THEMA Θέμα THEMA Θέμα THEMA Θέμα

LA PULSION

sous la direction de

Jean-Christophe GODDARD

PARIS
LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN
6, Place de la Sorbonne, Ve
—
2006

En application du Code de la Propriété Intellectuelle et notamment de ses articles L. 122-4, L. 122-5 et L. 335-2, toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants droit ou ayants cause est illicite. Une telle représentation ou reproduction constituerait un délit de contrefaçon, puni de deux ans d'emprisonnement et de 150 000 euros d'amende.

Ne sont autorisées que les copies ou reproductions strictement réservées à l'usage privé du copiste et non destinées à une utilisation collective, ainsi que les analyses et courtes citations, sous réserve que soient indiqués clairement le nom de l'auteur et la source.

© *Librairie Philosophique J. VRIN,* 2006
Imprimé en France
ISBN 2-7116-1803-X

www.vrin.fr

AVANT-PROPOS

Chaque volume de la collection « Thema » propose une approche pluraliste d'une notion susceptible d'être mise au programme des enseignements de philosophie générale. Il consiste dans un ensemble limité de contributions vouées chacune à l'analyse et à l'interprétation d'un moment significatif de l'histoire philosophique de cette notion. Afin d'éviter la dispersion des connaissances et d'ouvrir un accès aux doctrines mêmes, aux questions originales qu'elles soulèvent et aux profondes transformations qu'elles font subir à la notion, chaque volume consacre à ces seuls moments forts de larges exposés rédigés par des historiens de la philosophie spécialisés dans l'étude d'une période ou d'un auteur.

Ce volume, consacré à « la pulsion », s'inscrit dans la continuité des travaux menés sur la notion de *Trieb* lors du séminaire de philosophie allemande organisé en 2003-2004 par Jean-Christophe Goddard à l'Université de Poitiers. Il rassemble les interventions à ce séminaire, remaniées pour la publication, de Bruce Bégout, Jocelyn Benoist, Jean-Christophe Goddard, Yves-Jean Harder, Vincent Stanek, Patrick Wotling. Les textes d'Arnaud François et Alexander Schnell prolongent ces travaux par deux études respectivement consacrées à Bergson et à Heidegger. Les articles publiés dans le présent volume sont inédits, à l'exception de l'article de Vincent Stanek paru dans *La raison dévoilée. Études sur Schopenhauer*, sous la direction de Christian Bonnet et Jean Salem, Paris, Vrin, 2005.

Jean-Christophe GODDARD : Professeur à l'université de Poitiers, coordinateur du Groupe d'Études Fichtéennes de Langue Française, chercheur à l'ERRAPHIS de l'Université de Toulouse Le Mirail. Auteur de *La philosophie fichtéenne de la vie*, Paris, Vrin, 1999 ; *Mysticisme et folie*, Paris, Desclée de Brouwer, 2002 ; *Fichte (1801-1813), L'émancipation philosophique*, Paris, PUF, 2003 ; Fichte, *La philosophie de la maturité* (édité en collaboration avec M. Maesschalck), Paris, Vrin, 2003.

Yves-Jean HARDER : Maître de conférences à l'université Marc Bloch de Strasbourg. Auteur de *Histoire et métaphysique*, Paris, Éditions de La Transparence, 2006, et de nombreux articles de revues sur la philosophie allemande.

Alexander SCHNELL : Maître de conférences à l'université de Poitiers. Auteur de *La genèse de l'apparaître. Études phénoménologiques sur le statut de l'intentionalité*, Beauvais, Mémoires des Annales de Phénoménologie, 2004 ; *Temps et phénomène. La phénoménologie husserlienne du temps (1893-1918)*, Hildesheim, Olms, 2004 ; *De l'existence ouverte au monde fini. Heidegger 1925-1930*, Paris, Vrin, 2005.

Vincent STANEK : ancien élève de l'École normale supérieure, agrégé et docteur en philosophie. Auteur d'une thèse sur la métaphysique de Schopenhauer, il prépare actuellement la retraduction du *Monde comme volonté et représentation* de Schopenhauer aux éditions Gallimard.

Patrick WOTLING : Professeur à l'université de Reims. Auteur de *Nietzsche et le problème de la civilisation*, Paris, PUF, 1995 ; *La pensée du sous-sol*, Paris, Allia, 1999 ; *Le vocabulaire de Nietzsche*, Paris, Ellipses, 2001.

TABLE DES MATIÈRES

Avant-propos 7

La pulsion à philosopher
par Yves-Jean HARDER 9

Pulsion et réflexion chez Fichte. Une éthique pulsionnelle
par Jean-Christophe GODDARD 37

Acte de volonté, pulsion et subjectivité chez Schopenhauer
par Vincent STANEK 57

Le sens de la notion de pulsion chez Nietzsche. « Une facilité que l'on se donne » ?
par Patrick WOTLING 73
Justification du recours aux notions d'instinct et de pulsion : instinct *vs* raison 75
Pulsion *vs* liberté 84
Pulsion et interprétation 90
Le lien valeur/pulsion 98
L'affect, révélateur de la logique pulsionnelle 104

Pulsion, cause et raison chez Freud
par Jocelyn BENOIST 113

Pulsion et intention. Husserl et l'intentionnalité pulsionnelle
par Bruce BÉGOUT 139
Origine et genèse de l'intentionnalité pulsionnelle 142
Intention et tendance dans les textes pré-phénoménologiques 142
Sentiments, sensations affectives et pulsions dans les *Recherches Logiques* 145
Pulsion et représentation vide dans la phénoménologie statique 151
La découverte de l'intentionnalité pulsionnelle dans le manuscrit A VII 13 (1921) 154
Le système pulsionnel et la constitution originaire 157
Le caractère pulsionnel de la perception externe 157
Pulsion, affection et association originaires 161
Pulsion et subjectivité : le moi passif 169

Y a-t-il une théorie de la pulsion chez Bergson ? Pulsion et actualisation
par Arnaud FRANÇOIS 183

La pulsion chez Heidegger. Le statut transcendantal du Trieb *dans la pensée heideggerrienne de l'animalité*
par Alexander SCHNELL 213
Introduction 213
Le rôle de la pulsion (*Trieb*) dans la définition de la métaphysique 214
Le rôle du passe-temps (*Zeitvertreib*) dans l'analyse de l'ennui 216
La pulsion (*Trieb*) comme concept central dans l'analyse de l'animalité 218
Conclusion 233

Index thématique 235

Présentation des auteurs 237

Table des matières 239

Achevé d'imprimer par Corlet, Imprimeur, S.A. - 14110 Condé-sur-Noireau
N° d'Imprimeur : 94169 - Dépôt légal : août 2006 - *Imprimé en France*

LA PULSION CHEZ HEIDEGGER
LE STATUT TRANSCENDANTAL DU *TRIEB* DANS LA PENSÉE HEIDEGGERIENNE DE L'ANIMALITÉ

INTRODUCTION

La pulsion est un « concept opératoire » – certes rarement étudié – de la phénoménologie ontologique heideggerienne qui permet de jeter une lumière sur le sens du « retrait de l'être » dont il exemplifie la teneur sur le plan de la *vie* – le retrait de l'être désignant chez Heidegger le phénomène d'*occultation* qui caractérise toute *manifestation*. D'une manière générale, on peut distinguer entre deux acceptions fondamentales de la notion de pulsion (*Trieb*) : une acception positive selon laquelle la pulsion « entraîne » quelque chose, et une acception négative (s'exprimant en allemand à travers le verbe « *vertreiben* ») qui signifie « repousser » ou « faire passer » – « entraînement » et « répulsion » qui, telle est notre thèse, doivent être mis en rapport à la fois avec la désoccultation (ou le dévoilement) et l'occultation (ou le voilement) de l'être dans toute apparition de l'étant.

Dans son œuvre, Heidegger utilise ce concept de nombreuses fois et dans des acceptions très diverses, sans pour autant le thématiser *comme tel*, en son unité conceptuelle. Alors que, dans *Sein und Zeit*, il est mis en rapport avec le *souci* comme être de l'être-là (*cf.* en particulier le § 41 du chef-d'œuvre de Heidegger), il revient en force, après

le « tournant métontologique »[1] de 1928, dans le cours de 1929-1930 intitulé *Les concepts fondamentaux de la métaphysique. Monde. Finitude. Solitude* (où nous trouvons une ébauche d'une « métaphysique du monde »). Heidegger y mobilise ces deux sens – négatif et positif – à des moments cruciaux de son argumentation.

Plus exactement, la pulsion y intervient à trois reprises : 1) dans la définition provisoire de la *métaphysique*, 2) dans l'analyse de la tonalité affective fondamentale – celle de l'*ennui* – qui nous ouvre au monde en son entièreté et 3) dans la première partie de l'analyse conceptuelle du monde lui-même (qui traite de l'*animalité*). Étant donnée l'importance de cette notion dans ce cours de 1929-1930, nous limiterons notre propos à cet ouvrage absolument capital de Heidegger.

LE RÔLE DE LA PULSION (*TRIEB*) DANS LA DÉFINITION DE LA MÉTAPHYSIQUE

Le fragment de Novalis sur la philosophie – que Heidegger cite en guise de définition provisoire de la métaphysique (et dont notre traduction ne rend le sens que d'une manière peu satisfaisante parce qu'il n'y a pas de terme en français qui y correspond parfaitement) – décrit l'« élan » philosophique en terme de « pulsion » : « la philosophie est à proprement parler mal du pays, une *pulsion* (*Trieb*) qui pousse à être partout chez soi »[2]. Le terme clef ici est celui de « *Heimweh* (mal du pays) ». Dans ce fragment, Novalis exprime la tension – fortement teintée affectivement – qui existe entre une

1. Il convient en effet de souligner que la fameuse « *Kehre* » (« tournant ») des années 1930 est préparée par un premier tournant – qu'on peut donc appeler « métontologique » – qui substitue à la perspective ontologique (et, d'abord, « fondamentalo-ontologique ») de *Sein und Zeit* une perspective que Heidegger décide d'appeler « *métaphysique* ». Il est esquissé dans les *Fondements métaphysiques de la logique* de 1928 et mis en œuvre dans *Kant et le problème de la métaphysique* et les *Concepts fondamentaux de la métaphysique* (*cf.* aussi le petit traité de 1929 *Qu'est-ce que la métaphysique ?*). Nous avons traité en détail de ce « tournant métontologique » dans le quatrième chapitre de notre ouvrage *De l'existence ouverte au monde fini. Heidegger 1925-1930*, Paris, Vrin, 2005.

2. « Die Philosophie ist eigentlich Heimweh, ein Trieb überall zu Hause zu sein », Heidegger, *Concepts fondamentaux de la métaphysique. Monde – finitude – solitude* (dorénavant cité *CF*), Paris, Gallimard, tr. fr. par D. Panis, 1992, p. 21, cité par Heidegger dans Novalis, *Schriften*, J. Minor (éd.), Iéna, 1923, vol. 2, p. 179, fragment 21.

certaine tendance, une certaine « pulsion » (vouloir être chez soi partout) et le regret, la nostalgie, qu'il n'en soit pas ainsi, voire même l'impossibilité de pouvoir satisfaire cette tendance. On remarquera la contradiction patente entre le « *Heimweh* » (littéralement : le mal du *foyer*, du « *chez soi* ») et le « *zu Hause* » (le fait d'être *chez soi*, justement ; littéralement : le fait d'être « *à la maison* »). À partir de cette « définition », Heidegger peut extraire trois concepts fondamentaux : la finitude, le monde et la solitude (qui vont d'ailleurs assumer la fonction des notions d'être-à, de monde et d'être-là de l'analytique existentiale de l'être-là en terme d'*être-au-monde*, que Heidegger avait livrée en 1927).

Ce qui change en 1928-1930 par rapport à *Sein und Zeit*, c'est qu'il n'est plus question ici de l'être-là en sa *concrétude* mais en son essence *métaphysique*. Que faut-il entendre par là ? La référence à Novalis est ici tout sauf fortuite : elle ne sert pas simplement à Heidegger d'exemple, mais elle lui permet précisément de montrer que, désormais, son questionnement n'est plus centré sur l'être-là, mais sur un « événement historial fondamental *dans* l'être-là humain (*Grundgeschehen* im *menschlichen Dasein*) »[1]. La métaphysique n'a pas affaire à n'importe quel rapport ontique que l'être-là entretiendrait avec un quelconque étant, mais elle signifie l'« événement » ou mieux, peut-être : le « processus historial » relevant précisément de cette « métontologie » instituée depuis les *Fondements métaphysiques de la logique*. Et on comprend dès lors pourquoi Heidegger fait référence au poète : la « pulsion » dont parle Novalis « flotte » entre deux états : entre un manque d'être (le néant), un manque d'être-chez-soi, d'un côté, et le « chez soi », *partout*, de l'autre. Elle est l'expression de la *finitude* – il faut dire « la » finitude, et non pas « notre » finitude, puisque Heidegger souligne par là une « asubjectivation » qui est ici en train de s'opérer et qui illustre très précisément le sens de l'« événement historial » évoqué à l'instant. Et cette finitude, en tant qu'elle « flotte » entre deux états, se substitue ainsi à l'être-à de l'analytique existentiale : d'une analytique essentiellement centrée sur l'être-là dans son rapport *à* (son être-à) l'étant, on passe à une métaphysique de la finitude qui est autant celle de l'être-là, bien sûr, que celle du *monde*.

1. *CF*, p. 26 (c'est nous qui soulignons « dans »).

La pulsion du philosophe(r) tend à être *partout* chez soi. La totalité à laquelle Heidegger renvoie ici est en effet celle du *monde* – le seul terme de la triade de l'analytique existentiale conservée par Heidegger en 1929. Et ce n'est pas un hasard si Fink – qui a lui-même assisté à ce cours de 1929-1930 – a pour sa part élaboré une phénoménologie du *monde* dans laquelle il se réfère à de nombreuses reprises à l'enseignement qu'il a reçu de Heidegger. Quoi qu'il en soit, la métontologie passe par une considération de la *totalité* de l'étant – idée qui revient donc ici en terme de « monde » au commencement même de la réflexion heideggerienne sur la métaphysique [1]. Voyons maintenant comment Heidegger introduit plus concrètement la notion de « pulsion » dans ses interrogations concernant le rapport de l'être-là fini au monde. Nous rencontrons d'abord cette notion dans une acception négative qui est mise en jeu dans l'analyse de l'*ennui*.

LE RÔLE DU PASSE-TEMPS (*ZEITVERTREIB*) DANS L'ANALYSE DE L'ENNUI

Quelle est la fonction de cette analyse de l'ennui ? Son objectif est de cerner la disposition affective fondamentale dans laquelle le monde s'ouvre à l'être-là humain [2]. En elle, la pulsion (*Trieb*) ne s'exprime en effet que *négativement* dans ce qui est censé *pousser* et *repousser*, c'est-à-dire chasser (*vertreiben*) le « temps qui devient long » (l'ennui se dit en allemand « *Langeweile* », littéralement : « longue durée ») – une négativité qui, nous le verrons, touche à un aspect essentiel de la notion de pulsion.

1. Notons par ailleurs que pour que la finitude puisse parvenir au monde, il faut que l'être-là fini se singularise, s'individue – processus que Heidegger appelle l'« esseulement (*Vereinsamung*) » dans lequel chaque être-là est chacun pour lui-même, unique, face au tout de l'étant.

2. On pourrait se demander pourquoi l'ennui nous ouvre au monde : ce terme ne désigne-t-il pas par excellence une fermeture à l'égard du monde ? Non, l'ennui nous *ouvre* au monde parce qu'il est la disposition affective fondamentale dans laquelle nous faisons l'expérience – à l'exacte opposé, d'ailleurs, de ce que *Sein und Zeit* avait mis en évidence en terme de caractère « soucieux » de l'être-là – de notre détachement, de notre perte d'initiative à l'égard du monde – condition nécessaire du fait que celui-ci puisse se donner dans son en-soi dénudé.

Heidegger analyse trois formes de l'ennui ainsi que le « passe-temps (*Zeitvertreib*) » qui correspond à chacune de ces formes. Pourquoi cette prise en compte du « passe-temps » ? Parce qu'il exhibe la manière dont nous nous rapportons à l'ennui (ne mettant en jeu ni une analyse conscientielle, ni une objectivation indue) qui nous « sollicite » à chaque fois d'une manière spécifique – un rapport qui dévoile respectivement un mode temporel particulier. En effet, lorsqu'on s'interroge sur la *manière dont* on s'ennuie (sur le *comment* du s'ennuyer), on s'aperçoit que l'ennui « ne se montre jamais que tel que nous nous tournons *contre* lui » [1] – et ce, précisément, dans et à travers le « passe-temps ». Quel est plus particulièrement le lien entre le passe-temps et l'ennui ?

Dans la première forme de l'ennui, on est lié à une situation déterminée dans laquelle on est « tenu en attente » par un « temps hésitant » (par exemple lorsqu'on attend un train qui a quatre heures de retard dans une gare absolument insignifiante). Ici, le passe-temps doit consister à faire accélérer le temps qui, pourtant, résiste à se faire « repousser ». La deuxième forme de l'ennui n'oppose plus une situation ennuyeuse et un passe-temps qui l'affronte pour combattre ce qu'il y a d'« inquiétant » en elle, mais elle exprime l'*identité* de la situation et du passe-temps (par exemple lors d'une soirée pour laquelle nous avons « pris » délibérément notre temps, mais où on *s'*ennuie quand même – ennui qui monte des profondeurs de l'être-là). Ici, l'être-là *est* à la fois l'ennui et ce qui le repousse. Dans la troisième forme de l'ennui, enfin, qui met l'être-là devant ses possibilités les plus propres, le passe-temps s'efface tout comme le *soi* lui-même [2]. Nous voyons ainsi que si l'ennui, dans sa première forme, fait apparaître et occasionne un passe-temps (et donc la pulsion (*Trieb*) dans son sens négatif d'une répulsion (*Ver-TREIBen*), sa troisième forme l'occulte complètement. Ce premier volet de l'analyse une fois acquis, nous pouvons maintenant passer à l'acception positive de la pulsion.

1. *CF*, p. 148.

2. Pour tout ceci, cf. *De l'existence ouverte au monde fini*, *op. cit.*, p. 201-226.

LA PULSION (*TRIEB*) COMME CONCEPT CENTRAL DANS L'ANALYSE DE L'ANIMALITÉ

Heidegger traite *explicitement* de la notion de pulsion à l'intérieur de la thèse – que Heidegger se propose de vérifier dans les chapitres 2 à 5 de la deuxième partie des *Concepts fondamentaux de la métaphysique* – de la « pauvreté en monde » de l'animal, thèse que Heidegger examine dans le but d'une clarification du statut *métaphysique* du monde. Cette thèse n'est pas tirée, par abstraction, d'un examen empirique de l'animalité, et elle n'est pas non plus une thèse spéculative à propos de cette dernière, mais elle exprime la *pré-compréhension*[1] de l'être de l'animal qui constitue le point de départ que Heidegger choisit, au début de la deuxième partie des *Concepts fondamentaux de la métaphysique*, à son analyse *conceptuelle*[2] du monde.

La thèse de la pauvreté en monde de l'animal doit à son tour d'abord être comprise négativement, c'est-à-dire en opposition à la manière dont l'*homme* se rapporte au monde. Alors que le monde constitue pour l'homme l'horizon d'un enrichissement qui pourrait croître à l'infini, d'une pénétrabilité lui ouvrant sans cesse de nouveaux étants (extension) et des horizons plus profonds (intension) de ces derniers, l'accessibilité est pour l'animal *restreinte* au monde environnant (*Umwelt*) qui le caractérise en propre. Tout se passe comme s'il y avait une différence à la fois *quantitative* et *graduelle* entre ce qui est susceptible (en droit) de se manifester à l'humain, d'un côté, et à l'animal, de l'autre. Or, en réalité, cette différence n'est *pas* une différence quantitative ! Comment évaluer en effet quantitativement la différence entre ce que voit l'œil humain et ce que voit l'œil du faucon ? Entre ce que sent le nez humain et le nez du chien ? Le précepte de base de Heidegger (qui a la valeur d'un commandement éthique à l'égard des espèces animales) c'est qu'il n'y a pas de différence de degré de perfection (ni quantitative, ni qualitative) entre les espèces – qu'elles soient animales ou humaines. Et pourtant, l'animal est – par rapport à l'humain – « pauvre en monde ». Qu'est-ce qui va nous permettre de cerner le sens de cette « pauvreté » ?

1. Heidegger thématise cette pré-compréhension en étant parfaitement conscient du caractère insuffisant des explications « mécanistes » (principalement physiques et chimiques) de l'émergence de la vie, et de la nécessité, donc, de procéder à une refondation relevant d'une phénoménologie ontologique – et cela veut dire en 1929-1930 d'une *métaphysique* – de cette dernière.

2. La thèse de la pauvreté en monde de l'animal occupe une position intermédiaire entre la thèse selon laquelle « la pierre est privée de monde » et celle selon laquelle « l'homme est configurateur de monde ». En raison de cette position intermédiaire, elle se prête d'une façon particulièrement appropriée au déploiement de l'analyse conceptuelle du monde (dont le moment principal n'est certes développé que dans le sixième chapitre de la deuxième partie des *Concepts fondamentaux de la métaphysique*, *cf.* sur ce point *De l'existence ouverte au monde fini*, *op. cit.*, p. 226-241).

La pauvreté en monde exprime une certaine *privation* (*Entbehren*). Cette privation signifie à la fois que l'animal « a » un monde (le chat qui cherche un rayon de soleil a un autre rapport au soleil que la pierre qui se trouve sur le chemin et que le soleil réchauffe) et qu'il n'en « a » pas – à le comparer avec l'homme qui peut approfondir, dans toutes les directions, le sens qu'a, pour lui, le soleil. Or, cette « contradiction » (qui, en réalité, n'en est pas une parce qu'il y va de deux acceptions différentes du monde) tient à la manière dont l'être humain peut *se transposer* (*versetzen*) dans l'animal : « l'animal témoigne en lui-même d'une sphère de transposition possible en lui, de telle sorte que l'homme, à l'être-là duquel il appartient d'être transposé, est même d'une certaine manière déjà transposé dans l'animal. L'animal témoigne d'une sphère de transposition possible en lui. Plus exactement, il est lui-même cette sphère, qui refuse pourtant un accompagnement »[1]. Cette coexistence d'un « avoir » et d'un « non-avoir », Heidegger l'appelle donc la *pauvreté en monde* de l'animal. Il cherche à clarifier le sens de cette thèse à partir d'une analyse de l'essence de l'animalité, et donc de celle de la *vie* de l'animal – préliminaire nécessaire à la compréhension du concept de *monde*.

Ce qui caractérise le vivant, c'est son « organismité », « tout vivant est *organisme* ». Et un organisme est un tout organisé qui possède des organes. Cet organisme doit être distingué des *machines* et de toute forme d'« outil » ou d'« instrument » (*Werkzeug*). Heidegger insiste sur ce point afin d'écarter toute conception *mécaniste* de la vie (et nous y reviendrons).

Heidegger fonde cette distinction sur celle qui existe entre l'essence de l'ustensile (*Zeug*) en général – les outils et machines étant

1. *CF*, p. 311 (traduction modifiée).

de tels ustensiles –, d'un côté, et l'essence de l'organe, de l'autre. L'ustensile a par essence une *utilité* (*Dienlichkeit*) : il est *utile* à quelque chose, il *sert* à quelque chose. Dans la terminologie plus technique de *Sein und Zeit* : il s'inscrit dans un « rapport de sens »[1] (*Bewandniszusammenhang*) caractérisant en propre les étants maniables en tant que ce rapport manifeste par là le *monde* (dans son mode d'être quotidien)[2].

L'organe, lui, « sert » aussi à quelque chose : l'œil est « pour voir ». Mais ce « pour voir » n'est pas une propriété de l'œil qui se rajouterait après coup à son matériau organique (comme c'est le cas du marteau, un bout de métal posé sur un bout de bois, servant à marteler ou à enfoncer des clous, etc.), mais l'œil n'est rien d'autre qu'un « pour voir ». Les organes ont en effet un être tout à fait spécifique : ils ne servent pas à quelque chose au sens où n'importe quel ustensile sert à accomplir des tâches déterminées (qui offre ainsi des « services » ou des « prestations » (*Fertigkeiten*)), mais ils *sont* une *aptitude* (*Fähigkeit*) à quelque chose. Ce n'est pas parce que l'animal a des yeux qu'il peut voir, mais au contraire il a des yeux parce qu'il peut voir – et cette « possession » des yeux est en réalité un abus de langage qui résulte du fait que les yeux se présentent dans la tête de l'être vivant comme n'importe quel attribut se présente à même une substance quelconque. Bien entendu, le « pour voir » requiert un support matériel déterminé (absolument inéluctable et irréductible) – l'organe, justement. Mais, comme nous venons de le voir, l'œil n'est pas au voir ce que le martèlement est au marteau. Une aptitude ne se réduit pas à une « prestation », mais « l'être-apte » est « un facteur constitutif de la façon dont l'animal *est* en tant que tel – constitutif de son être »[3].

Heidegger découvre ainsi une « possibilité », un « pouvoir-être », spécifique à l'organe qui le distingue de tout « autre » ustensile – et l'étant auquel doit pouvoir appartenir cette possibilité de pouvoir voir, de pouvoir entendre, etc., c'est précisément l'être vivant, l'animal.

1. Ce sens n'est pas n'importe quel sens en général (que Heidegger appelle le *Sinn*), mais le sens spécifique de l'étant maniable – qu'il appelle « *Bewandnis* » (que Martineau traduit par « tournure ») – et qui consiste dans un renvoi à d'autres étants maniables, lequel renvoi se réfère en dernière instance à l'être-là (*cf.* le § 18 de *Sein und Zeit*).

2. Cf. *Sein und Zeit*, Tubingen, Niemeyer, 1986 (16e édition), § 18. Voir en particulier p. 86.

3. *CF*, p. 344.

Voici quelles différences peuvent être mises en évidence entre les possibilités qu'offrent les ustensiles « *utiles* », d'une part, et les organes « *aptes* », d'autre part. 1) Ce à quoi sert l'ustensile est (en droit) à la portée de tous ceux qui sont susceptibles de s'en servir. En revanche, l'organe est un organe d'*un seul et unique* individu. Personne ne saurait voir avec *mes* yeux[1] (l'« organismité » met alors en jeu un certain « soi »[2]). 2) L'ustensile, une fois que sa fabrication a été accomplie, est dans l'état de servir (à quelque chose ou à quelqu'un) *tel quel*, il n'a pas besoin d'être intégré quelque part ou de rejoindre d'autres étants. L'organe, lui, n'a son aptitude qu'en tant qu'organe, c'est-à-dire qu'il ne l'a qu'*en tant qu'il appartient à un organisme*. Du coup, *stricto sensu*, ce n'est pas l'organe qui a des aptitudes, mais c'est l'organisme qui en a, et les organes se développent pour les accomplir. Le rapport s'inverse alors : ce n'est pas l'organe qui a des aptitudes, mais ce sont les aptitudes qui « ont » des organes. Ainsi, « dans l'apprêt, l'ustensile *a acquis* une certaine *prestation pour*..., et il la *possède*. L'*organe est*, à l'inverse, la *possession d'une aptitude*. Ce qui possède, en ce cas, c'est l'aptitude, pas l'organe. L'être-apte se procure des organes, ce ne sont pas les organes qui seraient équipés d'aptitudes (...) »[3]. 3) L'ustensile requiert un fabricant extérieur, différent de lui, tandis que l'organe est produit par l'organisme lui-même. La machine a besoin d'un « mode d'emploi » que doit respecter celui qui l'ajuste, alors que l'organisme est lui-même le principe de sa mobilité et de son adaptation à des changements de l'environnement. Enfin, en cas d'une défaillance ou d'un dysfonctionnement, l'ustensile doit être réparé – là encore – par quelqu'un d'autre, tandis que l'organisme se renouvelle tout seul. Bref, ce qui distingue l'ustensile de l'organe, c'est la différence *eu égard au mode d'appartenance* de la partie (ustensile ou organe) par rapport au tout (machine ou organisme).

1. Le fait qu'on procède effectivement à des transplantations d'organes n'invalide pas cette argumentation de Heidegger. Si l'on peut certes greffer les supports matériels (qu'on n'appelle qu'abusivement des « organes »), il n'en est pas de même des *aptitudes* à sentir, à digérer, à respirer, etc. lesquelles – en tant que cela même qui fait le caractère *vivant* des individus concernés – sont au contraire *supposées* ou *requises* pour toute transplantation.

2. *Cf.* plus bas.

3. *CF*, p. 325 (traduction légèrement modifiée).

Or, cela ne signifie pas pour autant que Heidegger emprunterait la voie du vitalisme qui oppose aux conceptions mécanistes de la vie une « entéléchie », une force vitale qui, en réalité, n'explique rien, mais – en faisant de cette force la cause des phénomènes de la vie sans que cette cause soit explicitée quant à son essence et à sa nature – pose un cran d'arrêt à toute tentative de rendre compte de la spécificité de la vie. Pour pouvoir cerner précisément la différence entre la prestation de l'ustensile et l'aptitude de l'organe, il faut clarifier le « *rapport essentiel (Wesenszusammenhang) entre l'aptitude de l'organisme et les organes* »[1]. Ce rapport, Heidegger le met en évidence en s'appuyant sur les travaux de J. von Uexküll qui a étudié, dans sa *Biologie théorique* (1928[2]), les animalcules protoplasmiques. On constate que, chez les amibes, les organes se forment, momentanément, en fonction du besoin. En effet, tandis que les organes qui leur servent à se déplacer sont « fixes », les organes végétatifs ne sont pas permanents. Heidegger de citer von Uexküll : il se forme à chaque fois « autour de chaque bouchée une poche qui devient d'abord une bouche, puis un estomac, puis un intestin, et enfin un anus »[2]. Il est donc évident que les aptitudes à manger, à digérer, etc. précèdent les organes correspondants. Et « l'apparition » de chacun de ces organes se distingue de la fabrication dans la mesure où 1) elle est tributaire et dépendante du processus de la vie et 2) dans la mesure où elle *a un rapport spécifique et réglé au* TEMPS. Pour l'ustensile, le rapport au temps est inessentiel, alors que, pour l'organe, il est structurant. Nous voyons donc que ce qui s'avère être décisif pour la compréhension du statut de la pulsion pour l'être de l'animal – à savoir, donc, le rapport spécifique au *temps* – rejoint sur ce point un aspect essentiel de l'analyse de l'ennui.

À partir de tout ce qui précède, nous pouvons désormais cerner précisément ce qui distingue, d'un côté, la manière dont l'organe « rend possible » ce en vue de quoi il est formé et, d'un autre côté, la manière dont l'ustensile le fait eu égard à ce à quoi il sert. Les deux « servent à… », sont « en vue de » quelque chose, mais on constate en effet une distinction importante : l'organe incombe positivement à l'aptitude, l'organe est au service de l'aptitude – Heidegger parle ici

1. *CF*, p. 327.
2. J. von Uexküll, *Biologie théorique*, 2e éd., Berlin, Springer, 1928, p. 98.

de « *Diensthaftigkeit* » (le fait d'être *au service* de quelque chose) par opposition à la simple utilité (*Dienlichkeit*) de l'ustensile. Cet être-au-service-de signifie – et c'est en cela que consiste ici le point décisif – que « l'aptitude *se déplace jusqu'à soi-même, elle se déplace jusque dans son "en vue de quoi" propre ; ce faisant, elle anticipe même ce déplacement* »[1]. Il y a dans l'organe une poussée, une tendance (*Drängen*) à… (l'œil tend à voir, le cœur tend à battre, etc.) – « pulsion » qui fait complètement défaut dans le cas des ustensiles. Les ustensiles apprêtés sont – dans leur utilité – achevés, terminés ; « on » s'en sert, et ce « on » est toujours quelqu'un d'*autre*, quelqu'un d'extérieur à l'ustensile. Dans leur être-ustensile, c'en est fini avec leur être – pour qu'ils deviennent utiles, d'une façon concrète, une *autre* action est nécessaire qui n'a évidemment rien à voir avec l'action grâce à laquelle ils ont été fabriqués. Le marteau n'est aucunement poussé à marteler. Pour les organes, les choses se présentent tout à fait autrement. L'œil, par exemple, se projette d'une certaine manière dans ce en vue de quoi il est, et toute « activité » des autres organes tire son sens du processus total de la vie au service duquel elle s'accomplit. Approfondissons maintenant encore davantage cet « être-au-service » des organes, ainsi que l'aptitude qui le fonde – et nous comprendrons alors le rôle que joue la *pulsion* dans la compréhension de l'être de l'animal.

Pour pouvoir être utilisé, l'ustensile apprêté, dans la mesure même où il a été fabriqué par quelqu'un d'extérieur, est subordonné à des directives ou des règles extérieures. On n'obtient pas ces règles à partir de l'ustensile, mais elles président déjà à sa fabrication. La régularité de l'organe, en revanche, s'apparente à la manière dont Proust avait caractérisé la spécificité de l'objet d'art moderne : celui-ci n'est pas, selon lui, subordonné à un code ou à une norme fixés d'avance, mais l'œuvre d'art apporte lui-même les règles et critères en fonction desquels il se laisse déterminer et évaluer. Et, de la même manière, Heidegger précise que l'organe n'est subordonné à aucune directive extérieure, mais qu'il apporte avec lui-même sa règle et se règle lui-même – une règle qui n'est pas découverte après coup, mais qui

1. *CF*, p. 332 (traduction légèrement modifiée).

traverse d'avance (« *a priori* ») les mouvements de l'organisme et qui « pousse » à travers eux.

L'être-apte n'est pas une qualité qui incombe à l'organe – nous l'avons compris –, mais l'organe « se pousse » d'une certaine manière vers son être-apte : l'organe est un se-pousser et un être-poussé dans son « en-vue-de (*Wozu*) ». Cela signifie qu'il a cette caractéristique très spécifique de réaliser, sur le plan de la vie elle-même, à la fois un acte et les conditions effectives nécessaires à cet acte. L'organe se projette dans son être-apte, et, en même temps, il *est réellement* apte. Il est ainsi la réalisation effective de cela même qui rend possible – ou, pour utiliser le terme technique de Heidegger, d'une « possibilisation (*Ermöglichung*) »[1]. Ou, pour le dire encore autrement, l'organe est la réalisation effective du transcendantal dans le domaine de la vie. Qu'est-ce qui permet d'affirmer ceci ?

Depuis les analyses relatives à la mort – qui sont très significatives d'un point de vue méthodologique et qu'on trouve dans le § 53 de *Sein und Zeit* –, nous savons que les conditions de possibilité d'un phénomène n'ont d'attestation phénoménologique, pour Heidegger, que si, en même temps, on est en mesure d'exhiber ce qui rend ces mêmes conditions *elles-mêmes* possibles. Dans ce même paragraphe de *Sein und Zeit*, le problème de cette attestation est posé en terme de « certitude » : en effet, la possibilité extrême de l'être-là (que dévoile le devancement de la mort) ne peut être *certaine* que si l'être-là rend pour lui-même *possible* cette possibilité en tant que pouvoir-être le plus propre. Le fait que le devancement de la mort soit le mode d'être propre de l'être-là lui-même implique alors une « possibilisation (*Ermöglichung*) »[2] devançante de l'ouverture de la possibilité. Et Heidegger d'écrire : « L'ouverture de la possibilité est fondée dans la possibilisation devançante »[3]. Dans son analyse de l'aptitude, nous

1. Pour cette notion importante de la « possibilisation », *cf.* notre ouvrage *De l'existence ouverte au monde fini*, *op. cit.*, p. 93, p. 232, p. 237 *sq.* et p. 246.

2. *SuZ*, § 53, p. 264.

3. *Ibid.* Comme nous l'avons déjà noté dans notre ouvrage *De l'existence ouverte au monde fini*, Heidegger achève par là la fondation du transcendantalisme esquissé dans ses analyses de l'existential du comprendre et du souci comme être de l'être-là. L'être-là comme être-possible rend lui-même possible son être-possible. Il y a une sorte de *revirement* (caractéristique justement de l'attitude transcendantale) de ce qui rend possible en

retrouvons cette idée d'une possibilisation de ce qui rend possible : en effet, la poussée caractérisant l'organe est à son tour rendue possible par ce que Heidegger appelle la *pulsion* (*Trieb*) : « il n'y a jamais aptitude que là où il y a pulsion »[1]. C'est la pulsion qui pousse l'être vivant vers son propre être-apte, c'est elle qui ne le limite pas, comme c'est le cas de l'ustensile, à un être apprêté et prêt, mais qui lui donne le caractère d'une *dimension* au sens littéral du terme, c'est-à-dire au sens de ce qui arpente un espace – même si cette dimension n'a pas encore ici de connotation spatiale, bien entendu (tout en en étant la condition de possibilité).

Qu'est-ce qui caractérise alors plus exactement la pulsion ? Heidegger la détermine d'abord *négativement*. La pulsion, comprise dans son acception ontologique, n'a rien d'une dimension *biologique* qui répondrait des divers « mouvements de la vie » : elle ne cause ni n'occasionne l'alimentation, la reproduction, les mouvements, etc. Par ailleurs, si on la considère du point de vue *psychologique*, elle n'a rien de *conscientiel* ou de *psychique* en un sens large, c'est-à-dire qu'elle n'est pas l'indice de l'existence de l'âme ou de la conscience. Sur un plan *métaphysique*, enfin, Heidegger renvoie dos à dos, nous l'avons déjà indiqué, à la fois le mécanisme et le vitalisme : la pulsion n'a rien de « mécanique », ni de quantifiable en général, mais elle ne se laisse pas non plus interpréter dans le cadre d'un « finalisme » (en tant que « fin naturelle »). D'une manière générale, la pulsion n'est rien de *présent* (*vorhanden*), mais elle se met au service d'un *projet* qui *ordonne a priori* tous les comportements de l'être vivant. Ce projet *a priori* ordonnant, caractérisant la pulsion, « a la possibilité de l'aptitude » : s'exprime donc par là le statut transcendantal – évoqué à l'instant – de la pulsion : celle-ci *rend possible* l'aptitude comme ce qui est, à son tour, la *condition de possibilité* de l'organe (nous voyons ainsi que ce qui *rend possible* se redouble effectivement en cela même qui rend cette possibilisation à son tour possible). Le caractère d'organe de l'œil des abeilles par exemple est déterminé par l'aptitude visuelle spécifique de l'abeille (et non pas l'inverse : ce n'est pas l'organe qui rend possible la vision). Et la pulsion traverse de part en

une *possibilisation*, c'est-à-dire, donc, en ce qui rend possible cela même qui rend possible.

1. *CF*, p. 334.

part cette aptitude en l'ordonnant *a priori* en vue de ce à quoi elle est apte. Cela implique qu'il faut d'abord comprendre l'être-animal spécifique (et, plus fondamentalement encore, l'être-pulsionnel) de l'abeille, avant que l'on puisse statuer quoi que ce soit sur l'anatomie (c'est-à-dire sur les organes) de l'abeille. Et – peut-on dire en anticipant – pour pouvoir comprendre l'être de l'animal, il faut en comprendre l'environnement (c'est-à-dire le *monde*) spécifique.

Il résulte ainsi des développements précédents que la pulsion est déterminée par la « mise en ordre *a priori* » et le « projet ». Or, ce projet (ordonnant donc au préalable les comportements de l'animal) est toujours un projet *de soi* (« *sich* »). L'être-apte est toujours un être-apte d'un soi. Nous avons déjà mentionné implicitement ce « soi » lorsque nous avons opposé l'organe à l'ustensile. Que signifie-t-il plus précisément ?

L'approfondissement de ce soi dévoile une deuxième caractéristique fondamentale de la pulsion (à côté de l'« inscription » du transcendantal dans les processus de la vie), caractéristique qui jette une lumière décisive sur le statut « pré-conscientiel » de la « subjectivité » pulsionnelle (qui est en réalité « asubjective »). Nous disions plus haut que, originairement, la pulsion ne renvoie pas à une *conscience*. Selon cette même logique, le soi pulsionnel ne renvoie pas à une conscience de soi réflexive. Pourtant, il y va bien d'un « soi » – mais comment le concevoir, si ce n'est pas, justement, dans une perspective réflexive ? Le grand mérite des analyses heideggeriennes de la pulsion dans les *Concepts fondamentaux de la métaphysique* de 1929/1930 (qui s'avèrent ainsi une fois de plus être de premier ordre), c'est d'introduire un concept original et originel de la conscience *qui s'en tient à la teneur phénoménale de l'aptitude* : dans la mesure où le soi se projette et se déploie (« *sich vorlegen* ») en soi-même – dans son aptitude exprimée de manière pulsionnelle (« *triebmäßig* ») –, et dans la mesure où cette aptitude qui est la sienne se projette et se déploie – se poussant en soi-même en avant – dans cette dimension de ce à quoi elle est apte, le soi se projette et se déploie dans quelque chose vers lequel il est poussé, sans pour autant « se quitter » [1] : autrement dit, Heidegger décrit ici un

1. « La pulsion ne disparaît pas quand l'animal se tient dans un pousser; au contraire, c'est dans son pousser que le pulsionnel est précisément ce qu'il est », *CF*, p. 348 (traduction modifiée).

mode de l'être-auprès-de-soi (qui est à la fois un être hors de soi) dans lequel l'aptitude devient et reste « propre à elle-même (*sich zu eigen*) » [1]. Cet être-propre, cette propriété (*Eigentümlichkeit*) est ce qui caractérise fondamentalement l'aptitude [2].

La propriété est donc un caractère ontologique fondamental de toute aptitude – celui, nous venons de le voir, d'être-propre-à-soi. L'animal « se maintient (...) dans la pulsion ; dans cette pulsion et sa poussée, il est, comme on dit, lui-même » [3]. Or, la *totalité* (à chaque fois spécifique) des pulsions forme précisément son *organisme*. Elles ne sont pas « présentes » (*vorhanden*), à même l'organisme, mais en tant que *modes d'être* de l'animal, elles expriment les aptitudes qui le caractérisent en propre. Nous pouvons maintenant prendre ensemble les différentes caractéristiques ontologiques de l'animal que nous venons d'analyser afin de déterminer le sens d'être spécifique de l'animal. Nous avons d'abord vu que ce sont les aptitudes qui « créent » les organes. Les aptitudes, quant à elles, expriment l'être-organisé de l'animal (son « organismité »). Tout comme l'être de l'être-là humain est un *pouvoir*-être, l'être de l'animal est aussi un pouvoir (mais pas extatique et donc pas ouvert au monde) : à savoir un pouvoir-s'articuler dans des aptitudes qui ne sont rien d'autre que des modes du pouvoir-être-propre-à-soi pulsionnel. Dans la mesure où les aptitudes ont en effet le caractère de la propriété, qui est la « condition fondamentale de la possibilité de ce qui rend apte à posséder des aptitudes et, de ce fait, de prendre en service des organes » [4], on obtient la définition de l'organismité comme sens d'être de l'animal : elle est « propriété apte et créatrice d'organes (*befähigte Organ-schaffende Eigentümlichkeit*) » [5]. Le sens de cette définition ne s'éclaircira complètement que lorsque nous aurons mieux compris comment un être vivant peut

1. *CF*, p. 340.

2. Notons en passant que tandis que l'animal est propriété, l'être humain, lui, est cette propriété spécifique qui est nommée « ipséité », qui a le caractère d'un moi ou d'une « personne » au sens large du terme et qui exprime lui aussi (mais d'une *autre* manière – parce qu'il est un pouvoir-être extatique) un être-auprès-de-soi *en deçà* de toute réflexion et de toute conscience de soi.

3. *CF*, p. 341 (traduction légèrement modifiée).

4. *Ibid.*, p. 343 (traduction modifiée).

5. *Ibid.* (traduction modifiée).

être « propre *à* soi » « avant » (dans un sens logique, non chronologique) d'être conscient *de* soi.

L'aptitude est toujours une aptitude *à* quelque chose. Les mouvements d'un être vivant, en tant que mis en œuvre par l'aptitude qui le caractérise en propre, font partie du *comportement* spécifique de l'animal. Ce terme traduit la notion de « *Benehmen* », notion que Heidegger introduit pour désigner la manière dont l'animal se rapporte à son environnement. Il faut en effet utiliser ce terme pour le comportement *animal* et non pas pour le *Verhalten* spécifiquement *humain* (qu'on traduit en général également par « comportement », mais qu'il vaut mieux traduire par « se rapporter »). L'homme se *rapporte* au monde, l'animal se com-porte : ce terme est plus approprié pour l'animal puisque le préfixe « com- » exprime le mieux la *retenue* spécifique de l'animal. Dans la manière dont l'homme se rapporte au monde, il n'y a pas, en droit, de limitation ; l'animal, en revanche, est singulièrement limité par son environnement, son « monde » spécifique (et c'est cela qui en détermine la « retenue »). Notons par ailleurs que le comportement animal concerne un mouvement qui ne se laisse pas *quantifier* ou réduire à un *mécanisme* quelconque. Et il est évident que seul l'être vivant peut se comporter de la sorte, une pierre par exemple ne se comporte d'aucune façon vis-à-vis de quoi que ce soit. Voici quel est le lien entre le comportement animal et son caractère pulsionnel : « L'être-apte à… est aptitude d'un comportement. L'être-apte est pulsionnel, c'est le fait de se pousser en avant et de se tenir poussé en avant dans ce à quoi l'aptitude est apte, dans un comportement possible (…). Le comportement animal n'est pas une façon *de faire et d'agir*, comme l'est le se-rapporter de l'homme, mais c'est un pousser (*Treiben*). Par là, nous laissons entendre que le pousser (*Treiben*) de l'animal caractérise pour ainsi dire l'être-poussé par le pulsionnel »[1]. On voit ainsi que l'organisme est une aptitude caractérisée par l'être-poussé et par le caractère « comportemental » du pousser. Essayons de saisir plus précisément ce « comportement (*Benehmen*) » de l'animal.

L'animal est caractérisé par le comportement parce qu'il est aptitude, et, à l'inverse, c'est parce qu'il se comporte (d'une manière

1. *CF*, p. 347 (traduction modifiée).

qui lui est propre) qu'il est apte à… En quoi le comportement nous permet-il de comprendre la « propriété » de l'animal ? Ou pour le dire d'une autre manière : en quoi ce à quoi l'aptitude est apte nous renseigne-t-il sur la manière dont l'organisme, en tant qu'il est apte à… et se comporte à…, est propre à soi (*sich zu eigen*) ? Ce qui caractérise spécifiquement le rapport à soi de l'animal, c'est que bien qu'il ne soit pas une « conscience de soi », il n'est pas non plus une « ipséité », à l'instar de l'être-là humain, mais il est d'une certaine manière « pris en lui-même (*eingenommen*) » (et ce, sans réflexion), état (qui n'est pas statique, mais *dynamique*) que Heidegger appelle l'« accaparement (*Benommenheit*) ». L'accaparement désigne très exactement deux choses : 1) l'être propre à soi de l'animal et 2) son état d'être pris dans son environnement spécifique, de sorte que – nous insistons sur ce point qui montre en quoi l'animal est donc distinct de l'être humain – il n'est *pas* ouvert au *monde*[1]. Et tout comportement (*BeNEHMen*) animal n'est justement possible que sur la base de l'être-pris (*EingeNOMMenheit*) ou de l'accaparement (*BeNOMMenheit*).

À partir d'une analyse très parlante du comportement des abeilles (qui « s'orientent » par rapport au soleil quand elles essaient de retourner à leur ruche et ce, sans se rapporter à la ruche comme telle), Heidegger établit que « l'accaparement (*BeNOMMenheit*) de l'animal veut (…) dire à la fois : essentielle *privation* (*GeNOMMenheit*) *de toute possibilité de percevoir* (*vernehmen*) *quelque chose comme étant quelque chose*, et : dans ce retrait précisément, *être entraîné* (*HingeNOMMenheit*) *par…* »[2]. L'accaparement signifie ainsi l'absence de possibilité pour l'animal de *se rapporter* à de l'étant *en tant qu'étant*, une absence qui justifie très précisément pourquoi cet étant peut l'entraîner de la sorte. En même temps, s'ouvre ici la possibilité du comportement de l'animal, c'est-à-dire de la « commutation – purement pulsionnelle – de l'être-poussé dans chacune des pulsions »[3]. Mais malgré, ou plutôt : en raison même de cette « ouverture » qui est la sienne propre, on comprend que ce qui délimite l'animal par rapport

1. « L'accaparement est la condition de possibilité pour que l'animal, de par son essence, *se comporte dans un environnement, mais jamais dans un monde* », *CF*, p. 349 (traduction modifiée).

2. *Ibid.*, p. 361 (traduction modifiée).

3. *Ibid.*

à l'être humain, c'est qu'il est fermé à toute *manifesteté de l'étant*. « En raison de son accaparement, et de la totalité de ses aptitudes, l'animal est tiraillé (*umgeTRIEBen*) au sein d'une multiplicité de pulsions, c'est pourquoi, par principe, il n'a pas la possibilité de s'impliquer dans l'étant, pas plus dans celui qu'il n'est pas que dans celui qu'il est lui-même. En raison de ce tiraillement, l'animal est pour ainsi dire suspendu entre lui-même et l'environnement, sans que l'un ou l'autre soit éprouvé *en tant qu*'étant »[1]. Reste enfin à savoir « à quoi » l'animal est « ouvert » et « vers quoi » il se comporte dans son accaparement.

À l'instar du renvoi mutuel des « significativités » au sein du « rapport de sens (*Bewandniszusammenhang*) » caractérisant les étants maniables, les pulsions et les « modes du pousser » ne sont pas isolés les uns des autres, mais ils possèdent un caractère *compulsionnel* (*Zugetriebenheit*). Cet être-poussé en tant que com-pulsion forme un anneau qui encercle l'animal : « l'animal est encerclé par le cercle de la compulsion mutuelle de ses pulsions »[2]. Cet encerclement s'avère finalement être la condition de possibilité du comportement de l'animal à l'égard des autres animaux[3]. Et comment expliquer que l'animal est seulement « ouvert » à *certains pans* du réel (que ce soient des objets, des êtres vivants, etc.), c'est-à-dire à *certains étants déterminés* ? C'est parce que seuls ces étants concernent son *aptitude spécifique* ou, dans les termes de Heidegger, seuls ces étants *désinhibent* (*enthemmen*) les pulsions de l'animal en question. Tout le reste ne parvient pas à entrer dans la zone de cela même qui concerne cet animal, c'est-à-dire qu'il ne parvient pas à entrer dans le cercle pulsionnel (ou dans l'encerclement) qui lui appartient en propre. Approfondissons cet aspect.

Ce qu'il s'agit d'éclaircir, c'est le rapport entre ce qui est désinhibé (ou affecté) et ce qui désinhibe. Ce qui affecte – en le désinhibant – un être qui est pris dans l'accaparement, *se retire* d'une certaine manière : et la manière dont l'animal n'est pas ouvert (comme l'est l'être humain) à la manifesteté de l'étant n'est que le corrélât de ce retrait[4]. Il

1. *CF*, p. 362 (traduction légèrement modifiée).
2. *Ibid.*, p. 364 (traduction modifiée).
3. *Ibid.*, p. 369.
4. *Cf.* aussi *CF*, p. 372.

y a donc une corrélation spécifique entre l'encerclement et la désinhibition : « l'encerclement de l'animal par la compulsion de ses pulsions est, en soi, une ouverture à ce qui désinhibe »[1]. Voici comment il faut alors comprendre l'incapacité de l'animal à s'ouvrir à l'étant *en tant qu'étant* : l'animal ne s'entoure jamais que d'un cercle de désinhibition qui *prédessine* l'horizon de ce qui peut affecter son comportement. Ce cercle – de la compulsion des pulsions qui s'ouvrent – organise ainsi intimement et intrinsèquement la structure (ontologique) propre de l'animal.

À travers cette analyse, Heidegger parvient à rendre compte de l'« excitabilité » ou de l'« irritabilité » – comme ce qui a souvent été mis en avant pour caractériser l'essence de la « substance vivante » – des êtres vivants : la condition de possibilité de l'excitabilité, c'est l'encerclement et la désinhibition d'une pulsion. Ce qui excite et ce qui est affecté sont *au préalable en relation* (*bezogen*) l'un avec l'autre – relation qui est *pulsionnelle*. « C'est à la seule condition que cette *relation préalable de l'excitable* à ce qui peut exciter ait déjà le caractère de la pulsion et de la *rencontre pulsionnelle* qu'est possible, d'une façon générale, quelque chose comme le déclenchement d'une excitation »[2]. L'excitabilité est ainsi par rapport à la pulsion ce que, pour Kant, la réceptivité est, dans l'Esthétique transcendantale de la *Critique de la raison pure*, par rapport au temps et à l'espace[3] : le statut transcendantal de la pulsion s'atteste là encore à travers le fait qu'elle est la condition de possibilité de la rencontre, pour un animal, d'un étant au sein de son cercle d'accaparement et de désinhibition.

Essayons à présent de cerner le rapport entre la pulsion, l'encerclement désinhibant (l'accaparement) et l'organisme. Nous avons déjà vu que la pulsion est la condition de possibilité de l'aptitude. Par ailleurs, le fait d'être lié à l'environnement[4], de s'encercler en

1. *CF*, p. 371 (traduction légèrement modifiée).
2. *Ibid.*, p. 373.
3. Et il est tout à fait remarquable que Heidegger décrit la pulsion et le cercle de désinhibition auquel elle donne lieu dans des termes qui ne cachent pas leur provenance kantienne, alors que l'analyse du *temps*, qu'il avait livrée auparavant dans le chapitre sur l'ennui, abandonne précisément la perspective du transcendantalisme kantien (*cf.* notre ouvrage *De l'existence ouverte au monde fini*, *op. cit.*, p. 197).
4. Ce lien ne se réduit pas à la thèse – défendue par le darwinisme – de l'adaptabilité des organismes à leur milieu ambiant. En effet, Darwin, qui avait pris l'organisme

s'ouvrant aux désinhibitions, fait partie de l'essence interne du comportement, c'est-à-dire de ce à quoi l'aptitude est apte[1]. Dans la mesure où le fait de s'entourer d'un cercle de désinhibition (c'est-à-dire l'accaparement) est tributaire de la manière dont, pour toute espèce animale particulière, les pulsions renvoient les unes aux autres, les aptitudes et ce qui les rend possibles – à savoir, donc, les compulsions désinhibantes – structurent l'organisation même de tout organisme. « L'accaparement est l'essence fondamentale de l'organisme »[2].

Cette essence, Heidegger la récapitule en six points – et, compte tenu des explications données plus haut, nous pouvons les reprendre tels quels : 1) l'accaparement (*BeNOMMenheit*) prive (*nimmt*) l'animal de la manifesteté de l'étant. L'animal est incapable de percevoir (*wahr-NEHMen*) l'étant *en tant qu'* étant. 2) L'accaparement est emprise (ou « être-entraîné ») (*HingeNOMMenheit*) de l'impulsivité pulsionnelle (ce en quoi l'animal est « ouvert » à ce qui est susceptible de se présenter à lui). 3) L'accaparement est absorption (*EingeNOMMenheit*) dans la totalité des pulsions compulsées les unes vers les autres. Heidegger nomme la manière dont l'animal est propre à soi sa « propriété ». 4) L'animal apporte son cercle de désinhibition qui désinhibe (et rend par là possible) son être apte à… et son ouverture aux autres étants. 5) L'encerclement – caractérisé fondamentalement par les mouvements compulsionnels – constitue l'essence de l'être vivant. 6) L'accaparement est la condition de possibilité du comportement (*BeNEHMen*) – et, par là, de la « privation de monde », c'est-à-dire de la « pauvreté en monde »[3].

comme un étant *présent* (*Vorhandenes*), n'avait pas vu le véritable problème concernant le lien entre l'organisme et son environnement – qui ne se laisse donc comprendre qu'à travers la structure mise ici en évidence.

1. *CF*, p. 375.
2. *Ibid.*, p. 376.
3. *Ibid.*, p. 393.

Conclusion

Qu'est-ce que les différentes acceptions de la pulsion et de l'être-poussé, qui apparaissent à travers les analyses décisives des *Concepts fondamentaux de la métaphysique*, ont alors en commun ? Les notions de pulsion et de l'être-poussé jouent un rôle déterminant dans l'ouverture au monde. Sous la figure du passe-temps (qui est dans un rapport intrinsèque avec l'ennui), elles contribuent à l'ouverture au monde pour l'être-là humain et, en tant qu'elles sont à l'origine du cercle de désinhibition, elles rendent possible, pour l'animal, le fait d'être affecté par les étants qui constituent son monde environnant. Or, la pulsion n'est pas quelque chose de présent, nous l'avons vu; plus encore, elle est caractérisée par une singulière tension entre le présent et l'absent. Entre la première et la troisième forme de l'ennui, elle s'estompe : d'une occupation cherchant à « pousser le temps » et à « repousser l'ennui » (première forme de l'ennui), elle se transforme en une occupation qui ne se laisse plus distinguer de la situation tout entière (deuxième forme de l'ennui), avant de s'effacer devant ce qui ouvre l'être-là à ses possibilités les plus propres (troisième forme de l'ennui). Et, quant à l'acception – positive – de la pulsion dans l'analyse de l'animalité, on retrouve cette même tension entre l'accaparement spécifique de l'animal et l'ensemble des aptitudes compulsionnelles qui le *rendent possible* (avec toutes les implications d'une telle structure transcendantale : ce qui rend possible *se retire* dans sa possibilisation).

Nous voyons ainsi ce qui justifie pleinement d'en faire un « concept opératoire » dans les *Concepts fondamentaux de la métaphysique* : en effet, qu'est-ce qui témoigne mieux de cette tension, que nous venons d'indiquer, que la pulsion qui caractérise la *philosophie elle-même* – entre ce qui pousse partout à être *présent* et ce qui exprime en même temps la nostalgie d'une inlassable et irréductible *absence* (qui n'est autre qu'un retrait) ?

Alexander Schnell
Université de Poitiers
Archives Husserl – Paris