (*Eingebautsein*) exige que l’organe soit envisagé *par rapport* à l’organisme (GA 29/30, § 52). Une seconde différence renvoie ainsi à la nécessité de clarifier la relation entre l’organe et l’organisme : ce n’est pas seulement le caractère de l’utilisateur qui diffère, mais aussi le caractère de l’utilité même. En

---

<sup>13</sup> Cf. Françoise DASTUR, *art.cit.* : « 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 du niveau existentiel ce qui ne se présente jamais en lui comme tel et que Heidegger caractérise comme le simplement-vivant. » (pp. 284-285).

<sup>14</sup> Nous préférons d’utiliser même pour le texte de GA 29/30 les équivalences établies par Emmanuel Martineau : « l’outil » pour *Zeug* et « l’ustensile » pour *Werkzeug*. La traduction de Daniel Panis rend « l’util » pour *Zeug* et « l’outil » pour *Werkzeug*.

introduisant la distinction entre la *Fertigkeit* de l'outil (le fait d'être prêt pour tel ou tel but, la prestation) et la *Fähigkeit* de l'organe (l'aptitude, la capacité), Heidegger montre que la *Dienlichkeit zu...* de l'outil (l'utilité, son caractère de servir à...) diffère essentiellement de la *Fähigkeit* de l'organe (son aptitude, son être au service de...)<sup>15</sup>. La *Fähigkeit* constitue ainsi une structure « médiatrice » entre l'organisme et l'organe, donnant leur articulation. Heidegger précise toutefois que c'est l'aptitude qui a des organes, et pas l'inverse : ce n'est pas l'œil qui « possède » la faculté de voir, mais c'est celle-ci qui possède l'œil, lui étant ontologiquement antérieure et structurellement supérieure. D'autre part, dans la même « régression », Heidegger affirme que c'est l'organisme qui possède les facultés (*Fähigkeiten*). L'appartenance de l'organe à l'organisme est donc constituée par une double appartenance : d'une part, l'appartenance d'un organe (l'œil) à une faculté, capacité ou aptitude (la *Fähigkeit* de voir), et d'autre part, l'appartenance de la multiplicité des capacités (de voir, de sentir, d'ouïr etc.) au caractère – structurellement préalable – de l'être-apte ou de l'être-capable (*Fähigsein*) de l'organisme. Cette double appartenance montre en quelle mesure l'assimilation implicite de l'organisme avec une somme des organes ou avec une machine très complexe et, d'autre part, l'assimilation de l'organe avec un outil est le résultat d'une mécompréhension de l'essence de l'organisme.

C'est dans ce contexte qu'intervient le concept de *Trieb* qui constitue notre thème. Son premier rôle est d'accentuer la distinction essentielle entre l'outil et l'organe clarifiée dans les §§ 51-53, en soulignant la structure dynamique de la capacité. Le § 54 contient des clarifications préliminaires en ce qui concerne les fonctions de la pulsion, mais la ramification proliférante de ce terme constitue une nervure principale de l'analyse de l'animalité, jusqu'au § 60. Nous essayons d'indiquer en ce qui suit la relation entre le concept de *Trieb* et quelques problèmes connexes : le caractère autorégulateur du comportement, le cercle des désinhibitions et l'*Umgebung* animale. La « proto-temporalité » et la « proto-spatialité » de l'animal constituent évidemment les problèmes les plus difficiles dans ce contexte et, peut-être, sur ce point la fonction du *Trieb* est la plus importante.

Pour mettre en lumière le caractère pulsionnel autorégulateur de l'organisme, la discussion se porte d'abord autour du concept de directive ou de prescription (*Vorschrift*) qui est propre à l'outil : « ...l'outil apprêté (*fertige Zeug*) est subordonné (*untersteht*) à une directive (*Vorschrift*) explicite ou implicite. »<sup>16</sup>

<sup>15</sup> Si, en ce qui concerne l'outil, une *Fertigkeit* a une *Dienlichkeit*, pour l'organe la *Fähigkeit* est déterminée par une *Diensthaftigkeit* (être au service de). « *Dienlichkeit und Diensthaftigkeit sind nicht das Gleiche.* » GA29/30, § 53, p. 330.

<sup>16</sup> GA29/30, §54, p. 333 [tr. fr. p.334].

Si nous voulons comprendre ce rapport à la lumière de l'analyse de *Sein und Zeit*<sup>17</sup>, nous pouvons dire que la directive constitue d'une certaine manière une régulation préalable (*vor-*) du fonctionnement de l'outil dans la totalité des renvois (*Verweisungsganzheit*), dans la totalité de tournure (*Bewandtnisganzheit*) qui constitue la mondanéité. La *Vorschrift* est donc une délimitation préliminaire des fonctions possibles de l'outil, implicitement déterminées : la prescription d'un marteau fait qu'il ne peut pas être utilisé comme parapluie ; et cette prescription est bien sûr implicite. Ou aussi peut-elle devenir explicite, si les instruments plus complexes sont dotés avec des « indications d'utilisation » à partir d'un « plan qui a déjà déterminé la production de l'outil et son caractère spécifique de l'outil. »<sup>18</sup> La *Vorschrift* est ainsi la structure compréhensive qui rend possible sa réparation. La directive détermine donc le caractère d'être prêt de l'outil, sa *Fertigkeit* même. Le sens de l'outil est en conséquence configuré par la *Vorschrift*, et cette prescription est accessible premièrement pour une circonspection (*Umsicht*) préoccupée, pour une précompréhension implicite du *Dasein* comme l'être-au-monde qui « sait » spontanément l'*Um-zu* de l'outil. L'outil fait partie du monde (*zugleich als weltlos weltzugehörig*, dit Heidegger dans le § 51) et donc il est prédéterminé par la *Weltbildung* « humaine » qui détermine, par le plan d'où la prescription est tirée, sa régulation spécifique.

L'animal ne comporte pas cette sorte de régulation extérieure, mais il est fondamentalement déterminé par une fonction autorégulatrice, essentiellement pulsionnelle. Donc, la différence de l'organe par rapport à l'outil peut être encore une fois accentuée : « En revanche, ce qui est apte (*das Fähige*) n'est pas subordonné à une directive, mais il apporte avec lui sa règle et se règle lui-même (*ist selbst regelmitbringend und regelnd*) »<sup>19</sup>. Par rapport à l'outil qui est réglé par la prescription, et qui comporte donc une sorte de régulation « extérieure », l'organisme (comme ce qui est apte d'une multiplicité d'aptitudes qui prennent en service les organes) est essentiellement autorégulateur, il est donc déterminé par une régulation intrinsèque, immanente. C'est dans l'acte autorégulateur de la capacité que la poussée (*Trieb*) apparaît et est « fonctionnelle ». L'organisme n'a pas besoin d'être réglé de dehors mais il se règle lui-même, et cette « autonomie » du réglage est rendue possible par le caractère pulsionnel. Cette fonction autorégulatrice comporte donc un rôle similaire aux autres caractéristiques de « l'autonomie » de l'organisme par rapport à la « hétéronomie » de l'outil, indiquées dans le § 53 : *Selbsterstellung* (se produire soi-même),

<sup>17</sup> *SuZ*, §§15-18.

<sup>18</sup> GA29/30, §54, p. 333 [tr. fr. p.334].

<sup>19</sup> GA29/30, §54, pp.333-334 [tr. fr. p.334].

*Selbstleitung* (se régir soi-même), *Selbsterneuerung* (se rénover soi-même), fonctions dont l'outil est évidemment dépourvu. L'outil « doit toujours être produit par quelque chose d'autre [...], [la machine] ne peut pas s'orienter d'elle-même vers une activité ni s'adapter à une nouvelle [...], elle a besoin d'être restaurée et réparée par d'autres.<sup>20</sup> » Une certaine « régulation » organique (ou proprement dit, en reprenant le terme heideggérien, *organismique*) est évidemment effective dans ces caractéristiques, une régulation intrinsèque et immanente de l'organisme qui tient de la conservation et la préservation de l'être vivant comme tel.

Néanmoins, l'autorégulation dont Heidegger parle dans le § 54 ne vise pas cet aspect de la constitution du vivant, mais plutôt le caractère ordonné par lequel l'animal comme être-apte se porte et est porté vers ce que le philosophe va nommer l'*Umgebung* animale. Le fait que l'être-apte n'ait pas besoin d'être réglé de dehors indique non pas le caractère réglé du fonctionnement « interne » de l'organisme, mais aussi le caractère pulsionnel réglé de son activité « externe ». Autrement dit, par comparaison à l'autorégulation « interne » du vivant (le fait que l'organisme animal puisse se produire / régir / rénover soi-même), la régulation pulsionnelle visée ici configure la dimension réglée du comportement de l'animal par rapport à son milieu ambiant. Le caractère ordonné et réglé du « surgissement » de l'animal vers son monde pauvre, vers son « extériorité » est l'œuvre spécifique de cette *triebhaftige Regelung*. La fonction régulatrice du caractère pulsionnel est constitutive, comme nous allons voir, à la « proto-spatialité » de l'animal qui détermine, par le cercle des désinhibitions (*Enthemmungsring*), l'*Umgebung* animal. Bien qu'une aptitude puisse se manifester « d'une façon encore désordonnée et tâtonnante (*regelos und versuchend*) »<sup>21</sup>, ce « désordre » ne fait qu'attester un caractère structurellement préalable – fondamental – foncièrement réglé, de l'être de l'animal par rapport à son milieu ambiant ouvert. Donc, Heidegger détermine ce *regelmithbringen* de l'animal par le caractère pulsionnel, en précisant aussi que la pulsion est, en quelque sorte, « fondatrice » pour l'aptitude ou la capacité. « Il n'y a jamais aptitude (*Fähigkeit*) que là où il y a pulsion (*Trieb*) [...] Et c'est seulement là où il y a pulsion qu'il y a aussi aptitude. »<sup>22</sup> Les diverses aptitudes de l'animal (de voir, de sentir, d'ouïr etc.) ont comme trait essentiel le caractère pulsionnel. Cette dimension pulsionnelle est, si nous pouvons dire de cette façon, « cooriginnaire » avec l'être-apte (*Fähigsein*) d'où émergent les aptitudes ou les capacités déterminées. Les capacités sont pulsionnelles précisément parce qu'elles appartiennent

<sup>20</sup> GA29/30, §53, p. 325 [326].

<sup>21</sup> GA29/30, §54, p. 334.

<sup>22</sup> *Ibidem*.

ment à l'être-apte essentiellement pulsionnel de l'organisme, qui est structurellement préalable aux aptitudes multiples dont l'organisme dispose.

Il se pousse lui-même (*es triebt sich selbst*) en avant (*vor*), d'une façon précise, dans son être-apte à... (*in fähigsein zu...*) Se pousser et être poussé anticipativement (*Sichvortreiben und Vorgetriebensein*) dans son « en vue de quoi » (*Wozu*), cela n'est possible, pour ce qui est apte (*Fähigen*), que si le fait d'être apte en général (*Fähigsein überhaupt*) est pulsionnel (*triebhaft*).<sup>23</sup>

La discussion sur le caractère autorégulateur pulsionnel (qui est essentiel à l'aptitude) ouvre deux thèmes subordonnés : d'une part, la possibilité d'une régulation supplémentaire, extrinsèque, comme le dressage, et d'autre part, la possibilité d'une proto-spatialité comprise à partir de la structure de la dimension et de la mesure. Le « dérèglement » d'une aptitude peut apparaître seulement sur le fond d'une dimension régulatrice intrinsèque de l'animal. Cette dimension (qui est fondamentale par rapport à tout désordre accidentel) permet aussi, à cause de son caractère toujours encore réglable, une régulation supplémentaire qui peut venir de l'extérieur : c'est le cas du dressage. « Et c'est seulement là où il y a pulsion qu'il y a aussi aptitude [...] est c'est alors seulement qu'il y a la possibilité d'un dressage (*Dressur*). »<sup>24</sup> C'est la dimension pulsionnelle régulatrice de l'animal qui rend possible qu'il « reçoive » des règles surajoutées par l'intervention de l'homme dans le dressage, mais aussi, si nous pouvons accentuer ainsi, qu'il puisse avoir un comportement « quotidiennement » réglé par l'homme, comme « animal domestique », donc qu'il puisse finalement appartenir d'une certaine manière au monde (*als weltarm weltzugehörig*), bien que dans une autre modalité que l'outil déterminé comme *weltlos weltzugehörig*. Les animaux domestiques (*Haustiere*), dit Heidegger dans le § 50, « se trouvent dans la maison (*im Haus vorkommen*) [...], font partie de la maison (*zum Haus gehört*) [...], sont utiles à la maison (*für das Haus dienen*) »<sup>25</sup>. Et immédiatement il ajoute la comparaison avec l'outil : l'appartenance du toit à la maison (et implicitement « au monde ») diffère de l'appartenance spécifique de l'animal domestique<sup>26</sup>. La

<sup>23</sup> *Ibidem*.

<sup>24</sup> *Ibidem*.

<sup>25</sup> GA29/30, § 50, p. 308 [310].

<sup>26</sup> La comparaison complémentaire, entre l'homme et l'animal, précise que les animaux « vivent » avec nous (« *leben* » *mit uns*) mais l'homme ne vit pas avec eux (*wir leben nicht mit ihnen*). Nous, comme humains, sommes avec eux (*sind wir mit ihnen*), mais ce *Mitsein* n'est pas un *Mitexistieren*. *Mitexistieren* n'est possible, évidemment, que par rapport à un autre homme, qui est aussi existant.

possibilité que l'animal puisse « entrer » dans le monde humain et en faire partie est configurée par son propre comportement pulsionnel réglé, ordonné (qui permet le réglage surajouté), aussi que par la modalité spécifique de l'homme qui est ontologiquement « permettant », étant celui qui laisse l'animal vivre dans son monde. C'est pourquoi Heidegger dit : *wir die Tiere in unserer Welt sich bewegen lassen*.<sup>27</sup> Et cette possibilité de « laisser » est, d'autre part, rendue possible aussi par la sphère de *Versetzbarkeit* de l'animal<sup>28</sup>.

En outre, le fait d'apporter avec lui sa règle qui est spécifique à la *Fähigsein* pulsionnelle rend possible la caractéristique pré-spatiale de l'animal.

Le fait de se tenir anticipativement poussé, en mode pulsionnel (*das triebhafte Sichvorgetriebenhalten*), dans son « en vue de quoi » (*Wozu*) est ce qui donne à l'être-apte (*Fähigsein*) ce caractère de mesure (*Durchmessung*), de dimension (*Dimension*) au sens formel du terme...<sup>29</sup>

Plusieurs noyaux conceptuels s'ouvrent ici : le caractère « anticipatif » (*vor-*) de la poussée, la structure d'« en vue de quoi » (*Wozu*) qui lui appartient, et enfin la dimension et le mesurage ouverts par le *Trieb*. C'est évident que l'introduction de la structure de *Wozu* constitue, encore une fois, une accentuation de la distinction inaugurale entre l'outil et l'organe, entre *Dienlichkeit* (de la *Fertigkeit*) et *Diensthaftigkeit* (de la *Fähigkeit*), comme distinction entre l'*Umzu* de l'outil et le *Wozu* de l'organe d'une aptitude. Cette distinction n'est pas explicite, mais elle se configure graduellement dans les §§ 51-54 :

L'aptitude se déplace jusqu'à soi-même, elle se déplace jusque dans son « en vue de quoi » (*Wozu*); ce faisant, elle anticipe même

<sup>27</sup> GA29/30, §50, p. 308 [310]. « Nous *laissons* les animaux se mouvoir dans notre monde ». Mais pouvons nous dire, en forçant encore la comparaison heideggérienne, que « nous *laissons* aussi les outils fonctionner dans notre monde » ? Est-ce que le *Bewandtnislassen* comporte le même « laisser » que le « laisser » des animaux ? Ce « *lassen* », par sa manière (si nous pouvons dire) *passive*, n'indique-t-il que la présence des animaux dans le monde est un fait qui ne dépend pas *exclusivement* de la *Weltbildung* humaine, comme institution *active* du monde ? Et que, par contraste, le fonctionnement de l'outil n'est pas (ou ne peut pas être) « laissé » de la même manière, seulement parce qu'il dépend presque entièrement de la configuration de l'homme ? Le fait que nous *laissons* les animaux se mouvoir dans notre monde indique, peut-être, cette sorte d'autonomie de l'animal par rapport à l'homme ou, autrement dit, le fait que, avec l'animalité, quelque chose échappe toujours, dans l'incontrôlable de l'énigme du vivant. C'est nous qui laissons les animaux se mouvoir, mais il y a là quelque chose qui ne peut jamais être dominé, maîtrisé, approprié complètement.

<sup>28</sup> GA29/30, § 50, p. 309 [311]: « *Das Tier zeigt eine Sphäre der Versetzbarkeit in es.* »

<sup>29</sup> GA29/30, § 54, p. 334 [334-335].

ce déplacement [...] la particularité de l'être-apte, c'est, comme tel, de se déplacer d'avance en soi-même, dans son « en vue de quoi » (*in das Wozu vorzuverlegen*).<sup>30</sup>

C'est dans ce mouvement de l'aptitude que Marc Richir a vu, en prenant le terme derridien, une sorte de différence interne de la capacité, effective et agissante comme différence interne de la poussée<sup>31</sup>. La tendance de l'aptitude vers son *Wozu* est donc radicalement distincte de l'*Umzu* de l'outil. L'organe ne possède pas un « en vue de » en sens de *Umzu*, comme à l'outil n'appartient pas un *Wozu*<sup>32</sup>. Le *Wozu* de la capacité pulsionnelle est, si nous comprenons bien, ce qui toujours marque et fixe la tendance « devançante » ou la trajectoire « anticipative » de l'animal, c'est-à-dire le « but » d'une effectivité de la poussée en son « intentionnalité » pauvre et rudimentaire ou, autrement dit, l'objectif pulsionnel, ce qui est « visé » dans « l'élan » pulsionnel qui, en cette visée, configure une sorte de directionnalité instinctuelle ou pulsionnelle. La proie, la nourriture, l'ennemi, le danger, les divers facteurs de désinhibition dans le cercle qui entoure l'animal, sont des concrétions déterminées de la structure de *Wozu*. Par ce « en vue de quoi », à l'animal appartient un caractère pré-directionnel ou une proto-orientation, et donc une proto-spatialité.

Toutefois Heidegger n'utilise pas les termes d'orientation (*Ausrichtung*) et de direction (*Richtung*) qui possèdent des fonctions très précises dans l'explicitation de la spatialité du *Dasein* dans *Sein und Zeit*.<sup>33</sup> Les notions employées pour décrire la proto-spatialité animale sont celles de mesurage (*Durchmessung*)

<sup>30</sup> GA29/30, §53, p. 331 [332].

<sup>31</sup> Marc RICHIR, *Phénoménologie et institution symbolique*, op.cit., p. 234 : « [...] la différence interne à la capacité est elle-même mise en œuvre par la poussée. »

<sup>32</sup> Un examen comparatif succinct peut toutefois saisir une modification terminologique par rapport à *Sein und Zeit*, où la structure de *Wozu* appartient à l'outil et comporte une relation structurelle et conceptuelle avec la structure de *Um-zu* (notons aussi que Heidegger utilise dans GA 29/30 le syntagme *Umzu* sans trait de liaison). Cf. par exemple, *SuZ*, §15, p. 68: « L'outil est essentiellement quelque chose pour... (*etwas, um zu...*) ». Les diverses guises du « pour... » (*Um-zu*) comme le service (*Dienlichkeit*), l'utilité (*Beiträglichkeit*), l'employabilité (*Verwendbarkeit*) ou la maniabilité (*Handlichkeit*) constituent une totalité d'outils (*Zeugganzheit*). Dans la structure du « pour » (*Um-zu*) est contenu un renvoi de quelque chose à quelque chose »; p. 69 : « En un tel usage qui se sert de..., la préoccupation se soumet au pour... (*Um-zu*) constitutif de ce qui est à chaque fois outil »; p. 70: « L'ouvrage à produire, en tant qu'il est ce pour-quoi (*Wozu*) [...] le pour-quoi (*Wozu*) de son employabilité (*Verwendbarkeit*) »; §16, p.74 : «...le renvoi concret [constitutif!] d'un pour... à une destination (*die konstitutive Verweisung des Um-zu auf ein Dazu...*) »; §17, p. 78 : « *Es hat den Charakter des Um-zu, sein bestimmte Dienlichkeit...* » et p. 82 « Le montrer, en tant que concrétion possible du pour-quoi d'une utilité (*als mögliche Konkretion des Wozu einer Dienlichkeit*), est fondé dans la structure d'outil en général, dans le pour... (*Um-zu*) comme tel (le renvoi). »

<sup>33</sup> *SuZ*, §§ 22-24.

et de dimension (*Dimension*), avec l'observation : « au sens formel du terme » (*im formalen Sinne*). Est-ce que le mesurage et la dimension sont des correspondantes conceptuelles (évidemment pauvres) de l'*Ent-fernung* et de l'*Ausrichtung* spécifiques au *Dasein*<sup>34</sup>? Est-ce que nous pouvons établir une sorte de parallélisme entre *la tendance essentielle à la proximité (Nähe)*<sup>35</sup> qui soit propre au *Dasein*, dans sa *Ent-fernung*, et une tendance contraire de l'animal, où l'accent est mis sur la distance, sur le lointain (*Ferne*) ? Est-ce que l'animal possède, comme dimension « pré-spatiale », un comportement écartant, éloignant, dans la mesure où l'animal est *premièrement inhibé* et ne peut se rapprocher (de sa nourriture, de sa proie, etc.) que par une *désinhibition préalable* ?

Il est difficile d'établir avec certitude la pertinence d'une telle hypothèse et de concevoir une détermination privative de la proto-spatialité animale à partir de la spatialité existentielle du *Dasein*. Car il n'est pas très facile à établir *comment* nous pouvons comprendre la spatialité de l'animal à partir de la spatialité de l'homme ou *comment* nous pouvons même *effectuer* la démarche privative et déconstructive pour obtenir « l'espace pauvre » de l'animal.<sup>36</sup> Dans *Sein und Zeit* nous pouvons trouver néanmoins les termes de *Ausmessen* et de *Dimension / Dimensionalität* qui décrivent une sorte d'occultation de l'espace existentiel spécifique à la préoccupation circonspecte, par le calcul de l'attitude théorique dé-mondanéisé<sup>37</sup>. Est-ce qu'on peut obtenir une clarification supplémentaire avec cette « concordance » terminologique ? Cette problématique devient peut-être plus obscure si nous gardons à l'esprit une autre indication heideggerienne : « La dimension *n'est pas encore* prise au sens spatial. »<sup>38</sup> Donc, d'une part la dimension qui est propre à l'aptitude pulsionnelle de l'animal est prise *im formalen Sinne*, et d'autre *noch nicht im räumlichen Sinne*. Mais qu'est-

<sup>34</sup> *SuZ*, §23, p.105 *sq.*

<sup>35</sup> *SuZ*, §23, p.105.

<sup>36</sup> Toutefois quelques analyses exégétiques favorisent cette hypothèse: cf. Vincent HOUILLON, *art.cit.*, p.138 : « L'animal n'a pas d'espace comme tel mais l'espace privatif (selon la privation de la spatialité du *Dasein*, mais à partir de la dimension animale) se déploie dans la dimension captive du caractère pulsionnel et accaparé de la vie animale. Et cela pourrait bien être une esquisse d'espacement en deçà ou plus pauvre, selon cette pauvreté animale en monde et en espace, que l'espacement du *Dasein* ou l'espacement originaire de l'être. »

<sup>37</sup> Cf. par exemple, *SuZ*, § 22, p.102: « L'étant „à main“ a à chaque fois une proximité différente, qui n'est point fixée par la mesure des distances (*Ausmessen von Abständen*). »; p. 103 : « Dans la spatialité propre à l'à-portée-de-la-main, cette dimensionnalité de l'espace (*Dimensionalität des Raumes*) est encore voilée. »; § 23, p. 106 « *gemessenen Abständen* »; § 24, pp. 111-112 : « ...objet de calcul (*Berechnung*) et de mesure (*Ausmessung*), par exemple dans la construction d'une maison ou l'arpentage (*Landvermessung*) » ; p. 112 : « La découverte non-circonspecte, mais sans plus avisante de l'espace (*das umsichtsfreie, nur noch hinsehende Entdecken des Raumes*), neutralise les contrées du monde ambiant en pures dimensions (*reinen Dimensionen*). »

<sup>38</sup> GA29/30, § 54, p. 334 [335] (n.s.).

ce que peut signifier dans ce contexte « *Raum* » ou « *räumliche Sinne* »? Cette mise en discussion de l'espace vise-t-elle la spatialité existentielle du *Dasein* d'où on pourrait – en principe – déployer une démarche privative? Ou, en jeu c'est plutôt la spatialité « vulgaire », dé-mondanisée, la spatialité de la *drei-dimensionale Mannigfaltigkeit*? Ou, c'est une autre forme de spatialité? Et, d'autre part, qu'est-ce que signifie dans ce contexte « sens *formel* »?

Le caractère pulsionnel de l'aptitude qui tend vers son *Wozu* détermine le mesurage et la dimension propres à l'animal. *Durchmessung* (par contraste à *Ausmessung*) indique, si nous pouvons interpréter de cette façon, la modalité instinctuelle et pulsionnelle qui, par exemple, permet à l'animal d'« approximer » – en traversant (*durch*) – la « distance » entre lui et la proie, entre lui et le menaçant etc. Le dynamisme proto-spatial et proto-temporel du mouvement pulsionnel rend possible l'appropriation d'un espace propre de l'animal. L'acte pulsionnel et instinctuel de mesurer (qui, évidemment, ne peut pas se servir d'« unités de mesure ») fonctionne spontanément, comme une « aptitude de s'orienter (*Orientierungsfähigkeit*) »<sup>39</sup> dans une découverte pré-spatiale de l'espace ambiant<sup>40</sup>.

Nous ne pouvons pas présupposer que la modalité animale de « commerce avec » l'espace est constituée par les structures spécifiques humaines et, donc, il nous est interdit de projeter une auto-compréhension humaine sur la structure de l'animal. Mais, malgré ces réserves, nous pouvons entrevoir dans le *Durchmessung* animale comme *Orientierungsfähigkeit* une structure qui a une fonction analogique au « mesurer » implicite, non-théorique du *Dasein*, par sa *Umsicht*, dans la préoccupation quotidienne. La structure du *Durchmessung* est constitutive à l'animal *avant* toute détermination de localité ou localisation, *avant* toute investigation sur le milieu ambiant du tel ou tel animal. Mais le *Durchmessung*, comme structure qui constitue *l'essence de l'animalité*, rend possible chaque fois la survenance animale dans l'espace et aussi les modalités diverses de modification et de transformation d'un espace vital par tel ou tel animal.

---

<sup>39</sup> GA29/30, § 60 a, p. 363.

<sup>40</sup> Marc RICHIR, 1988, *op.cit.*, p. 235: «...la différence interne à la capacité, qui est de l'ordre de la poussée, fait que la capacité, et par là l'être capable, est toujours déjà en avance sur lui-même, se précède toujours déjà à lui-même, donc s'ouvre à lui-même, et en ce faisant, s'ouvre à sa propre mesure, à ce que Heidegger nomme la dimension au sens formel, qui n'est pas à prendre au sens spatial, mais en tant que condition de possibilité d'un espace, où nous reconnaissons le germe ou la matrice de l'*Umgebung*, de l'«environnement» de l'animal. »

Ce caractère dimensionnel de la pulsion (*dimensionale Charakter des Triebes*) et de tout ce qui est apte sur le mode de service (*alles diensthaft Fähigen*) est bien plutôt la condition pour que l'animal puisse, d'une façon tout à fait précise, arpenter un espace (*einen Raum durchmessen kann*).<sup>41</sup>

D'autre part, les animaux « occupent » l'espace d'une manière très spécifique. Chaque animal comporte une (pré-)spatialisation qui diffère de la (pré-)spatialisation de l'autre animal. Alors ces espaces appropriés des manières différentes sont différemment structurés, « qu'il s'agisse d'un espace de vol ou qu'il s'agisse de l'espace spécifique aux poissons – espaces qui, dans leur structure, sont complètement différents les uns des autres. »<sup>42</sup>

La connexion essentielle entre le caractère régulateur, la dimension et le mesurage pré-spatial d'une part, et la structure pulsionnelle de l'animal, d'autre part, doit être conçue dans son unité structurelle. L'animal lui-même est toujours entier et l'analyse heideggérienne est constamment préoccupée de souligner la nécessité de penser l'essence de l'animalité comme une totalité : cette totalité structurelle n'est pas la somme des organes qui constitue l'organisme, mais la structure unitaire de la *Benommenheit* (l'accaparement). L'unité structurelle est encore une fois accentuée : « Le fait de se pousser anticipativement dans son propre “en vue de quoi”, donc cet être-mesureur propre à l'aptitude, c'est déjà se régler soi-même »<sup>43</sup>. Donc, le *Sichvortreiben in das eigene Wozu*, le *durchmessende Sein der Fähigkeit* et le *Sichregeln* constituent une unité structurelle, et non pas des composants qui sont assemblés dans le même ensemble<sup>44</sup>. C'est pourquoi, s'il y a une proto-spatialisation de l'animal, elle est toujours dans une connexion essentielle avec une proto-temporalisation possible. Le dynamisme du couple terminologique *durch-* / *vor-* est, en quelque sorte, le lieu d'où on peut circonscrire l'enjeu de cette problématique dans le texte heideggérien.

Donc, l'importance de la particule *vor-* dans ces expressions ne peut pas être ignorée. Le caractère anticipant ou « avançant » de la pulsion, par le « *vor-* »

<sup>41</sup> GA29/30, §54, p. 334 [335].

<sup>42</sup> *Ibidem*.

<sup>43</sup> *Ibidem*.

<sup>44</sup> Vincent HOUILLON, *art.cit.*, p.137: « Le dimensionnel de la pulsion est l'esquisse d'une transcendance d'espace, d'une spatialisation infra-transcendante. Le dimensionnel est la privation de l'espace ou de la spatialité du *Dasein* bien que le dimensionnel soit entendu à partir de sa propre dimension (la dimension de la propriété) [...] Le problème de l'espace animal s'inscrit dans le rapport du comportement animal selon la perspective de l'orientation de l'animal, mais aussi celui de son parcours, de son “aptitude au retour” dont les exemples étonnants sont les oiseaux migrateurs et le chien qui retrouve le chemin de la maison de son maître grâce à son flair.»

qui apparaît constamment, est peut-être une indication implicite pour la question concernant la relation entre le vivant et le temps. Des occurrences autour du concept de *Trieb* sont souvent déterminées par cette particule anticipatrice – *vor*: *vortreibenden Hervortreiben, Vorgetriebensein, Sichvortreiben, Sichvorgetriebenhalten, Vorgertriebenhalten, vortreibend*. Cette particule est aussi très importante dans *Sein und Zeit*, où elle indique le caractère projetant du *Dasein*, son ouverture ekstatique vers sa temporalité propre, et notamment vers son avenir : *sich vorweg, Vorlaufen* etc. On est donc confronté dans ce contexte avec une problématique difficile, celle de la possibilité de concevoir, d'une manière privative, une sorte d'appartenance du vivant à l'horizon du temps, qu'il soit un temps pauvre ou rudimentaire. Cette difficulté peut toutefois être dépassée par un appel à la question du possible, qui est déterminante pour le problème heideggérien du temps: dans l'analytique du *Dasein*, il y a une liaison nécessaire entre la temporalité originare et l'horizon de la possibilité. Heidegger pose aussi le problème du possible par rapport à l'animal, sans le développer, en questionnant le caractère du pouvoir de l'aptitude. Nous pouvons donc identifier dans cet aspect problématique une liaison implicite avec le problème du temps et la dimension temporelle possible de l'animal:

C'est d'abord le fait de pouvoir voir qui rend possible la possession des yeux, qui la rend nécessaire d'une certaine façon. Mais dans quelle mesure et en raison de quoi l'animal peut-il voir? En quoi réside le processus qui rend possible cette possibilité (*Möglichkeit*), ce pouvoir (*Können*)? Pouvoir voir – qu'est-ce somme toute que cela comme possibilité? Quel caractère a cette possibilité? Fondamentalement posée, la question est : comment somme toute un étant faut-il qu'il soit pour que cette possibilité de pouvoir (*Möglichkeit des Sehenkönnens*) voir doive pouvoir faire partie de son genre d'être (*Seinsart*) ?<sup>45</sup>

Si la particule *durch*, semble-t-il, ouvre sur la dimension archi-spatiale, nous nous demandons si le préfixe *vor* ouvre sur une modalité primitive et pauvre de la temporalité. Avec cette hypothèse apparaît aussi la nécessité de penser la relation entre *durch* et *vor* dans son unité possible dans la structure de la poussée. La question de la relation entre le temps et l'organe est formulée dans le § 53 d'une manière assez précise:

---

<sup>45</sup> GA29/30, § 52, p. 319 [321].

Même si nous n'entrons pas maintenant dans ce problème du rapport de l'organisme et des organes avec le temps, une réflexion sommaire montre déjà clairement qu'organe et outil ont précisément une relation au temps qui est fondamentale différente.<sup>46</sup>

Ce qui nous intéresse ici n'est pas premièrement la comparaison entre les modes temporels de l'outil et de l'organe, mais seulement le fait qu'ici serait implicite une attribution du temps à l'organe, et donc à l'organisme et au vivant. Ce problème qui a été posé déjà depuis *Être et temps*, à la fin de l'analyse de la temporalité de la *Befindlichkeit* («...comment et où [*wie und ob*] en général l'être des animaux, par exemple, est constitué par un "temps", ce sont des problèmes qui demeurent »<sup>47</sup>) ne reçoit non plus dans le cours de 1929-30 une solution explicite. Il y a encore une occurrence, à la fin de l'analyse de l'animalité, dans § 61c, où il semble que le problème de la temporalité animale peut intervenir, dans la distinction entre la mort humaine (*Sterben*) et le périr (*Verenden*) de l'animal. Or, il est connu que, dans l'analytique du *Dasein*, la mort a un rapport insigne avec le temps.

Dans le cours de 1929-1930 Heidegger anticipe aussi le reproche qu'on peut lui adresser, notamment qu'il ne donne aucune réponse au problème du *mouvement* spécifique à la vie. C'est tout à fait évident que le problème du mouvement comporte un rapport pas seulement adjacent au problème de la « temporalité animale ». Bien que Heidegger ne discute pas dans ce contexte le caractère temporel du mouvement de la vie, toutefois il marque son caractère *historique*, qui relève dans *Être et temps* de la temporalité.

Quel genre d'histoire (*Geschichte*) y a-t-il dans le processus vital de l'individu animal ? Quelle histoire a l'espèce ? [...] Pouvons-nous, avons-nous somme toute le droit de parler d'histoire concernant l'être de l'animal ? Si ce n'est pas le cas, comment déterminer cette mobilité (*Bewegtheit*)?<sup>48</sup>

Donc nous pouvons entrevoir la problématique implicite d'un caractère temporel de l'animal (ouvert aussi dans *Sein und Zeit*) à partir de cette distinction double : 1. dans § 53, entre l'organe et l'outil, donc entre l'animalité et l'ustensilité, et les relations spécifiques, « fondamentales différentes » avec le temps ; 2. dans le § 61c,

<sup>46</sup> GA29/30, § 53, p. 329.

<sup>47</sup> *SuZ*, §68b, p. 346.

<sup>48</sup> GA29/30, § 61c, p. 385.

entre la mort de l'homme (radicalement déterminée temporellement) et le périr de l'animal; le problème de l'historicité de l'animal est également présent ici. Bien sûr, la question *si et comment* l'animal est constitué, dans son propre mode d'être (*Seinsart*), par le possible et par la possibilité, demeure dans la proximité de cette problématique. Le *Dasein*, l'animal et l'outil comportent donc, de manières spécifiques et incomparables, une structure temporelle. La temporalité « humaine » explicitée dans *Sein und Zeit* constitue évidemment un point d'appui pour mieux entrevoir la portée d'un parallélisme entre les modalités dont le temps appartient à l'outil, d'une part, ou à l'animal, d'autre. Le texte n'est pas très explicite ni très tranchant sur ce point, et en conséquence les analyses exégétiques ne sont pas toujours en consonance. Marc Richir a remarqué sur ce point seulement un rudiment de la dimension proto-spatiale dans la constitution de l'animalité, concluant qu'une forme de pré-temporalité, même seulement pulsionnelle, en manque<sup>49</sup>. Evidemment, les déterminations pré-, archi- ou proto-spatiales de l'animal sont plus explicites dans le texte heideggérien, dans la discussion sur la dimension et sur le caractère de mesure. Mais aussi, comme nous l'avons vu dans les passages précédentes, une dimension temporelle (qu'elle soit problématique, improbable ou rudimentaire) est implicitement envisagée par Heidegger comme rapport de l'organe avec le temps, avec la « possibilité », avec la « mort », comme dimension du mouvement et son caractère « historique », et plus significatif comme dimension proto-temporelle de la pulsion dans le caractère anticipatif de la particule *vor*. C'est pourquoi Vincent Houillon peut se demander d'une manière tout à fait légitime s'il est juste de priver l'animal de toute temporalité<sup>50</sup>. La difficulté principale est évidemment la possibilité de concevoir dans une manière privative une structure temporelle, ayant comme acquis préalable la structure ek-statique de la temporalité originelle du *Dasein*. Or la pauvreté en monde, comme bien l'a remarqué Ahmet Soysal, entraîne avec soi aussi une pauvreté en ek-stase, une pauvreté en temps, une pauvreté en mort<sup>51</sup>. Mais, si nous pouvons reprendre les distinctions de

<sup>49</sup> Marc RICHIR, *op.cit.*, p.235 : « [...] différence interne de la poussée, dont on voit que Heidegger ne lui affecte aucun caractère temporel, mais plutôt des caractères au moins matriciels eu égard à l'espace, quelque chose comme l'amorce d'un schématisme [...] ».

<sup>50</sup> Vincent HOUILLON, *art.cit.*, p.137, n. 51 : « Est-il absolument juste de prétendre que Heidegger n'affecte aucun caractère temporel à la pulsion? N'y a-t-il pas une esquisse ou, pour reprendre les termes de Marc Richir, un schématisme de temporalisation dans l'analyse du caractère processuel et historique de la pulsion? Car la mobilité même fait partie de l'accaparement [...] Dans cette mobilité, il s'agit de voir la matrice pulsionnelle de la temporalité. Et peut-être la constitution pré-temporelle de l'animal. »

<sup>51</sup> Ahmet SOYSAL, *art.cit.*, p.165: « Pauvre en monde, dans le sens de pauvre en ek-stase, l'animal n'est-il pas aussi "pauvre en mourir" et "pauvre en temps", si l'on situe dans l'optique heideggérienne? Ne peut-on pas alors se risquer à émettre l'hypothèse, en ce qui concerne

GA29/30, § 47, la « pauvreté en... » n'est pas un simple « manque de... » dans le sens d'une absence (d'une *Zeitlosigkeit* qui peut être attribuée à la pierre), mais comme un *Zeitarmut*, est une privation de... (*Entbehren*), donc une « possibilité » encore ouverte, plutôt rudimentaire, d'accès à l'étant (et cet accès peut être déterminé comme ayant une structure temporelle). Par une approche privative (*privative*), on peut expliquer que cette privation (*Entbehren*) de l'ouverture est une privation de temporalité, une temporalité privative. Toutefois cela ne signifie pas que l'animal est dépourvu de toute structure temporelle. La « pauvreté en ek-stase », si nous comprenons bien, est configurée précisément par la pulsion ou, autrement dit, la pulsion est une structure constitutive de « l'ek-stase pauvre » de l'animal. C'est donc la pulsion qui constitue la modalité de l'ouverture pré-ek-statique (pré-spatiale et pré-temporelle) qui est spécifique à l'animal. L'animal est ainsi enfermé dans cette structure pré-ek-statique pulsionnelle qui constitue son essence.<sup>52</sup>

---

l'animal, d'un être sans le temps et d'un temps sans l'être, au sens où pour lui il s'agirait justement d'un être sans l'être, et d'un temps sans le temps? »

<sup>52</sup> C'est évident que cette structure proto-ek-statique ne doit pas être conçue, par rapport à la temporalité ekstatique du *Dasein*, dans une vision hiérarchique. Heidegger lui-même se demande, plutôt d'une manière rhétorique: « Gibt es überhaupt im Wesenhaften ein Höher und Niedriger? Ist das Wesen des Menschen höher als das Wesen des Tieres? Als das ist fraglich schon als Frage » GA29/30, § 46, pp. 286-287.