

Christian Sommer

## Approches du vivant entre anthropologie et phénoménologie

### I. Critique de la vie au nom de l'existence, critique de l'existence au nom de la vie

En 1929, Georges Politzer écrit dans *La fin d'une parade philosophique. Le bergsonisme*: «à côté de la vie, au sens biologique du mot, existe la vie humaine, aussi réelle que la première, sauf qu'elle ne tire pas sa réalité d'une *perception sui generis*, mais de la signification qu'elle renferme<sup>1</sup>». Dans un article récent, Frédéric Worms a parfaitement bien montré que dans le champ philosophique français, la critique de la vie au nom de l'existence, et au-delà de Bergson même, la critique de toute approche scientifique et «biologique» du vivant, trouve l'une de ses sources majeures dans ce texte de Politzer: «C'est la critique de la vie *au nom de l'existence*, renforcée bientôt par la lecture de Heidegger, qui fait ainsi son entrée dans la philosophie, et que reprendront Sartre et Merleau-Ponty, mais aussi Ricoeur ou Lacan<sup>2</sup>».

La remarque de Worms, que cette critique de la vie au nom de l'existence a été «renforcée» et certainement influencée par la lecture française de Heidegger, me servira de point de départ, dans la mesure où elle fait signe vers certaines problématiques communes aux traditions française et allemande et au-delà. Or dans ce que l'on pourrait appeler «l'épreuve Heidegger», il est possible de repérer un point de basculement où la critique de la vie *au nom de l'existence* suscite une critique de

---

1 Georges Politzer, *La fin d'une parade philosophique. Le bergsonisme*, Paris, Jean-Jacques Pauvert, 1968, p. 125.

2 Frédéric Worms, «La vie dans la philosophie du XX<sup>e</sup> siècle en France», *Philosophie*, 109, 2011, p. 81.

l'existence *au nom de la vie*. C'est ce basculement-là qui m'intéressera, car il invite à établir rétrospectivement un lien, souvent inaperçu, avec l'anthropologie philosophique allemande. Ce qui devrait permettre, dans le même mouvement, de compléter l'hypothèse wormsienne d'un «moment du vivant» dans la philosophie française par l'hypothèse d'un «moment du vivant» dans la philosophie allemande en essayant de dégager quelques points de convergence.

Camille Riquier a pu dire récemment dans une analyse très fine qu'à l'heure de sa redécouverte, la «vie» redevient le «fil invisible» qui a traversé la philosophie, et plus précisément la phénoménologie, en France au XX<sup>e</sup> siècle, un fil qui conduit ainsi à «son impensé le plus fondamental<sup>3</sup>». Riquier souligne à juste titre que si la première vague de la phénoménologie française, Sartre et Merleau-Ponty, a pu se manifester dans le sens d'une critique de la vie au nom de l'existence sans pouvoir saisir la nature de la vie, la génération suivante y reviendra résolument. Il faut alors citer quelques noms qui s'inscrivent dans ce retour, autant de noms que László Tengelyi et Hans-Dieter Gondeck classeraient parmi la «nouvelle phénoménologie en France» dans l'ouvrage qui porte ce titre<sup>4</sup>. Ces noms, ce sont Ricoeur, Derrida, Marion, Henry, Barbaras. (Il est vrai que Tengelyi/Gondeck diraient plutôt, sans doute, que le dénominateur commun de cette génération de «nouveaux phénoménologues» est de penser le phénomène comme «événement», et non comme «vie», à moins d'envisager la vie comme événement.)

Ricoeur fait acte lui-même d'un déplacement de sa réflexion de la conscience vers la vie: «Je suis en ce moment [1995] en réflexion sur le thème de la vie, que j'avais toujours fui; à la suite du premier Husserl, je me méfiais beaucoup de la *Lebensphilosophie*, de l'idée d'une philosophie de la vie<sup>5</sup>». Derrida indique en 2006 que la question de la vie fut un des fils rouges depuis la *Voix et le phénomène* (1967): «L'analytique commence bien par un 'je suis' dont l'examen ontologique est repris là où Descartes

---

3 Camille Riquier, «La vie au coeur de la phénoménologie française», *Alter. Revue de phénoménologie*, 21 (*La vie*), 2013.

4 Hans-Dieter Gondek/László Tengelyi, *Neue Phänomenologie in Frankreich*, Berlin, Suhrkamp, 2011.

5 Cité par Camille Riquier, «La vie au coeur de la phénoménologie française», op. cit., p. 225.

se serait arrêté, mais par un ‘je suis’ qui, pour Heidegger comme pour Descartes, n’est pas d’abord un ‘je suis vivant’ ou ‘je respire’. Au coeur de ces difficultés il y a toujours l’impensé d’une pensée de la vie (c’est par là, par la question de la vie et du ‘présent vivant’, de l’autobiographie de l’ego dans son présent vivant, que ma lecture déconstructrice de Husserl a commencé, et en vérité tout ce qui a pu s’en suivre)<sup>6</sup>».

Comme Riquier le montre parfaitement, c’est surtout chez Michel Henry et Renaud Barbaras que la «vie» devient un centre pour la pensée, par une critique systématique de la phénoménologie husserlienne ou de la «phénoménologie historique» (par une subversion de la notion de réduction, pour Henry, et de la notion d’intentionnalité, pour Barbaras). Sans reprendre les analyses fouillées de Riquier, je retiens ceci, et c’est aussi sur ce point que je m’éloigne de son modèle herméneutique: la double percée par Henry et Barbaras telle qu’elle permet de rejoindre le phénomène originaire de la vie s’est faite en France plutôt qu’en Allemagne<sup>7</sup> et ce en raison d’un certain rapport au cartésianisme, à un «cartésianisme des origines» passé par la tradition de «la vie intérieure et personnelle», tradition représentée en France depuis Descartes par Pascal, Rousseau, Maine de Biran ou Bergson. (C’est sans doute vrai si on se limite à la tradition phénoménologique, et encore: ce serait oublier par exemple Blumenberg; mais c’est moins vrai si l’on tient compte de l’anthropologie philosophique allemande; j’y reviens dans un instant.)

Or selon Riquier, avant de venir à cette «découverte rétrospective» que la «vie» a été le «point aveugle» des recherches en phénoménologie, avant d’envisager le phénomène de la vie comme tel, la phénoménologie française aura dû surmonter deux obstacles conceptuels, deux interdits jetés sur la «vie»: l’obstacle du cartésianisme et de l’anti-vitalisme (que je laisse ici de côté) et l’obstacle qu’était (ou est peut-être encore) Heidegger.

L’obstacle Heidegger, telle qu’il est dessiné et approché dans une certaine réception de sa pensée et de son corpus, prend forme sous la thèse, récurrente, d’un discrédit jeté sur la vie au profit de l’existence selon une

---

6 Jacques Derrida, *L’animal que donc je suis*, Paris, Galilée, 2006, p. 153, cité par Camille Riquier, «La vie au coeur de la phénoménologie française», op. cit., p. 226.

7 Camille Riquier, «La vie au coeur de la phénoménologie française», op. cit., p. 235.

méthode privative que Heidegger appliquerait à la vie dès *Sein und Zeit*: «La vie est un mode d'être propre, mais elle n'est accessible que dans et par le *Dasein*. L'ontologie de la vie s'accomplit par la voie d'une interprétation privative<sup>8</sup>».

Ce modèle critique de l'«interprétation privative de la vie» se cristallise dans la réception française du cours de 1929/30 *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique*, publié en 1983, et dont la traduction française paraît en 1992, un cours qui prolonge cette interprétation privative par sa thèse de l'animal pauvre en monde, c'est-à-dire privé de monde<sup>9</sup>.

Cette réception française assez remarquable commence avec Derrida, en 1987, puis transite par Didier Franck, Michel Haar, Françoise Dastur, Renaud Barbaras, Michel Henry, Marc Richir, plus récemment Pierre Rodrigo, Claude Romano ou Etienne Bimbenet<sup>10</sup>.

---

8 Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer, 2001, p. 50.

9 Elisabeth de Fontenay note que dans la période qui précéda et qui suivit l'édition de la traduction française du cours de 1929/30, «la question de l'animal est apparue comme un critère décisif dans le champ du débat avec et sur Heidegger» (Elisabeth de Fontenay, *Le silence des bêtes. La philosophie à l'épreuve de l'animalité*, Paris, Fayard, 1998, p. 694). Pour Pierre Rodrigo, le «point commun de ces études est qu'elles récusent toutes la pertinence de l'approche heideggérienne de la vie» (Pierre Rodrigo, «Heidegger et le mouvement de la vie», in: Id., *L'intentionnalité créatrice. Problèmes de phénoménologie et d'esthétique*, Paris, Vrin, 2009, p. 123, n. 2).

10 Cf. Jacques Derrida, «De l'esprit. Heidegger et la question», in: Id., *Heidegger et la question*, Paris, Flammarion, 1990, pp. 60–71; Jacques Derrida, *L'animal que donc je suis*, Paris, Galilée, 2006; Jacques Derrida, *La bête et le souverain*, volume II (2002–2003), Paris, Galilée, 2010; Didier Franck, «L'être et le vivant», in: Id., *Dramatique des phénomènes*, Paris, PUF, 2001, pp. 35–56; Michel Haar, «*Dasein* et animalité», in *Le chant de la terre. Heidegger et les assises de l'Histoire de l'Être*, Paris, L'Herne, 1987, pp. 63–79; Françoise Dastur, «Pour une zoologie «privative» ou comment ne pas parler de l'animal», *Alter. Revue de phénoménologie*, 3 (*L'animal*), 1995, pp. 281–317; Vincent Houillon, «Pauvrement habite l'animal...», *Alter. Revue de phénoménologie*, 3 (*L'animal*), 1995, pp. 115–150; Renaud Barbaras, «Perception et pulsion», in: Id., *Vie et intentionnalité. Recherches phénoménologiques*, Paris, Vrin, 2003, pp. 185–199; Renaud Barbaras, «L'approche privative de la vie», in: Id., *Introduction à la phé-*

Dans ce dossier plutôt chargé, on ne peut qu'être frappé par une certaine homogénéité des critiques du cours de 1929/30: la réduction heideggérienne de l'animal à un être privé de monde indiquerait l'incapacité de Heidegger, radicalement discontinuiste, à penser l'animal et surtout la vie, en raison d'un hyper-humanisme anthropocentrique. Cette incapacité à penser la vie marquerait aussi son échec à refonder au début des années 1920 la phénoménologie comme science originaire de la vie ou *Ursprungswissenschaft des Lebens*. Dans le même mouvement, ce sont les préoccupations d'une certaine phénoménologie française que la réception de ce cours révèle: le cours de 1929/30 apparaît, dans les faits, presque comme un passage obligé, voire une épreuve, ou une pierre de touche, un *Prüfstein*, disais-je, pour toute phénoménologie post-heideggérienne qui voudrait se donner comme tâche de penser l'animal, la chair, l'espace, le genre sexuel et surtout la «vie» et le «vivant». Or la vie n'est pas un objet comme un autre; c'est peut-être la chose même de la phénoménologie, qui engage l'idée même de phénoménologie. P. Rodrigo peut ainsi écrire en 2009 au sujet de cette réception française du cours de 1929/30: «c'est le rapport à la chose même, et donc à proprement parler l'idée de la phénoménologie et la pertinence de sa fondation – voire sans doute la nécessité de sa refondation – qui se jouent avec la pensée de la vie et du vivant<sup>11</sup>».

Regardons quelques échantillons de cette critique de la supposée subordination heideggérienne de la vie à l'existence et de l'interprétation pri-

---

*noménologie de la vie*, Paris, Vrin, 2008, pp. 39–66; Marc Richir, «L'animalité selon Heidegger», in: Id., *Phénoménologie et institution symbolique*, Grenoble, Millon, 1988, pp. 223–253; Pierre Rodrigo, «Heidegger et le mouvement de la vie», op. cit.; Claude Romano, «Le monde animal: Heidegger et von Uexküll», in: Claude Romano/Jollivet, Servanne (dir.), *Heidegger en dialogue 1912–1930*, Paris, Vrin, 2009, pp. 255–298; Etienne Bimbenet, *L'animal que je ne suis plus. Philosophie et évolution*, Paris, Gallimard, 2011. Cf. aussi les philosophes animalistes que sont Elisabeth de Fontenay ou Florence Burgat, qui suivent essentiellement sur le cours de 1929/30 les matrices critiques de Derrida et son concept de «carnophallogocentrisme»; Elisabeth de Fontenay, «Des vies sans existence (Heidegger)», in: Id., *Le silence des bêtes. La philosophie à l'épreuve de l'animalité*, Paris, Fayard, 1998, pp. 661–675; Florence Burgat, *Animal, mon prochain*, Paris, Odile Jacob, 1997, pp. 18–22, pp. 119–134.

11 Pierre Rodrigo, «Heidegger et le mouvement de la vie», op. cit., p. 120.

vative de la vie qui la commanderait. J. Derrida dans *De l'esprit* souligne qu'avec les thèses directrices du cours de 1929/30, «il s'agit toujours de marquer une limite absolue entre le vivant et le *Dasein* humain<sup>12</sup>», ce qui aurait pour effet, dit-il, une «neutralisation de la vie», selon la formule de *L'animal que je ne suis plus*<sup>13</sup>. Et D. Franck conclut son article de 1987, «L'être et le vivant», dans le même sens: «La détermination ekstatique de l'essence de l'homme implique l'exclusion totale de son animalité vive et jamais, dans l'histoire de la métaphysique, l'être de l'homme n'a été aussi profondément désincarné<sup>14</sup>». Autre exemple de cette critique de l'«approche privative de la vie», mais on pourrait encore multiplier les références, R. Barbaras, qui dans un texte de 2008 sur «L'approche privative de la vie», déjà cité, affirme que chez Heidegger, «le *Dasein* est rabattu du côté d'une existence dont la dimension vitale est singulièrement absente, et la vie par là même manquée en son irréductibilité<sup>15</sup>». Et donc aussi C. Riquier dans son article cité plus haut, qui réitère l'idée d'un sacrifice de la vie sur l'autel fondamental-ontologique de l'existence: «l'ontologie de Heidegger ne pouvait s'accomplir que sur fond de son impossibilité et d'une occultation foncière de la vie<sup>16</sup>».

---

12 Jacques Derrida, «De l'esprit. Heidegger et la question», op. cit., p. 68.

13 Id., *L'animal que je ne suis plus*, op. cit., p. 122.

14 Didier Franck, «L'être et le vivant», op. cit., p. 55. Cf. aussi Id., *Heidegger et le problème de l'espace*, Paris, Minuit, 1986, pp. 57–64. Il est peut-être permis de remarquer à ce propos, compte tenu de l'aristotélisme de Heidegger, que l'absence supposé d'une pensée du corps vivant (*Leib*) chez Heidegger ne va pas de soi: il suffit de songer à ce que le concept de *Dasein* doit sans doute à la définition aristotélicienne de l'âme qui implique toujours déjà un corps, puisque l'âme est le principe qui anime un corps naturel (*De an.* 412a27), sans quoi ce corps ne serait pas en vie mais serait pure matérialité, c'est-à-dire un corps inanimé, ou une pierre, pour reprendre l'exemple de la triple thèse de Heidegger en 1929/30.

15 Renaud Barbaras, «L'approche privative de la vie», op. cit., p. 65.

16 Camille Riquier, «La vie au coeur de la phénoménologie française», op. cit., p. 225.

## II. Vie et existence (Plessner critique de Heidegger, Heidegger critique de Plessner)

Sans pouvoir ici entrer dans le détail de ces critiques, dont la convergence est remarquable, je voudrais me contenter de suggérer ici un recoupement intéressant qui reste à explorer: cette critique de l'existence au nom de la vie dans la récente phénoménologie française rejoint à son insu la critique qui se trouve préfigurée à la fin des années 1920, notamment dans le débat qui oppose l'anthropologie philosophique de Plessner à la métaphysique du *Dasein* de Heidegger.

Intéressons-nous d'abord à la critique plessnérienne qu'on trouve dans les *Degrés de l'organique*. Plessner, comme d'ailleurs Derrida dans un autre contexte, part dans cet ouvrage d'une critique de la *Fragestellung* jugée anthropocentrique, dans *Sein und Zeit*. Mais c'est un autre aspect que je voudrais mettre en avant ici: la critique plessnérienne de la méthode privative. La méthode privative de *Sein und Zeit*, selon laquelle la vie n'est accessible que selon un mode indirect et privatif depuis le *Dasein* humain, de l'existant humain, est lue par Plessner, à la suite de Karl Löwith d'ailleurs, comme le signe le plus manifeste d'une *dénégation du vivant*. Si Heidegger peut faire abstraction des «conditions physiques de l'existence» pour thématiser l'être, cette abstraction devient «fatale», selon la seconde préface de 1966 aux *Degrés*, «lorsqu'elle est associée à la thèse, censée la justifier, que le mode d'être de la vie, de la vie liée au corps, n'est accessible que de façon privative, à partir du *Dasein* existant<sup>17</sup>». L'épreuve affective de l'angoisse, exemple privilégié par Plessner, sert assurément à révéler la temporalité et la finitude du *Dasein*, mais, précise-t-il, Heidegger ne veut pas voir que tout affect suppose la vitalité (*Lebendigkeit*) d'un corps (*Leib*)<sup>18</sup>. La séparation de l'existence et de la vie dans *Sein und Zeit*, la constitution d'une dimension isolée de l'existence, signent le triomphe de la «méthode» sur la «chose» et l'impossibilité d'une anthropologie philosophique thématissant la vie: «la séparabilité ou l'inséparabilité de l'existence

17 Helmuth Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie* (1928), in: Id., *Gesammelte Schriften*, tome IV (*Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*), Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1981, p. 20.

18 *Ibid.*, pp. 21–22.

à l'égard de la vie ne fait pas question chez Heidegger», puisque «l'analyse d'une existence détachée ne saurait buter contre des faits biologiques<sup>19</sup>».

L'oubli supposé de la vie ainsi oblitérée par l'existence procède de l'indifférence à la *différence biologique*, indifférence que Plessner, toujours dans la seconde préface de 1966, attribue tant à Heidegger qu'à Scheler. A tous deux s'applique la formule schélérienne des *Stufen*: il n'y a qu'une différence de degré entre Edison, c'est-à-dire l'idéal de l'*homo faber*, et un chimpanzé<sup>20</sup>. L'homme pour Heidegger n'est qu'une «transition» (*Übergang*) nietzschéenne, déterminé par son rapport à l'être («ontomorphisme»), comme il n'est pour Scheler qu'une «figure de la transcendance», déterminé par son rapport à Dieu («théomorphisme»); dans les deux cas, le rapport à la «vie» est contourné, voire impensé. Heidegger comme Scheler oublie les spécificités biologiques de l'être humain et les conditions évolutives d'émergence de l'organisme végétal, animal et humain, ou ne leur accordent aucune valeur décisive, quand bien même ils prendraient en compte (comme Scheler dans la *Stellung*) la figure corporelle (*Körpergestalt*) spécifique de l'hominidé (station debout, libération de la main, cérébralisation, etc.)<sup>21</sup>.

Pour défaire la problématique heideggérienne du *Dasein* et sa préformation ontologique, il faut selon Plessner interroger au préalable les conditions biologiques de l'existence, c'est-à-dire *l'a priori* du *Leib* sur la conscience, ce qui signifie qu'il faut recourir au terme de *Leben*, tel qu'il s'applique à l'étant spécifiquement humain comme à l'étant extra-humain, et sans que cette opération implique une décision préalable en faveur d'un concept biologisant ou naturaliste de vie<sup>22</sup>.

Plessner, renversant la rapport de subordination entre la vie et l'existence établi dans *Sein und Zeit*, entend pratiquer une ontologie de la vie qui doit précéder et fonder l'«ontologie existentielle»; il affirme ainsi la priorité de la «vie» sur l'«existence», car, selon la formule de 1973, c'est «la vie qui abrite l'existence», l'exister, *das Existieren*, n'étant qu'une possibilité du *Leben*. Plessner retourne pour ainsi dire la critique que Heidegger

---

19 *Ibid.*, p. 21.

20 *Ibid.*, p. 18.

21 *Ibid.*, p. 18.

22 Helmuth Plessner, «Der Aussagewert einer Philosophischen Anthropologie (1973)», in: Id., *Gesammelte Schriften*, tome VIII (*Conditio humana*), Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1983, p. 388.



adressait à Husserl: si Heidegger affirme que le *Dasein* précède et fonde la conscience, que la conscience transcendante n'est qu'une forme dérivée du *Dasein*, il faut alors demander: «qu'est-ce qui fonde le *Dasein*<sup>23</sup>»?

Si les critères de l'existence ne coïncident pas avec les critères de la vitalité (*Lebendigkeit*), mais en dérivent, il faut analyser ces critères de la *Lebendigkeit* avant de thématiser le questionneur (*Fragender*) humain de la *Seinsfrage* («On peut également partir des critères essentiels de la vitalité et dérouler la question non pas comme Heidegger depuis le questionneur, mais, sous l'horizon de la vie, pour ainsi dire depuis en bas<sup>24</sup>»). Ce procédé implique d'«annuler» (*rückgängig machen*) l'attachement à l'être (*Seinsverhaftung*), de suspendre le primat de la question du sens de l'être<sup>25</sup> (c'est aussi la perspective que reprendra Blumenberg). La question de l'être à laquelle se subordonne la *Fragestellung* doit donc être écartée au profit des questions directrices suivantes: «Qu'est-ce qui permet à un corps vivant (*körperlicher Leib*) de faire existence?», ou encore: «quelles sont les conditions à remplir pour que la dimension de l'existence soit fondée par la dimension de la vie?<sup>26</sup>». La question «qu'est-ce que l'homme?» doit passer par la question «qu'est-ce que la vie?», laquelle est seule à même de préparer à la question «qu'est-ce que *la vie humaine*?» ou mieux: qu'est-ce que le *vivant humain*?

Or il paraît difficile de parler d'une dichotomie abyssale entre «vie» et «existence» chez Heidegger, comme on l'a trop souvent affirmé, tant du côté d'une certaine phénoménologie française que de Plessner; il s'agit plutôt d'une difficulté d'interprétation de ce que Heidegger veut dire. Le rapport vie/existence semble beaucoup moins évident que ces critiques pourraient le laisser entendre. Car ce cours, s'il est lu selon sa sub-structure aristotélicienne qui informe en profondeur la conceptualité heideggérienne, qu'il faudrait faire apparaître, peut éventuellement offrir quelques ressources intéressantes pour complexifier le propos et constater que les critiques visent à vide. Le débat, dans une lecture rétrospective, prend toute son ampleur et se complexifie sous nos yeux si l'on confronte les *Stufen des Organischen* de Plessner au cours de 1929/30 de Heidegger à la

---

23 *Ibid.*, p. 390.

24 *Ibid.*, p. 389.

25 *Ibid.*

26 *Ibid.*

lumière de la répétition heideggérienne d'Aristote, notamment la lecture heideggérienne du *De anima* qui se présente dès lors comme une ontologie des degrés du vivant (*Stufen des Lebendigen*: la formule étonnante est de Heidegger lui-même), degrés du vivant que sont les degrés végétal, animal et humain, le livre III du *De anima* traitant spécifiquement du vivant humain dans le monde et de son logos<sup>27</sup>. En effet, Heidegger ne lit pas le *De anima* comme une psychologie, mais comme une «ontologie phénoménologique de la vie» et ce selon une subtile exploitation phénoménologique de l'équivalence aristotélicienne entre vie et être: «vivre (zèn) est, pour les vivants, leur être (*einai*) même, et la cause et le principe de ceux-ci, c'est l'âme» (*De an.* 415b10–15).

Le rapport entre vie et existence se compose donc chez Heidegger de façon moins évidente que ses critiques pourraient le laisser entendre. Dans son cours de 1927, Heidegger dit assez clairement, en commentant un passage de Hobbes (tiré des *Logica*, première partie du *De corpore*), que «nous ne sommes pas de purs animaux» (*wir selbst sind nicht reine Tiere*), c'est-à-dire que nous sommes des animaux humains marqués par un couplage problématique entre la vie et l'existence<sup>28</sup>. En tant qu'existants humains, nous sommes simultanément des vivants animés: cette simultanéité de l'existence et de la vie est «un problème à part», comme dit Heidegger, qu'il convient de préciser. Dans le cours de 1929/30, Heidegger fait référence à cette cohabitation humaine avec l'animalité lorsqu'il dit que «le *Dasein* humain, en lui-même, a une façon particulière d'être transposé dans le contexte d'encerclement du vivant<sup>29</sup>», transposition que Plessner, à partir d'Uexküll, formulait quant à lui sous le rapport entre l'*Umweltgebundenheit* et la *Weltoffenheit*. Dans l'économie du cours de 1929/30, cette intrication entre l'animal et l'homme n'est pourtant pas thématisée; Heidegger l'évoque comme en passant lorsqu'il parle d'un «cer-

---

27 Cf. Martin Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik* (1929/30), in: Id., *Gesamtausgabe*, tome 29/30, Frankfurt am Main, Klostermann, 1983, p. 454; Id., *Einführung in die phänomenologische Forschung* (1923/24), in: Id., *Gesamtausgabe*, tome 17, Frankfurt am Main, Klostermann, 1994, p. 6 et p. 293.

28 Id., *Grundprobleme der Phänomenologie* (1927), in: Id., *Gesamtausgabe*, tome 24, Frankfurt am Main, Klostermann, 1975, p. 271.

29 Id., *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, op. cit., p. 403.

tain rapport fondamental (*Grundverhältnis*)» qui nous relie à l'animalité (*Tierheit*)<sup>30</sup>. Il faut considérer un instant ce rapport fondamental.

Interprétant le *De anima*, Heidegger remarquait dans son cours de 1924 que les possibilités d'être (*Seinsmöglichkeiten*) de l'animal ne sont pas de simples propriétés dont l'être humain serait également et accessoirement doté: «les possibilités d'être déterminées jusqu'auxquelles est parvenu l'animal, ainsi que le montre Aristote dans le *De anima* dans son étude des marques d'être (*Seinscharaktere*) du vivant, ne se tiennent pas tout simplement à côté (*neben*) des marques d'être de l'homme, mais ces possibilités, comme toutes les possibilités que possède l'animal, coexistent dans l'homme (*mit da*), elles ne sont pas juxtaposées, mais elles sont déterminées par l'*ousia* de l'homme, par sa manière d'être au monde<sup>31</sup>».

Ces possibilités animales, possibilités du vivant animé (nutrition, croissance, dépérissement, etc.) co-existent donc *dans* l'être humain, mais sous une forme médiatisée et donc modifiée par l'être-au-monde proprement humain: l'être-humain peut articuler cette présence étrange et inquiétante (car muette, puisque sans *noûs*, donc à interpréter) de la «vie», plus généralement, par le *logos*. Les fonctions animales, par le truchement humain du *logos*, constituent, pour ainsi dire, le «bio-logique»; la vie humaine n'est jamais seulement *zôè*, mais aussi *bios*. Les végétaux et les animaux se définissent comme vie au sens de *zôè*, mais ils sont dépourvus de *bios*: ils n'ont pas de vie au sens, comme le précise Heidegger, de l'histoire d'une vie ou d'une biographie (*Lebensgeschichte*)<sup>32</sup>. La *zôè* humaine se manifeste par un *bios* singulier, par un mode déterminé qui définit l'histoire d'une vie humaine, c'est-à-dire le chemin ou le mouvement d'une *existence* qui s'étend entre naissance et mort.

Pour l'existant humain, la vie ne se réduit donc pas aux mouvements primordiaux de la vie «zoologique». Aristote notait dans *Eth. Nic.* 1097b33 ce qui oriente également la problématique heideggérienne dans le cours de 1929/30: «Le simple fait de vivre est, de toute évidence, une chose que l'homme partage en commun même avec les végétaux; or ce que nous

30 *Ibid.*, p. 400.

31 Martin Heidegger, *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* (1924), in: Id., *Gesamtausgabe*, tome 18, Frankfurt am Main, Klostermann, 2002, p. 53.

32 *Ibid.*, p. 74.

cherchons, c'est ce qui est propre (*idion*) à l'homme<sup>33</sup>). Dans cette vie naturelle même, qui n'est accessible que par voie privative, se pose la question du bien véritable, propre à l'être humain, la question aristotélicienne d'une vie heureuse et du «bien-vivre» (*eu zèn*): «les êtres qui, outre la vie, possèdent encore la sensibilité, ont une forme beaucoup plus variée, et chez certains cette variété est plus grande que chez les autres; cette forme est aussi plus complexe chez ceux dont la nature participe non seulement à la vie, mais encore au bien-vivre» (*Part. an.* 655b5–7).

Si la considération comparative de Heidegger dans le cours de 1929/30 peut être qualifiée de «zoologie privative<sup>34</sup>» (selon Françoise Dastur), il faut néanmoins préciser, à la lumière de sa matrice aristotélicienne, qu'il s'agit d'une bio-zoo-anthropologie privative, au sens où la *zôè*, la vie sur laquelle porte le discours de Heidegger, inclut aussi, comme le lieu pragmatique de son énonciation et formulation philosophique, l'existence humaine comme *bios*.

La question qui alors se pose est celle de savoir quel est le type de vie, le *bios* suprême, qui permet à la *zôè* humaine d'accéder au «bonheur parfait», à l'*Eigentlichkeit* de l'existence, pour le dire dans la terminologie de l'analytique existentielle, une *Eigentlichkeit*, ou excellence existentielle, qui serait alors comme «la vie de la vie», c'est-à-dire la vie au carré.

La réponse de Heidegger à cette question, laquelle procède d'une transformation critique du primat aristotélicien de la vie théorétique (*bios theôrêtikos*), destruction qui a pour titre programmatique *Sein und Zeit*, passe par la reconnaissance de *la mort révélatrice de l'essence de la vie*. Ici se loge également l'origine d'un malentendu, ou d'une interprétation restrictive ou fautive qu'on retrouve par exemple chez Ricoeur ou chez Derrida, lorsqu'ils tendent à voir chez Heidegger une philosophie de la mort qui «oublierait» la vie. Il n'est qu'à songer par exemple à cette interrogati-

---

33 Cf. la paraphrase interprétative d'*Eth. Nic.* 1097b33 dans Martin Heidegger, *Grundbegriffe der antiken Philosophie* (1926), in: Id., *Gesamtausgabe*, tome 22, Frankfurt am Main, Klostermann, 1993, p. 312: «Quel est le *bios* le plus haut, la possibilité la plus haute de l'existence, la manière d'être par laquelle l'homme suffit au plus haut degré à son pouvoir d'être qui lui est spécifique, par laquelle l'homme *est* proprement (*eigentlich*) lui-même?»

34 Françoise Dastur, «Pour une zoologie 'privative' ou comment ne pas parler de l'animal», op. cit., pp. 281–317.

on de Derrida dans *De l'esprit*: «Qu'est-ce que la mort pour un *Dasein* qui n'est jamais défini de façon essentielle comme un vivant? Il ne s'agit pas ici d'opposer la mort à la vie, mais de se demander quel contenu sémantique on peut donner à la mort dans un discours pour lequel le rapport à la mort, l'expérience de la mort reste sans rapport à la vie du vivant<sup>35</sup>».

Dans le cours de 1929/30, Heidegger n'évoquait que brièvement cette «fonction révélatrice de la mort<sup>36</sup>»: «c'est la mort qui met en lumière l'essence de la vie», ajoutant plus loin: «c'est précisément la mort qui est attachée de la manière la plus intime à la mobilité (*Bewegtheit des Lebens*) de la vie, et c'est par rapport à la mort, mais non uniquement par rapport à elle, qu'il faut développer le problème de la vie. La question de l'essence de la mort est aussi essentielle que la question de l'essence de la vie eu égard à l'essence de l'organisme<sup>37</sup>».

Le problème de l'animal appelle certes un questionnement portant sur la vie et le vivant, on l'a vu, mais donc aussi un questionnement corrélatif portant sur la mort, car la mort est un «phénomène de la vie<sup>38</sup>», selon la formule de *Sein und Zeit*. Rappelons à cet égard *De an.* 413a20–21: «l'animé se distingue de l'inanimé par le fait qu'il est en vie», passage que Heidegger paraphrasait dans son cours de 1926: «L'inanimé, c'est ce qui se tient en-deça de l'opposition de la vie et de la mort. La mort n'est pas l'inanimé mais le non-vivant (*das Unlebendige*), c'est-à-dire une détermination du vivant, comme le repos est une détermination du mouvement<sup>39</sup>». Et seul l'être humain, et non pas la pierre inanimée ou le vivant animal sans *logos*, a rapport à la mort comme absence, par privation. S'il faut dire que la mort est un «phénomène de la vie» ou sa «possibilité fondamentale (*Grundmöglichkeit*)<sup>40</sup>», c'est donc parce que la mort révèle la vie; elle dévoile rétrospectivement ce qui appartient à l'essence de la vie, sa quiddité, le *to ti ên einai*, ce qu'elle était (*Mét.* 1017b21–23). Or, cette «fonction révélatrice de la mort», laquelle révèle la possibilité de mourir,

35 Jacques Derrida, «De l'esprit. Heidegger et la question», op. cit., p. 70, n.

36 Pierre Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote. Essai sur la problématique aristotélicienne* (1962), Paris, PUF, 1983, p. 470.

37 Martin Heidegger, *Grundbegriffe der Metaphysik*, op. cit., p. 387.

38 Id., *Sein und Zeit*, op. cit., p. 246.

39 Id., *Grundbegriffe der antiken Philosophie*, op. cit., p. 184.

40 Id., *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, op. cit., p. 21.

possibilité uniquement dévolue à l'être humain, le distingue de l'animal et l'enjoint, voire le contraint à philosopher, selon un schème récurrent chez Heidegger réactivant la conception de la philosophie comme *meditatio mortis*.

### III. Les conditions anthropologiques du phénoménologue (Blumenberg entre Husserl et Heidegger)

Par son approche privative de la vie au-delà de la dichotomie entre vie et existence, Heidegger rejoint curieusement Plessner sur un autre aspect. Frayant l'accès à l'animalité de l'animal, ou la végétativité du végétal, c'est-à-dire à la vie dans son essence, à partir du *Dasein* ou existant humain et mortel et de sa position questionnante, la considération comparative pratiquée par Heidegger est non seulement privative, mais aussi déconstructrice (*abbauende Betrachtung*)<sup>41</sup>. Il s'agit d'un retour déconstructeur à la vie, mais si ce retour doit partir nécessairement de «nous» qui effectuons ce retour, c'est parce que «nous», en existant, sommes aussi vie, c'est-à-dire *vie humaine* (comme *Dasein*, comme existant). La vie en tant que telle n'existe pas; elle ne peut nous apparaître que sous sa métamorphose ou médiation humaine. A cet égard, la méthode privative rejoint la troisième «loi anthropologique» de la biophilosophie plessnérienne développée dans les *Degrés de l'organique*, cette «logique de la forme vivante», selon la formule de 1975<sup>42</sup>: contrairement à l'animal, enfermé dans son inhérence à la vie, l'être humain est susceptible d'une inhérence *distancée*, selon une position excentrique qui lui impose un rapport d'immédiateté médiatisée à la vie, le prisme par excellence de cette immédiateté médiatisée étant le langage dans son *Als-Struktur*.

Mais c'est, pour conclure, une autre configuration que je voudrais faire entrer en jeu ici en esquissant très brièvement dans cette problématique déjà assez dense et ramifiée selon des généalogies françaises et allemandes multiples, le lieu d'une possible réactivation de certains éléments de

---

41 *Ibid.*, pp. 371–372.

42 Helmuth Plessner, «Selbstdarstellung (1975)», in: Id., *Gesammelte Schriften*, tome X (*Schriften zur Soziologie und Sozialphilosophie*), Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1985, p. 327.

l'anthropologie phénoménologique de Hans Blumenberg. Celle-ci est susceptible de nous offrir les instruments et les notions pour envisager et radicaliser la position performative (et privative) heideggérienne du *bios theôrêtikos* dans sa *meditatio mortis* en lui imprimant une torsion *explicitement anthropologique* que Heidegger lui refusait: penser le vivant humain en affirmant résolument la condition anthropologique de la phénoménologie ou, plus précisément, du *phénoménologue*.

En effet, sous l'énoncé programmatique d'un «déplacement du centre de gravité de la métaphysique et de l'ontologie vers l'anthropologie<sup>43</sup>», Blumenberg entend contribuer à lever l'«interdit anthropologique» (*Anthropologieverbot*) émis tant par Husserl que par Heidegger, et ce pour neutraliser «l'exclusion de l'anthropologie de la phénoménologie<sup>44</sup>» (et *in fine* l'exclusion du phénoménologue comme vivant humain de la description phénoménologique). Tous deux, Husserl comme Heidegger, effacent l'être humain au moment même où sa figure émerge: car chez Husserl, la conscience *humaine* n'est que le fil paradigmatique censé conduire à la conscience transcendante, et chez Heidegger, le *Dasein humain* n'est que le passage préparatoire ouvrant à la question universelle de l'être. Dans cette opération de réhabilitation de l'anthropologie et de la mise en question de la supposée forclusion ou spectralisation de l'homme par la phénoménologie husserlienne et heideggérienne, *Der Mensch* de Gehlen (1940) apparaît comme la source la plus sollicitée, mais il faut ajouter, en vérité, la totalité du corpus, des théorèmes et des paradigmes de l'anthropologie philosophique allemande du dernier siècle (Scheler, Plessner, Anders, Löwith, Rothacker, Gehlen, Portmann, mais aussi Cassirer, Jonas...).

L'un des défis majeurs qui s'esquissent alors, dans le sillage de Blumenberg, est la relecture, avec les yeux de l'anthropologie philosophique, de certains théorèmes fondamentaux de la phénoménologie tardive de Husserl, et ce pour l'étendre selon la *possibilité* d'une phénoménologie anthropologique. Dans cette reformulation anthropologique des ressources de la phénoménologie husserlienne, soit dit en passant, deux grands complexes thématiques sont susceptibles d'activer le po-

43 Hans Blumenberg, *Höhlenausgänge*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1989, p. 811.

44 Id., *Beschreibung des Menschen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2006, pp. 60, 91; Id., *Zu den Sachen und zurück*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2002, p. 132.

tentiel anthropologique de la phénoménologie: le premier complexe est celui du monde de la vie (*Lebenswelt*), axé autour du concept central d'intentionnalité, avec plusieurs notions afférentes réinterprétées dans *Zu den Sachen* (réduction, réflexion, constitution, description, variation, imagination, horizon, temporalité...); le second complexe est celui de l'intersubjectivité et de l'expérience d'autrui ou *Fremderfahrung*.

Or ce retour à Husserl est greffé sur un retour au Heidegger d'*Être et temps*, plus précisément sur une réanthropologisation de l'analytique existentielle – où on retrouve une opération qui associe en chiasme Husserl et Heidegger, double geste finalement assez paradigmatique dans la tradition phénoménologique (qu'on songe par exemple à Fink, ou à Patočka, mais aussi et surtout, dirais-je, à une certaine phénoménologie française depuis 40 ans, depuis la génération de Sartre et Merleau-Ponty jusqu'à aujourd'hui en passant par le milieu des années 1980 qui marque à Paris un retour à Husserl mais filtré par Heidegger.

Que fait donc Blumenberg avec l'analytique existentielle de Heidegger? Il congédie la question de l'être et *a fortiori* l'histoire de l'être du deuxième Heidegger sous l'«impact mythique de Hölderlin», pour ne considérer que les résultats anthropologiques de l'analytique existentielle désormais découplée de toute transcendance eidétique ultime. C'est dans ce geste proprement révolutionnaire que réside l'inversion fonctionnelle de l'ontologie et de l'anthropologie, par où Blumenberg prolonge le geste esquissé par Plessner dans sa critique de la crypto-anthropologie de Heidegger formulée dans sa préface à la seconde édition (1966) des *Stufen des Organischen*: un geste consistant à découpler l'analytique du *Dasein* de la *Seinsfrage* pour faire émerger la question du vivant qui précède l'existence ou dont il ne serait qu'un mode.

Au centre de cette opération de réanthropologisation, conduite à rebours du «chemin de pensée» réel et factuel de Heidegger (c'est-à-dire *Heidegger gegen den Strich*), se trouve le concept anthropologique cardinal de souci (*Sorge*), réinterprété pour «corriger» le concept husserlien de conscience intentionnelle par le biais de la bio-anthropologie philosophique de Hans Jonas, comme conservation de soi (*Selbsterhaltung*) de l'organisme animal dans son «espace biologique». La notion de facticité inhérente au «souci» se trouve modifiée dans le même mouvement: elle indique désormais le fait biologique que l'organisme humain pourrait ou aurait pu ne pas être.



Le geste d'inversion et de découplage de l'analytique du *Dasein* (ou disons: de l'existant humain) et de la question de l'être opère à la lumière des concepts gehleniens d'être déficient (*Mängelwesen*) et de réduction instinctive, le concept de souci comme conservation de soi étant indexé sur la contingence de l'existence considérée comme «état d'exception». La question n'est plus: «qu'est-ce que l'homme?» (*quid est homo?*, Descartes; *Was ist der Mensch?*, Kant) ou même «qui est l'homme?» (Heidegger) mais bien la question introduite par Gehlen en 1940: comment l'homme, cet être improbable, c'est-à-dire non nécessaire, est-il possible? *Wie ist der Mensch möglich?* Autrement formulé selon le *principium rationis insufficientis* de Blumenberg, qui hérite de l'«indéfinissabilité» (*Undefinierbarkeit*) de l'être humain selon Scheler et de l'«insondabilité» (*Unergründbarkeit*) de l'*homo absconditus* selon Plessner: comment l'être humain est-il possible alors que son existence est sans raison, *grundlos*?

Porté par le geste d'une lecture croisée Heidegger-Husserl, qui structure son projet d'une anthropologie phénoménologique, Blumenberg peut alors en résumer la tâche dans la *Description de l'homme*: «Une anthropologie phénoménologique devrait être précisément la partie de la phénoménologie qui met en évidence le caractère anthropologique des présuppositions (*Voraussetzungen*) du phénoménologue<sup>45</sup>». Il s'agit, dans ce projet anthro-phénoménologique, de décrire les prémisses et les pré-supposés, c'est-à-dire la *condition anthropologique du phénoménologue* dans le *Faktum* de sa contingence biologique, l'émergence improbable et surprenante de l'organisme *humain* au cours de l'évolution, ce que Plessner appellera «l'événement de l'anthropogenèse» (*Ereignis der Menschwerdung*) et a fortiori l'émergence d'un organisme susceptible de pratiquer la phénoménologie ou la théorie: «le phénoménologue comme objet de la phénoménologie<sup>46</sup>». Autrement dit, une description de l'homme phénoménologue par l'homme phénoménologue même qui prend en compte sa propre condition anthropologique dans sa radicale contingence.

C'est ici, peut-être, que s'ouvre la possibilité de subvertir la dichotomie entre vie et existence et, en transgressant résolument l'*Anthropologieverbot* ou la *Sperrklausel* de Husserl et de Heidegger qui a inhibé certaines possibilités de la phénoménologie, d'affirmer résolument un tournant anthro-

---

45 Id., *Beschreibung des Menschen*, op. cit., p. 167.

46 *Ibid.*, p. 61.

pologique de la phénoménologie, de penser à la fois quelque chose comme une conscience qui se décrit phénoménologiquement elle-même en étant ancrée dans un corps vivant, un *Leib* pensé comme organisme vivant dans son évolution ou anthropogenèse, selon le «souci» que la vie porte à elle-même (*Selbstbesorgtheit des Lebens*) dans son espace biologique, pour le dire avec Hans Jonas<sup>47</sup>. C'est-à-dire, pour reprendre l'énoncé qui a été proposé pour qualifier le thème de cette école d'été, cette relecture de Blumenberg à peine esquissée ici permettrait de dégager une piste, parmi d'autres, pour envisager ou problématiser «la vie dans l'homme» et «l'homme dans la vie».

---

47 Hans Jonas, *Organismus und Freiheit*, Rombach, 2010, p. 229.