

**UNIVERSITE GALATASARAY
INSTITUT DES SCIENCES SOCIALES
DEPARTEMENT DE PHILOSOPHIE**

**QUESTION DE L'ANIMAL CHEZ MARTIN HEIDEGGER
ET GILLES DELEUZE**

THESE DE DOCTORAT

Orhan Can BATUKAN

Directrice de Recherche : Prof. Dr. Zeynep DIREK

FEVRIER 2015

**UNIVERSITE GALATASARAY
INSTITUT DES SCIENCES SOCIALES
DEPARTEMENT DE PHILOSOPHIE**

**QUESTION DE L'ANIMAL CHEZ MARTIN HEIDEGGER
ET GILLES DELEUZE**

THESE DE DOCTORAT

Orhan Can BATUKAN

Directrice de Recherche : Prof. Dr. Zeynep DIREK

FEVRIER 2015

PREFACE

Cette recherche a commencé grâce à mes maîtres Prof. Melih Başaran et Prof. Zeynep Direk. Je dois beaucoup à leur savoir et sagesse. Pendant sept longues années de recherche et d'écriture, Mme Direk m'a toujours guidé vers le bon chemin. Elle a consacré son temps et attention sur cette étude. Je remercie aussi Prof. Ali Akay pour ses précieux conseils sur mes premières esquisses. Sans eux, je ne pouvais jamais venir jusqu'à ce point.

A mes grands-parents et à « Cici ».

TABLE DES MATIERES

PREFACE	II
TABLE DES MATIERES	III
ABREVIATIONS	V
LISTE DES FIGURES.....	VI
RESUME.....	VII
ABSTRACT	XII
ÖZET	XVII
INTRODUCTION.....	1
PREMIERE PARTIE – HEIDEGGER : ANIMALITE COMME QUESTION	18
CHAPITRE I – LA FORMULATION DE LA QUESTION DE L’ANIMALITE CHEZ HEIDEGGER	19
<i>Section I - L’histoire de l’âme humaine et de l’âme animale n’est pas simplement l’histoire de l’humanité et de l’animalité mais l’histoire de la « psukhé » et de l’ « ousia » en général</i>	19
<i>Section II - Heidegger retrouve l’histoire de la psukhé et de l’ousia en général (1) chez Aristote et les présocratiques, (2) dans l’élaboration du concept du « temps ».....</i>	23
<i>Section III - La question de l’animal comme question de l’Etre chez Heidegger atteint sa forme finale dans l’étude de la tonalité (Stimmung).....</i>	27
CHAPITRE II – L’OUVERTURE DE LA QUESTION DE L’ANIMAL DANS L’ŒUVRE DE HEIDEGGER : INTERPRETATIONS PHENOMENOLOGIQUES D’ARISTOTE	30
<i>Section I - Développement de l’interprétation fausse.....</i>	34
<i>Section II - Vers l’interprétation authentique</i>	46
<i>Section III - Elaboration du concept du « temps »</i>	101
CHAPITRE III – L’ANALYSE DE LA TONALITE (STIMMUNG) COMME L’OUVERTURE DE LA CONFIGURATION AUTHENTIQUE DE LA QUESTION DE L’ANIMAL	117
<i>Section I – Tonalité ou affection</i>	117
<i>Section II - La tonalité fondamentale du Dasein et la pauvreté de l’animal.....</i>	146
<i>Section III – La responsabilité du Dasein.....</i>	163
DEUXIEME PARTIE – DELEUZE : STRUCTURES POSSIBLES DE L’ANIMALITE	175
CHAPITRE I – LA FORMULATION DE LA QUESTION CHEZ DELEUZE.....	176
<i>Section I – La formulation de Deleuze de la question de l’animal est une formulation fragmentée.....</i>	176
<i>Section II – L’animalité dans la philosophie deleuzienne n’est pas une question mais un complexe de question-problème.....</i>	182
<i>Section III – La question de l’animal chez Deleuze n’avance pas seulement sur l’ontologie mais aussi au-delà de l’ontologie.....</i>	189

CHAPITRE II – L’ANIMALITE DANS LES PLISSEMENTS DE LA PHILOSOPHIE HUMAINE	197
<i>Section I – Perception et sensation</i>	197
<i>Section II – Langage</i>	240
<i>Section III – Temporalité et subjectivité</i>	288
CHAPITRE III – LE DEVENIR-ANIMAL	343
<i>Section I - Immanence et devenir-subjectivité</i>	343
<i>Section II – Du perceptile au subjectile</i>	372
CONCLUSION	404
BIBLIOGRAPHIE	416
ANNEXES	429
ANNEXE I	429
ANNEXE II	432
BIOGRAPHIE	434

ABREVIATIONS

Martin Heidegger :

CFM	: Concepts fondamentaux de la métaphysique
ET	: Etre et Temps
QM	: Qu'est-ce que la métaphysique ?
PFP	: Problèmes fondamentaux de la phénoménologie
HCT	: History of the Concept of Time: Prolegomena
IA	: Phenomenological Interpretations of Aristotle
BA	: Basic Concepts of Ancient Philosophy
A	: Aristote, Métaphysique Θ 1-3
LT	: Logic. The question of Truth
OHF	: Ontology. The Hermeneutics of Facticity

Gilles Deleuze :

QP	: Qu'est-ce que la philosophie ?
P	: Le pli. Leibniz et le Baroque
DR	: Différence et répétition
FB	: Francis Bacon. Logique de la sensation
PS	: Proust et les signes
ES	: Empirisme et subjectivité
ID	: L'île déserte et autres textes
DF	: Deux régimes de fous
AÆ	: Capitalisme et Schizophrénie : l'Anti-Œdipe
MP	: Capitalisme et Schizophrénie : Mille Plateaux
B	: Le Bergsonisme
SPP	: Spinoza. Philosophie pratique
SPE	: Spinoza et le problème de l'expression
R	: Rhizome
LS	: Logique du sens
N	: Nietzsche
K	: Kafka. Pour une littérature mineure

LISTE DES FIGURES

Figure 1.1 : Relation du prédicat avec le sujet	42
Figure 1.2 : Le sujet et la chose.....	42
Figure 1.3 : Détermination triple du temps	54
Figure 1.4 : Spirale qui tourne autour de l'Etre	54
Figure 1.5 : Le double sens de « to on »	60
Figure 1.6 : Quatre plissements de l'Etre selon Aristote	61
Figure 1.7 : Vie/Non-vie	76
Figure 1.8 : Distinction entre <i>Dasein</i> et <i>Mitsein</i>	96
Figure 1.9 : L'instant : passé et avenir	109
Figure 1.10 : Etre jeté - Avenir	110
Figure 2.1 : Aperception-perception	213
Figure 2.2 : Tableau de l'Humanisme et du Naturalisme	221
Figure 2.3 : Structure intérieure du devenir	245
Figure 2.4 : Mouvement temporel de la nature et de l'homme	275
Figure 2.5 : Logos de la Nature-Logos de l'homme	275
Figure 2.6 : Tonalité-Atonalité.....	276
Figure 2.7 : Mouvement de la déformation de la subjectivité.....	276
Figure 2.8 : La spirale du temps.....	276
Figure 2.9 : Aiôn (« extra-être »)	330
Figure 2.10 : Unité fragmentée	336
Figure 2.11 : Concepts et leur zone d'indiscernabilité.....	336
Figure 2.12 : Devenirs-imperceptibles	377
Figure 2.13 : Devenir ^H -Devenir ^D -Devenir ^N	398

RESUME

Deux grandes figures de la philosophie du XX^e siècle de l'Europe continentale, Heidegger et Deleuze furent le sujet de nombreuses études. On constate que ces études se concentrent en général sur la théorie d'un seul philosophe. Or, sur la question de l'animal, l'assertion que les textes de ces deux philosophes possèdent des points de vue communs mérite d'être recherchée.

L'appui principal de notre recherche sont les textes qui reflètent le raisonnement sur la question de l'animal des deux philosophes : chez Heidegger, c'est une question particulièrement élaborée dans les notes des cours de 1929/30 à Fribourg, pendant un semestre universitaire. Chez Deleuze, elle est traitée dans le X^e chapitre des *Mille Plateaux* (1980) et dans le chapitre IV de *Francis Bacon. Logique de la sensation* (1981) d'une manière plus fragmentée. Pourtant il sera important de traiter cette question à part de ces œuvres, dans l'intégralité des ces deux philosophes et de poser les effets aux autres domaines philosophiques. A propos de Heidegger, le texte des cours de 1929/30 est parmi les premiers textes à secouer l'analytique existentielle définie par *Etre et Temps* (1927) et à pouvoir signaler à un tournant (*Kehre*) dans la philosophie heideggérienne. En ce sens, il est évident que l'animalité et la question de « est-ce que l'animal peut avoir un monde ? » devient déterminante pour la constitution du *Dasein*. Quant à Deleuze, l'animalité étant un antihumanisme et une possibilité au nom de la négation de la subjectivité humaine (et de toute l'histoire de la métaphysique), est le passe-partout d'une réflexion contre Heidegger dans laquelle il ne peut exister aucune différence ontologique pour l'étant humain. Donc, on est en train de discuter ici, la réflexion des deux philosophes sur les mondes possibles des animaux et les effets de cette possibilité aux fondements de la philosophie.

Le débat est intéressant aussi puisqu'il concerne un dépassement du domaine propre de la philosophie chez Heidegger. Comme une exception à l'idée de l'impossibilité de soutenir la science, l'art et l'histoire à l'intérieur de l'analytique existentielle, Heidegger se réfère sur « la question de l'animal », aux travaux du biologiste Jacob von Uexküll. On peut lire ce fait comme un désespoir (au sens de la pauvreté de la philosophie sur ce sujet en général qui avait traité toujours l'homme) et comme une courage (au sens de pouvoir poser la question de la possibilité d'avoir un monde propre de l'animal à l'intérieur de cette théorie dans laquelle l'homme semble être privilégié, par une analyse centrale et détaillée quitte à risquer l'analytique du *Dasein*). D'autre part, Deleuze qui représente en ce sens une antiphilosophie construit sa conception sur la formation de l'immanence de la Nature en entier et sur la possibilité d'un *logos* conçu à l'intérieur de cette immanence afin de faire naître une philosophie (qui n'appartient pas seulement à l'homme mais à l'entier de la Nature) plus avancée. En ce sens, le pouvoir avoir un monde des animaux est pour Deleuze, un domaine fertile car il permet de défendre que chaque vivant et même les non vivants (par exemple la machine) peuvent contribuer à la production de signification, et ainsi au *logos*. Ce domaine de multiplicité ne peut exister qu'après la fin de toute centralisation de l'homme. Ainsi, la négation

fondamentale de la subjectivité humaine (par la perception et la sensation) et la production de nouvelles manières de subjectivité dépend de l'immédiation de l'animal dans la pensée du devenir qui est toujours supposé comme une médiation à l'intérieur de la hiérarchie ontologique (pierre-plante-animal-homme-Dieu) même implicitement.

« La question de l'animal » qui habite aux marges de la philosophie semble être en effet, comme une question qui ne fut jamais posée proprement au cours de l'histoire. Ainsi, on peut dire que même aujourd'hui, c'est une question qui attend d'être posée. Puisqu'on ne peut pas poser « la question de l'animal » par un regard anthropocentrique ; tout comme la question de l'homme. C'est pourquoi, le projet heideggérienne « dérivative » qu'il appelle la tentative à tourner au commencement de penser, à la philosophie première apparaît comme la voie à poser la question au sens ontologique pour l'animal, aussi bien que pour l'homme. Afin de pouvoir traiter le projet de Heidegger en termes de son élaboration de la « question animale », il faut faire deux choses : (1) Montrer comment il traite la vie et l'animal dès ses premiers cours chez Aristote et les présocratiques et lequel chemin il suit subséquent dans l'analytique du *Dasein* ; (2) limiter historiquement ses œuvres en termes de la place de l'animalité chez Heidegger.

L'importance de la première tâche est de pouvoir remarquer que Heidegger dans son étude « dérivative » avait déjà saisi, en se lançant sur le fondement ontologique du *Dasein*, que l'animalité ne peut pas être facilement isolée de l'homme, et ainsi avait aperçu qu'il faut faire la philosophie dans l'ambiguïté de cette limite qui unit ou divise ces deux. Ainsi, la constitution du *Dasein* devient douteuse, non pas dans *Etre et Temps* mais deux ans après dans les cours de 1929/30, sur l'ambiguïté de la division homme-animal. Ici, la question de la tonalité ou affection (*Stimmung*) qui apparaît dans les paragraphes 28 et 44 de l'*Etre et Temps* devient décisive pour *Dasein* (en niant la raison, la conscience, le sujet et tout autre concept métaphysique) et pour la « question animale » (la place de l'animal à l'intérieur de l'analytique existentielle ou « la question de son pouvoir avoir un monde »). Les cours des *Concepts fondamentaux de la métaphysique* (1929/30), ensemble avec « Qu'est-ce que la métaphysique ? » et « Sur l'essence du fondement », sont les textes chez Heidegger dans lesquelles le rapport entre le langage (*logos*) et la Nature (*phusis*), et la tentative à retourner à la « philosophie première » paraissent. Ici pour la première fois après la charge constitutive de l'*Etre et Temps*, une charge de destruction, une hésitation et une possibilité de tournant (*Kehre*) devient visible.

D'autre part dans les *Concepts fondamentaux de la métaphysique*, Heidegger traite pour la première fois après l'angoisse (*Angst*), une deuxième tonalité fondamentale (ennui – *Langeweile*) d'une manière profonde. Cette analyse qui peut être considérée comme l'ombre de la deuxième partie manquée de l'*Etre et Temps*, forme un rapport entre le concept du temps et l'ennui comme tonalité fondamentale. Ce rapport possède d'un part des propriétés théoriques qui sont complémentaire pour la temporalité du *Dasein*, d'autre part démontre dans l'étude de la « question animale », « la parenté abyssal entre l'homme et l'animal » et exprime les hésitations sur le pouvoir fonder un monde de l'homme à peu près dix ans avant la II^e guerre mondiale. A cet égard, nous avons décidé de limiter notre évaluation sur la question de l'animal chez Heidegger par ses textes entre 1919-1931. Car le développement de

la « question animale » avant le « tournant » (*Kehre*) est un sujet riche de recherche capable d'établir le « tournant ». En plus, il est intéressant dans la disposition du questionnement de la « question animale », de voir Heidegger à se référer à la biologie quitte à violer les règles de l'analytique existentielle. Dans ce contexte, nous voyons que la « question de l'animal » est cruciale et par contre à l'opinion générale, elle est une question centrale dans le commentaire de Heidegger. La « question de l'animal » chez Heidegger est bouleversante par son traitement et son contenu ; elle renforce la possibilité à l'interpréter comme une « ontologie de la vie » et ouvre la voie au tournant (*Kehre*). En outre, elle possède une nouveauté dans l'histoire de la philosophie par la manière de son questionnement et par la place qu'elle recouvre. En ce sens, le questionnement de « la question qui attend d'être posée » peut être considéré comme le préliminaire de la trajectoire philosophique qui va être intensifiée par Deleuze dans le concept de « devenir-animal ».

Cette étude sur Heidegger et Deleuze vise à démontrer que la « question de l'animal » est inséparable de la « question de l'homme », donc de la « question de l'Être » ; de la pensée elle-même. Car la pensée heideggérienne formulée comme la destruction de toute forme de pensée anthropocentrique avant elle, quitte l'idée que l'homme et l'animal peuvent être divisés par la faculté de la raison. Ainsi, le concept de *Stimmung* et de là, la zone des passions et des affections attribuées pour la plupart à l'animal, à ce qui est de l'animal devance et va rendre difficile, la différenciation de l'animal de l'homme. D'autre part, la nouveauté de l'analytique existentielle amené à travers la temporalité du *Dasein*, rend différent l'étant humain de tous les autres étants d'une manière ontologique. La différence du *Dasein* de *Mitsein* n'est pas seulement penser. Sa différence est de poser la question de l'Être et de penser l'Être. Or, par les cours de 1929/30, Heidegger accepte la proposition suivante : La contemplation de l'Être se base sur « l'étude de l'étant comme étant » comme chez Aristote, donc l'animal comme une immédiation ne peut pas être négligé. Ainsi la « question de l'animal » se met au centre du problème ; la question de « si l'animal peut ou ne peut pas avoir un monde » vient à l'ordre du jour comme une question critique pour *Dasein*.

Heidegger, dans cette pensée qui n'exclut pas l'ambiguïté, en se profitant de la théorie d'Uexküll portant sur la poli-subjectivité, ouvre sans le savoir, la voie d'une nouvelle pensée qui va atteindre le sommet chez Deleuze. Tout comme chez Uexküll, l'animalité est liée avec les termes de musique chez Heidegger et chez Deleuze. C'est pourquoi, les concepts les plus importantes de ces analyses sont des termes de la musique comme la voix, l'harmonie, le ton, la fréquence. Déjà dans son premier livre *Empirisme et subjectivité*, Deleuze montre l'importance de la perception et de la sensation pour la constitution de la subjectivité humaine. C'est en effet le commencement d'une philosophie qui va rejeter le penser anthropocentrique, l'origine et l'occidentalisme, les concepts absolus et les structures inchangeables. Ce n'est pas une coïncidence que Deleuze commence son étude par la théorie de la perception. Lorsque la transcendance qu'il a vue dans l'empirisme de Hume définit comment il va s'opposer à l'idéalisme de Kant, elle amène en même temps la relativité à la subjectivité humaine, et même forme une base sur laquelle les poli-subjectivités sont possibles pour les non-humains. Chez Deleuze, l'imaginalité du concept affirme l'empirisme transcendantal. Car chacun des concepts et ses composantes se chargent de signification en formant un ensemble de connexions infinies. Le concept change selon les points de vue et selon les sujets qui regardent,

puisqu'il est imaginal, c'est-à-dire qu'au lieu d'être complètement abstrait, il nécessite la perception et la sensation. Ainsi, la *logique du sens* se forme à l'intérieur d'un processus imaginal, d'une manière immanente à la Nature. C'est un devenir accidentel ; il ne peut pas être gouverné par la raison pure, par un langage ou logique qui appartient à l'homme. Ce qui règne le devenir, c'est l'unité du chaos et du cosmos qui rend possible la transcendance à l'intérieur du plan d'immanence : *Chaosmos*.

La pensée de Deleuze ne suppose pas une hiérarchie entre les étants car la seule source de la création est l'immanence possédée par la Nature. Ainsi dès le début, la question pour Deleuze et Guattari est de briser les matrices et les lois données de la subjectivité humaine. Cela peut être appelé un animalisme aussi bien qu'un antihumanisme. Pourtant la formulation de la question animale chez Deleuze ne devient jamais visible en formant une théorie. C'est plutôt une formulation fragmentée et des parties concernant la question de l'animal aussi se montrent dans le développement de sa pensée. Deleuze commence par la perception et la sensation afin de former un contre-argument aux phénoménologies de Heidegger et d'Husserl en plus du structuralisme qui peu à peu gagnait de l'importance dans les années 1960. Car une pensée d'affects au sens spinoziste ne peut être atteinte que par la négation des supériorités attribuées à l'homme en les fondant par la faculté de la raison. Ainsi, cette antiphilosophie et antihumanisme au sens nietzschéen défend que la philosophie doit être « sans fondement » en s'opposant Descartes, Hegel, Kant et les Lumières. La pensée de fondement oppose l'homme et l'animal ; c'est pourquoi au lieu d'une quête de « fondement » ou d'« origine », Deleuze propose une philosophie nomade, une « pensée de devenir » qui est capable de déplacer sur la surface, à la vitesse infinie.

L'idée d'une seule maison, d'une seule origine pour la philosophie cède à l'idée d'avoir une infinité d'origine ou d'être sans origine. En ce sens, les propriétés attribuées à Dieu et au côté masculin de l'homme (l'homme blanc, le soldat, mâle, l'homme civilisé, législateur...) se laisse à ce qui est féminin (l'homme noir, la femme, l'homosexuel, le nomade, l'artiste, l'animal...), à la Nature ou bien à l'immanence de l'Univers. C'est le début du passage à la pensée de l'animalité : devenir-intense, devenir-animal, devenir-imperceptible. Car à l'encontre de Heidegger qui vise à démolir les fondements de l'ontologie présente afin de fonder une autre, Deleuze croit à la possibilité d'une « pensée sans fondement ». C'est l'affirmation d'un *logos* qui appartient à l'entier de la Nature, au-delà du *logos*, du langage et de la logique de l'homme. Il n'est pas question ici de sanctifier une certaine zone ou terre, d'isoler ou d'exclure les restants. Au contraire, c'est une réflexion déterritorialisée, en mouvement permanent. Deleuze et Guattari en ce sens voient dans le devenir-animal, le prêtre chaman qui voyage sans bouger. De même, ils favorisent au lieu de la pensée française constructrice et la pensée allemande fondatrice, la pensée anglaise qui cherche toujours de nouveaux territoires (et qui habite en chacun d'eux).

La « question de l'animal » sous forme d'une question-problème chez Deleuze-Guattari se montre dès la négation de la subjectivité humaine qui commence dans la perception et la sensation. La question n'est pas traitée concrètement jusqu'au chapitre X dans les *Mille Plateaux* (1980) et le chapitre IV de *Francis Bacon. Logique de la sensation* (1981). Quand même Deleuze a élaboré l'animalité dans (1)

la perception et la sensation ; (2) dans le langage ; (3) dans la temporalité et dans l'entièreté de la subjectivité ; c'est-à-dire dans les plissements de la philosophie humaine et ainsi ontologiquement et au-delà de l'ontologie. Cette élaboration se montre aussi dans les œuvres et notes des cours sur Spinoza et Leibniz : pourquoi l'*Ethique* de Spinoza doit être lu comme une éthologie, la connexion entre les monades de Leibniz et le « machiniste » d'Uexküll ou bien le concept d'« événement » comme un « nexus de préhensions »... Même si la question de l'animal n'est pas traitée par Deleuze, d'une manière directe, elle est quand même dans le centre de son ontologie : pour lui, chaque animal a un monde. L'orientation principale de sa thèse, *Différence et Répétition* (1968) ; c'est-à-dire l'idée « d'un concept de différence et de répétition qui ne sont pas négatifs, agissent dans le tout de la Nature (y inclus l'homme), et que toute sorte de changement, nouveauté et création n'est pas autre chose en ce sens que la différence et la répétition » contient la proposition de Deleuze à comment penser l'Un et le multiple ensemble. Or, cela veut dire une négation pour la subjectivité humaine, donc un devenir-animal. Le devenir-animal est en ce sens la formule proposée par Deleuze-Guattari afin d'atteindre la forme la plus avancée de l'art, de la science et de penser. Cette formule rend possible la contemplation de l'ontologie et de l'au-delà de l'ontologie d'une manière adéquate à la structure de l'Univers : un système complexe dans lequel l'accident, le *chaos*, l'âme, la *phusis*, l'affection sont aussi importants que la structure, le *cosmos*, le corps (et vice versa), le *logos* (ou le *Logos* de la Nature comme chez Héraclite aussi important que le *logos* de l'homme) et la raison. Ainsi, la pensée de Deleuze ensemble et en même temps que les cours de Heidegger en 1929/30, sont les deux philosophies qui établissent le mieux, la nécessité d'installer l'animalité au centre de la philosophie. Il faut bien lire ces deux pensées, avec ses conséquences éthiques, esthétiques et politiques au nom de la « Philosophie Animale » qui est un des axes déterminantes du XXI^e siècle.

ABSTRACT

Two major figures of the 20th century philosophy of continental Europe, Heidegger and Deleuze became the subject of numerous studies. We see that these studies concentrate in general on the theory of only one philosopher. However, on the question of the animal, the statement that the texts of these two philosophers contain common points of view deserves being examined.

The main support of our research are the texts which reflect the reasoning on the question of the animal of the two philosophers: in Heidegger, it is a question particularly elaborated in the lecture notes of 1929/30 in Freiburg during one university semester. In Deleuze, it is treated in the chapter X of *A Thousand Plateaus* (1980) and in the chapter IV of *Francis Bacon: The Logic of Sensation* (1981) in a more fragmented way. Yet, it will be important to treat this question besides these works, in the wholeness of these two philosophers and to pose the effects to other philosophical domains. Regarding Heidegger, the text of the lectures of 1929/30 is among the first texts to shake the existential analytics defined by *Being and Time* (1927) and to be able to indicate a turning (*Kehre*) in the Heideggerian philosophy. In this sense, it is evident that animality and the question of “can the animal have a world?” becomes determinant for the constitution of *Dasein*. As in Deleuze, being an anti-humanism and an a possibility in the name of the negation of human subjectivity (and of all the history of metaphysics), animality is the master key of a reflection against Heidegger in which there can be no ontological difference for the human being. Thus, we are discussing here the reflection of the two philosophers on the possible worlds of animals and the effects of that possibility to the foundations of philosophy.

The debate is interesting also since it concerns an overtaking of the proper domain of philosophy in Heidegger. As an exception to the idea of the impossibility of supporting science, art and history inside the existential analytics, Heidegger refers on the “question of the animal” to the studies of the biologist, Jacob von Uexküll. One can read this fact as despair (in the sense of the poverty of philosophy which treated always the human, on this subject in general) as well as courage (in the sense of being capable of posing the question of the possibility of having a proper world of the animal inside this theory where humans seem to be privileged, with a central and detailed analysis at the cost of risking *Dasein* analytics). On the other hand, Deleuze who represents in this sense an anti-philosophy, constructed his conception on the formation of the immanence of Nature as a whole and on the possibility of a *logos* understood within this immanence in order to give birth to a more advanced philosophy (which does not belong to man but to Nature as a whole). In this sense, the power of having a world of animals is for Deleuze, a fertile domain since it allows to defend that each living being and even the non-living beings (for example the machine) can contribute to the production of signification, and thus to *logos*. This domain of multiplicity can only exist after the end of all centralisation of man. Therefore, the fundamental negation of the human subjectivity (with perception

and sensation) and the production of new subjectivities depend on the immediation of the animal in the thinking of becoming (*devenir*) which is always supposed as a mediation inside the ontological hierarchy (stone-plant-animal-human-God), even implicitly.

“The question of the animal” which inhabits in the margins of philosophy seems in fact as a question that has never been properly posed in the course of history. Therefore, one can say that even today, it is a question that waits to be posed. As the “question of the animal” cannot be posed with an anthropological look; just like the question of man. This is why; the “derivative” project of Heidegger which he calls the tentative to turn back to the beginning of thinking, to the first philosophy seems to be the path to pose the question of the animal in the ontological sense, as well as for the human. To be able to treat the project of Heidegger in terms of its elaboration of the “animal question”, one must do two things: (1) To show how he treats life and the animal from the beginning of his first lectures in Aristotle and in the pre-Socratics, and which of the paths he follows subsequently in the analytics of *Dasein*; (2) to limit historically his works in terms of the place of animality in Heidegger.

The importance of the first task is to be able to note that Heidegger had already grasped in his “derivative” work, by his initiation on the ontological foundation of *Dasein*, that animality cannot be easily isolated of the human, and therefore had noticed that one must do philosophy in the ambiguity of this limit which unites or divides these two. Thus, the constitution of *Dasein* becomes doubtful, not in *Being and Time* but two years later in the lectures of 1929/30, on the ambiguity of the division human-animal. Here, the question of tonality or affection (*Stimmung*) which appears in the paragraphs 28 and 44 of *Being and Time* becomes decisive for *Dasein* (by denying reason, conscience, subject and all other metaphysical concept) and for the “animal question” (the place of the animal inside the existential analytics or “the question of its being ableness to have a world”). The lectures of *The Fundamental Concepts of Metaphysics* (1929/30), together with “What is Metaphysics?” and “On the essence of Ground”, are the texts of Heidegger in which the link between language (*logos*) and Nature (*phusis*), and the tentative to return to the “first philosophy” appears. Here, for the first time after the constitutive load of *Being and Time*, a load of destruction, a hesitation and a possibility of a turn (*Kehre*) becomes visible.

On the other hand, in *The Fundamental Concepts of Metaphysics*, Heidegger treats for the first time after anxiety (*Angst*), a second fundamental tonality (boredom – *Langeweile*) in a profound way. This analysis which can be considered as the shade of the missing second part of *Being and Time*, forms a link between the concept of time and boredom as a fundamental tonality. This link possesses on the one hand theoretical properties that are complementary for the temporality of *Dasein*, but shows in the study of the “animal question” on the other, “the abyssal kinship between man and animal” and expresses the hesitations on the power to build a world of the human approximately ten years before the World War II. In this respect, we decided to limit our evaluation on the question of the animal in Heidegger with his texts between 1919 and 1931, since the development of the “animal question” before the “turn” (*Kehre*) is a rich subject of research, capable of establishing the “turn”. In addition to that, it is interesting in the disposition of the questioning of the

“animal question” to see Heidegger referring to biology at the risk of violating the rules of existential analytics. In this context, we see that the “question of the animal” is crucial and opposing to the general opinion, it is a central question in the commentary of Heidegger. The “question of the animal” in Heidegger is overwhelming by its treatment and its content; it reinforces the possibility to interpret itself as an “ontology of life” and opens the way to the turn (*Kehre*). Furthermore, it possesses a novelty in the history of philosophy by its way of questioning and by the place it covers. In this sense, the questioning of the “question that awaits to be posed” can be considered as the preliminary of the philosophical route which will be intensified by Deleuze in the concept of “becoming-animal” (*devenir-animal*).

This research on Heidegger and Deleuze seeks to demonstrate that the “animal question” is inseparable from the “human question”, thus from the “question of Being”; of thinking itself. Formulated as the destruction of all forms of anthropocentric thinking before itself, Heideggerian thought abandons the idea that man and animal can be separated with the faculty of reason. Therefore the concept of *Stimmung* and from there, the zone of passions and affections attributed mostly to the animal, to what is of the animal comes forward and makes difficult the differentiation of animal and man. On the other hand, the novelty of the existential analytics brought through the temporality of *Dasein*, makes the human being different of all the other beings in an ontological way. The difference of *Dasein* from *Mitsein* is not only thinking. Its difference is to pose the question of Being and to think of the Being. Yet, with the lectures of 1929/30, Heidegger accepts the following proposition: The contemplation of the Being is based on “the study of the being as being” as in Aristotle, thus the animal as an immediation cannot be neglected. Hence, the “question of the animal” places itself in the centre of the problem; the question of “if the animal can or cannot have a world” put itself on the agenda as a critical question for *Dasein*.

By taking advantage of the theory of Uexküll based on poli-subjectivity, Heidegger, in his thought that does not exclude ambiguity, opens without noticing, the way of a new thought which will reach its highest point in Deleuze. Just as in Uexküll, animality is tied to the terms of music in Heidegger and in Deleuze. This is why, the most important concepts in these analyses are musical terms such as voice, harmony, tone, frequency. In his first book *Empiricism and Subjectivity*, Deleuze already displays the importance of perception and sensation for the constitution of human subjectivity. It is in fact the beginning of a philosophy that will reject the anthropocentric thinking, the origin and Occidentalism, absolute concepts and unchangeable structures. It is not a coincidence that Deleuze begins his study with the theory of perception. While the transcendence that he sees in the empiricism of Hume defines how he will oppose to Kant’s idealism, it also brings the relativity to human subjectivity and even forms a base on which the poli-subjectivities are possible for the non-humans. In Deleuze, the imaginability of the concept affirms the transcendental empiricism because each one of the concepts and its components are charged of signification by forming a set of infinite connections. The concept changes according to the points of view and according to the subjects that look since it is imaginal, that is instead of being completely abstract, it needs perception and sensation. Thus, the *logic of sense* shapes inside of an imaginal process, immanently to the Nature. It is an accidental becoming; it cannot be governed by the pure reason, by a language or logic that belongs to man. What governs becoming (*devenir*) is the

unity of chaos and cosmos which makes the transcendence possible inside the plane of immanence: *Chaosmos*.

The thought of Deleuze does not suppose a hierarchy among beings as the only source of creation is the immanence held by Nature. Thus from the beginning, the question for Deleuze and Guattari is to break the matrixes and the given laws of the human subjectivity. This can be called an animalism as well as an anti-humanism. Yet, the formulation of the animal question in Deleuze never becomes visible by way of forming a theory. It is rather a fragmented formulation, and the parts concerning the question of the animal reveal themselves in the progression of his thought. Deleuze starts by perception and sensation in order to shape a counter-argument to the phenomenologies of Heidegger and of Husserl in addition to the structuralism which was gradually gaining importance in the 1960's. As a thinking of affects in the sense of Spinozism can only be attained by the negation of the superiorities attributed to man by founding them through the faculty of reason. Therefore, this anti-philosophy and anti-humanism in the Nietzschean way supports that philosophy must be "without ground" in opposition to Descartes, Hegel, Kant and the Enlightenment. The thought of ground opposes man and animal; this is why, instead of a search of "ground" or "origin", Deleuze proposes a nomadic philosophy, a "thinking of becoming" which is capable of moving on the surface at an infinite speed.

The idea of a single house, a single origin for philosophy is substituted by the idea of having an infinity of origins or being without origin. In this sense, the properties attributed to God and to the masculine side of the human (white man, soldier, male, civilized man, lawmaker...) are replaced by what is feminine (black man, female, homosexual, nomad, artist, animal...), to the nature or the immanence of the Universe. It is the beginning of the passage to the animality thought: becoming-intense (*devenir-intense*), becoming-animal (*devenir-animal*), becoming-imperceptible (*devenir-imperceptible*). As opposing to Heidegger who seeks to demolish the groundings of the present ontology in order to establish another, Deleuze believes in the possibility of a "thinking without ground". It is the affirmation of a *logos* beyond the *logos*, language and logic of the human, which belongs to the Nature as a whole. It is not a question here to bless a certain zone or territory, to isolate or exclude the rests. On the contrary, it is a deterritorialized reflection, in permanent movement. Deleuze and Guattari in this sense, see in the becoming-animal (*devenir-animal*), the shaman priest who travels without moving. Likewise, instead of the constructive character of the French thought and the founding character of the German thought, they favour the English thought which always seeks for new territories (and inhabit in each of them).

The "question of the animal" in the form of a question-problem in Deleuze-Guattari appears from the negation of the human subjectivity which begins in perception and sensation. The question is not treated concretely until the chapter X of *A Thousand Plateaus* (1980) and in the chapter IV of *Francis Bacon: The Logic of Sensation* (1981). Even though, Deleuze did elaborate animality (1) in perception and sensation; (2) in language; (3) in temporality and in subjectivity as a whole; that is in the curvedness of human philosophy and thus ontologically and beyond ontology. This elaboration also appears in the works and lecture notes on Spinoza and Leibniz: the reason why we must read the *Ethics* of Spinoza as an ethology, the connection between the monads of Leibniz and the "machinist" of Uexküll or the concept of the

“event” (*événement*) as a “nexus of prehensions”... Even though the question of the animal is not treated by Deleuze directly, it is still in the centre of his ontology: for him, every animal has a world. The main orientation of his thesis, *Difference and Repetition* (1968); that is, “the concept of difference and of repetition that are not negative, are active in all of Nature (including the human being) and in this sense, all sorts of change, novelty and creation is nothing but difference and repetition” contains the suggestion of Deleuze for how to think the One and the multiple together. Yet, this means a negation for the human subjectivity, therefore a becoming-animal (*devenir-animal*). The becoming-animal is in this sense the suggested formula by Deleuze-Guattari in order to attain the most advanced for of art, science and thinking. This formula makes possible, the contemplation of ontology and beyond ontology in an adequate way to the structure of the Universe: a complex system in which accident, *chaos*, soul, *phusis*, affection are as important as the structure, *cosmos*, body (and vice versa), *logos* (or like Heraclitus says, the *Logos* of the Nature is as important as the *logos* of the human) and reason. Therefore, the thought of Deleuze together and equally with the lectures of Heidegger in 1929/30, are the two philosophies that establish best, the necessity to install animality in the centre of philosophy. These two thoughts must be read well, together with their ethical, aesthetical and political consequences in the name of the “Animal Philosophy” which will be one of the determinant axes of the 21st century.

ÖZET

Heidegger ve Deleuze XX. yüzyıl Kıta Avrupası felsefesinin iki büyük figürü olarak pek çok araştırmanın konusu olmuştur. Bu araştırmaların genelde tek bir filozofun kuramına yoğunlaşmakta olduğunu görürüz. Ancak mesele “hayvan sorusu” olduğunda karşıtlıklarına rağmen her iki filozofun metinlerinin ortak görüş noktalarına sahip olduğu iddiası araştırılmaya değerdir.

Araştırmamızın birincil dayanak noktası her iki filozofun hayvan sorusu üzerine düşünümünü yansıtan metinlerdir: Heidegger’de bu özellikle 1929/30 Freiburg ders notlarında, bir üniversite dönemi boyunca işlenmiş bir meseledir. Deleuze’deyse daha parçalı olmakla birlikte *Bin Yayla* (1980) içerisindeki X. bölüm ve *Francis Bacon. Duyumsamanın Mantiğı* (1981) içerisinde IV. bölümde ele alınmaktadır. Ancak bu metinlerin yanı sıra bu sorunun söz konusu iki düşünürün eserlerinin bütününde değerlendirilmesi ve diğer felsefi alanlara etkilerinin ortaya konması önemlidir. Heidegger açısından 1929/30 ders notları metni *Varlık ve Zaman*’ın (1927) ortaya koyduğu varoluşsal analitiğin temelden sarsılmasına ve Heidegger düşüncesinde bir Dönüş’e (*Kehre*) işaret edebilecek ilk metinlerdendir. Bu anlamda animalitenin ve “hayvanın bir dünyası olabilir mi?” sorusunun Heidegger’de *Dasein*’in kuruluşu açısından belirleyici bir konuma geldiği açıktır. Deleuze içinse animalite tıpkı Heidegger için olduğu gibi bir hümanizm karşıtlığı ve insan öznelliğinin (ve tüm metafizik tarihinin) değillenmesi adına bir imkân olmakla birlikte insan varolan adına hiçbir ontolojik farkın konamayacağı, bu manada Heidegger’e karşıt bir düşünümün kilit unsurudur. Dolayısıyla çalışmamızda her iki filozofun da hayvanların olası dünyaları ve bu olasılığın felsefenin temellerine olan etkileri üzerine düşünümünü tartışıyoruz.

Bu tartışma Heidegger açısından felsefenin kendi alanından bir “taşma” içermesi bakımından da ilginçtir. Heidegger bilimin, sanatın ve tarihin varoluşsal analitiğin içerisinde konu edilmesinin mümkün olmadığı düşüncesine bir istisna olarak “hayvan sorusu” bağlamında biyolog Jacob von Uexküll’ün çalışmalarına başvurur. Bu durum hem bir çaresizlik (daima insanı temel almış olan felsefenin genel olarak bu konu hakkında yoksul oluşu anlamında) hem de bir cesaret (insan varolanın ayrıcalıklı görüldüğü bir kuramda hayvanın kendine has bir dünya sahibi olma ihtimalini, *Dasein* analitiğini tehlikeye atma pahasına kapsamlı ve merkezi bir analizde sorabilme) olarak okunabilir. Öte yandan Deleuze, bu anlamda bir anti-felsefeyi temsil eden bir düşünür olarak kurgusunu Doğanın bir bütün halinde içkinliği oluşturduğu ve bu içkinlik içerisinde kavranacak bir *logos*’un daha ileri bir felsefeyi (yalnızca insana değil, Doğanın bütününe ait olan) doğurabileceği ihtimali üzerine kurar. Hayvanların dünya sahibi olabilir olması Deleuze için bu anlamda verimli bir alandır. Zira her bir canlının, hatta canlı olmayanların da (örneğin makinenin) anlam üretimine, dolayısıyla da *logos*’a bir biçimde katkı verdiğini savunmak mümkündür. Bu çokluk alanı ancak insanın her anlamdaki merkeziliğinin son bulmasıyla varolabilir. Dolayısıyla insan öznelliğinin en temelden (algı ve duyumsamadan başlayarak) değillenmesi ve yeni öznellik biçimlerinin üretilmesi daima örtük de olsa varsayılan ontolojik hiyerarşide ortada yer alan hayvanın (taş-

bitki-hayvan-insan-Tanrı) oluş düşüncesinde bir dolayım (*médiation*) olmak yerine dolayimsız (*immédiat*) hale getirilmesine bağlıdır.

Felsefenin sınırında yer almakta olan “hayvan sorusu” esas itibarıyla tarihin hiçbir döneminde tam anlamıyla sorulamamış bir soru gibi görünüyor; dolayısıyla bugün dahi sorulmayı bekleyen bir soru olarak düşünülebilir. Zira “hayvan sorusu” insan-merkezci bir bakışla sorulamaz; tıpkı insan sorusunun sorulamayacağı gibi. Bundan dolayı Heidegger’in düşünmenin başlangıcına, ilk felsefeye dönme çabası olarak adlandırdığı “nehri tersine akıtan” (*dérivative*) projesi insan için olduğu kadar hayvan için de soruyu varlıkbilimsel anlamda sorabilmenin yolu olarak görünmektedir. Heidegger’in projesini “hayvan sorusu”nu ele alışı bakımından değerlendirebilmek için iki şey yapmak gereklidir: (1) İlk ders notlarından itibaren Aristoteles’te ve presokratiklerde yaşamı ve hayvanı nasıl ele almış olduğunu, buna bağlı olarak *Dasein* analitiğinde nasıl bir yol takip ettiğini ortaya koymak; (2) Animalite meselesinin Heidegger’deki yeri açısından eserlerine tarihsel bir sınırlama getirmek.

İlk işin önemi Heidegger’in “nehri tersine akıtan” çalışmasında *Dasein*’in ontolojik temellendirilmesi problemine yoğunlaşırken animalitenin insandan kolaylıkla ayrılamayacağını fark etmiş olması, dolayısıyla bu ikisini bir arada tutan ya da ayıran bu sınırın muğlaklığında felsefe yapmanın gereğini görmüş olmasındadır. Dolayısıyla burada *Dasein*’in kuruluşu, *Varlık ve Zaman*’da değil ama hemen iki yıl sonrasında 1929/30 derslerinde insan-hayvan ayrımının muğlaklığı bakımından tartışmaya açılır. Burada *Varlık ve Zaman*’ın özellikle 28. ve 44. paragraflarında beliren tonsallık ya da duygulanım (*Stimmung*) meselesi hem *Dasein* bakımından (aklı, bilinci, ruhu, özneyi ve diğer tüm metafizik kavramları reddederek) hem de “hayvan sorusu” bakımından (hayvanın varoluşsal analitikteki yeri ya da “bir dünyaya sahip olup olamayacağı meselesi”) belirleyici olmaktadır. *Metafiziğin Temel Kavramları* dersleri (1929/30) Heidegger açısından dil (*logos*) ve doğa (*physis*) arasındaki bağlantının ve “ilk felsefe”ye dönme çabasının “Metafizik nedir?” ve “Temelin Özü Üzerine” ile birlikte belirlediği metin olarak karşımıza çıkar. Burada *Varlık ve Zaman*’ın kurucu ağırlığının sonrasında ilk kez bir yıkım ağırlığı, bir tereddüt ve bir dönüş (*Kehre*) ihtimali görünür olmaktadır.

Öte yandan yine *Metafiziğin Temel Kavramları* metninde Heidegger kaygının (*Angst*) ardından ilk kez bir temel tonsallığı (sıkıntı – *Langeweile*) derinlemesine ele almaktadır. *Varlık ve Zaman*’ın eksik bırakılmış ikinci kısmının gölgesi olarak da görülebilecek bu analiz zaman kavramıyla temel tonsallık olarak sıkıntı arasında bağ kurmaktadır. Bu bağ bir yanıyla *Dasein*’in zamansallığı açısından tamamlayıcı kuramsal özellikler taşıırken, bir yanıyla “insan ile hayvan arasındaki uçurumsal (*abyssal*) akrabalığı” ortaya koymakta ve II. Dünya Savaşı’ndan on yıl kadar önce insanın dünya kuruculuğu açısından tereddütleri “hayvan sorusu” araştırmasında dile getirmektedir. Bu bakımdan Heidegger’de animalite sorusunu 1919-1931 yılları arasındaki metinlerdeki değerlendirmeye sınırlandırmayı uygun gördük. Zira “dönüş” (*Kehre*) öncesi “hayvan sorusu”nun gelişimi, “dönüş”ü de hazırlayacak biçimde zengin bir araştırma konusudur. Dahası bu sorunun soruluş biçiminde Heidegger’in, varoluşsal analitiğin kuralları dışına çıkmak pahasına biyolojiye başvurmuş olması ilgi çekicidir. Bu bağlamda “hayvan sorusu”nun anahtar nitelikte ve sanıldığı aksine Heidegger okumasında merkezi bir soru olduğu görülmektedir. Heidegger’de “hayvan sorusu” ele alınışıyla ve içeriğiyle düşüncesini sarsmakta,

yeni bir “yaşam ontolojisi” olarak yorumlanabilme ihtimalini güçlendirmekte ve Dönüş’ün (*Kehre*) yolunu açmaktadır. Bunun da ötesinde soruluş biçimiyle ve kapladığı alan bakımından felsefe tarihinde bir yenilik olma özelliği taşır. Bu bağlamda “sorulmayı bekleyen soru”nun ontolojik soruluşu Deleuze’ün “hayvan-oluş” kavramında yoğunlaştıracağı felsefi izleğin de hazırlayıcı olarak görülebilir.

Heidegger ve Deleuze üzerine olan bu çalışma “hayvan sorusu”nun “insan sorusu”ndan, dolayısıyla da “Varlık sorusu”ndan; düşünmenin bizatihi kendisinden ayrılamaz olduğunu göstermeyi amaçlar. Zira kendisinden önce gelen insan-merkezci tüm düşünme biçimlerini yıkımı biçiminde kurgulanmış olan Heidegger düşüncesi, insan ile hayvanın akıl yetisiyle ayrılabilceği görüşünü terk etmektedir. Böylelikle *Stimmung* kavramı ve dolayısıyla öncesinde çoğunlukla hayvana, hayvani olana atfedilmiş olan tutkular (*passions*) ve duygulanımlar (*affections*) bölgesi öne çıkmakta ve hayvanın insandan mutlak biçimde ayrılması zorlaşmaktadır. Öte yandan varoluşsal analitiğin *Dasein*’in temporalitesi üzerinden getirdiği yenilik, insan-varolanı diğer tüm varolanlardan varlıkbilimsel olarak farklı kılmaktadır. *Dasein*’in *Mitsein*’den farkı sadece düşünüyor olmak değildir. Onun farkı Varlık sorusunu soruyor olmak veya Varlık’ı düşünüyor olmaktır. Oysa 1929/30 dersleriyle Heidegger aşağıdaki önermeyi kabul etmektedir: Varlık’ın düşünülmesi Aristoteles’te olduğu biçimiyle “varolanın varolan olarak araştırılması”na dayanır, dolayısıyla bir dolayısızlama (“*immediation*”) olarak hayvanı göz ardı edemez. Böylece “hayvan sorusu” meselenin merkezine yerleşmektedir. “Hayvanın bir dünya sahibi olup olamayacağı” sorusu *Dasein* açısından kritik bir soru olarak gündeme gelir.

Muğlaklığın dışlanmadığı bir düşünmede Heidegger, Uexküll’ün çoklu öznelliğe (poli-sübjektivite) dayanan kuramından yararlandığı sırada, farkında olmadan Deleuze’de zirveye ulaşacak olan yeni bir düşüncenin yolunu açar. Tıpkı Uexküll’de olduğu gibi Heidegger’de ve Deleuze’de de animalite müzik terimleriyle bağlantılıdır; bu nedenle analizlerinde önemli yer tutan kavramlar ses, armoni, ton, frekans gibi müzik terimleridir. Deleuze daha ilk kitabı *Ampirizm ve Öznellik*’te algı ve duyumsamanın insan öznelliğinin kuruluşu açısından önemini ortaya koyar. Bu esas itibarıyla insan-merkezci bir düşünmenin, kökenin ve batı-merkezciliğin, mutlak kavramların ve değişmez yapıların reddedileceği bir felsefenin başlangıcıdır. Deleuze’ün işe algı kuramından başlaması tesadüf değildir. Hume’un ampirizminde gördüğü aşkınsallık onun Kant’ın aşkınsal idealizmine nasıl karşı duracağını tanımlarken, aynı zamanda insan öznelliğine göreliliği getirmekte, bunun da ötesinde insan-olmayanlar açısından çoklu-öznelliklerin mümkün olduğu bir zemin oluşturmaktadır. Deleuze’de kavramın imgesel oluşu aşkınsal ampirizmi olumlar. Zira her bir kavram ve onun birleştiricileri sonsuz bir bağlantılar kümesi oluşturacak biçimde anlam yüklenir. Kavram imgesel olduğundan, yani tümüyle soyut olmak yerine algı ve duyumsamaya ihtiyaç duyduğundan, bakış açılarına ve bakan özneye göre değişir. Dolayısıyla *anlamın mantığı*, imgesel bir süreç içerisinde, Doğa’ya içkin (*immanent*) biçimde şekillenir. Bu rastlantısal bir oluşturma (*devenir*); salt akıl tarafından, insana ait bir dil ya da mantık tarafından yönetiliyor olamaz. Oluşu yöneten, içkinlik planı (*plan d’immanence*) içerisindeki aşkınsallığa imkan veren kaos ve kozmosun birliği; yani *Kaosmos*’tur.

Deleuze’ün düşüncesi varolanlar arasında bir hiyerarşi öngörmez. Zira yaratımın yegâne kaynağı Doğa’nın sahip olduğu içkinliktir. Dolayısıyla daha en

başından Deleuze ve Guattari için mesele insan öznelliğinin verili yasalarını ve kalıplarını kırmaktır. Bu bir anti-hümanizm olduğu kadar bir animalizm olarak da tanımlanabilir. Ancak hayvan sorusunun Deleuze'deki formülasyonu hiçbir zaman bir kuram oluşturacak biçimde görünür hale gelmez. Bu daha ziyade parçalı bir formülasyondur ve düşüncesinin her ilerleyişinde hayvan sorusu açısından da bazı parçalar ortaya çıkar. Deleuze 1960'lı yıllarda giderek öne çıkmakta olan yapısalcılığın yanı sıra Heidegger ve Husserl'in fenomenolojilerine de karşı bir argüman oluşturabilmek adına işe algı ve duyumsamadan başlar. Zira Spinozacı manada bir affektler düşüncesine ancak akıl yetisine dayandırılarak insana atfedilen üstünlüklerin değillenmesiyle ulaşılabilir. Dolayısıyla bu Nietzscheci manadaki anti-felsefe ve anti-hümanizm, Descartes'ı, Hegel'i, Kant'ı ve Aydınlanmayı da karşısına alarak felsefenin “temelsiz” olması gerektiğini savunur. Temel düşüncesi insan ile hayvanı karşıt hale getirir. Bu nedenle Deleuze “temel” ya da “köken” arayışı yerine göçebe bir felsefe, yüzeyde sonsuz hızda hareket edebilen bir “oluş düşüncesi” önermektedir.

Felsefenin tek bir evi, tek bir kökeni olması fikri yerini sonsuz sayıda kökeni olması ya da hiçbir kökeni olmaması fikrine bırakır. Bu bağlamda Tanrı'ya ve insanın eril tarafına (beyaz adam, asker, erkek, uygar adam, yasa koyucu...) atfedilen özellikler yerini dişil olana (siyah adam, kadın, eşcinsel, göçebe, sanatçı, hayvan...), Doğa'ya ya da Kainat'ın içkinliğine bırakır. Bu animalite düşüncesine geçişin başlangıcıdır: yeğîn-oluş (*devenir-intense*), hayvan-oluş (*devenir-animal*), algılanamaz-oluş (*devenir-imperceptible*). Zira mevcut ontolojinin temellerini yıkarak yeni bir temel oluşturmayı hedefleyen Heidegger'in aksine Deleuze, “temelin olmadığı bir düşünmenin” mümkün olduğunu varsayar. Bu insana ait olan bir aklın, dilin ve mantığın (*logos*'un) ötesinde Doğa'nın bütününe ait bir *logos*'un olumlanmasıdır. Burada belirli bir alanın ya da toprağın kutsanması, geriye kalanların tecrit edilmesi ya da dışlanması söz konusu değildir. Aksine sürekli hareket halinde, yersizyurtsuzlaşmış (*déterritorialisé*) bir düşünme söz konusudur. Deleuze ve Guattari bu manada “hayvan-oluş”ta hareket etmeden seyahat eden şaman rahibini görürler. Yine bu manada inşacı Fransız düşüncesi ve temelci Alman düşüncesi yerine sürekli yeni topraklar arayışındaki yerleşimci (her birinde oturan ve yaşayan) İngiliz düşüncesini yüceltirler.

Deleuze-Guattari'de bir soru-problem biçimindeki “hayvan sorusu”, insan öznelliğinin algı ve duyumsamada başlayan değillemesinden itibaren mevcuttur. *Bin Yayla* (1980) içerisindeki X. bölüm ve *Francis Bacon. Duyumsamanın Mantığı* (1981) içerisinde IV. bölüme dek somut biçimde üzerinde durulmamıştır ancak Deleuze animaliteyi (1) algı ve duyumsamada; (2) dilde; (3) zamansallıkta ve bütün olarak öznellikte; yani insan felsefesinin kıvrımlarında ortaya koymuş; dolayısıyla ontolojik ve ontoloji-ötesi olarak ele almıştır. Bu ele alış Spinoza ve Leibniz üzerine eserlerinde ve ders notlarında da kendini gösterir: Spinoza'nın *Ethika*'sının neden bir etoloji olarak okunması gerektiği, Leibniz'in monadlarıyla Uexküll'ün “makini”i arasındaki bağlantı ya da bir “yakalama ağı” olarak “olay” kavramı... Her ne kadar Deleuze'de “hayvan sorusu” doğrudan ele alınmamış da olsa ontolojisinin merkezindedir: ona göre her hayvanın bir dünyası vardır. *Fark ve Tekrar* (1968) tezinin temel yönelimi; yani “negatif olmayan bir fark (*différence*) ve negatif olmayan bir tekrar (*répétition*) kavramının Doğa'nın tümünde (insan da dâhil olmak üzere) etkin olduğu; her türlü değişimin, yeniliğin ve yaratımın bu manadaki fark ve tekrardan başka bir şey olmadığı” fikri, Deleuze'ün Bir ve çok'u nasıl bir arada

düşünebileceğimize dair önerisini içerir. Buysa insan öznelliği bakımından bir değillemeyi, dolayısıyla da bir hayvan-oluşu (*devenir-animal*) getirir. Hayvan-oluş işte bu bakımdan sanatın, bilimin ve düşünmenin en ileri biçimine ulaşılabilmesi adına Deleuze-Guattari'nin önerdiği formüldür. Bu formül ontolojinin ve ontoloji-ötesinin Kainatın yapısına en uygun biçimde düşünümüne imkan verir: yapı kadar rastlantının, *kozmos* kadar *kaos*'un, beden kadar ruhun (ruh kadar da beden), *logos* kadar *phusis*'in (ya da insanın *logos*'u kadar Herakleitos'ta olduğu gibi Doğa'ya ait olan *Logos*'un), akıl kadar duygulanımın hesaba katıldığı karmaşık bir sistem. Dolayısıyla Heidegger'in 1929/30 derslerinden sonra ve onun kadar Deleuze düşüncesi, animalitenin felsefenin merkezinde konumlanma gereğini en ileri biçimde ortaya koyan düşüncedir. Bu iki düşüncenin kendisi, etik, estetik ve politik sonuçları XXI. yüzyılın belirleyici eksenlerinden biri olan “Hayvan Felsefesi” adına iyi okunmalıdır.

INTRODUCTION

Il est possible de dire sur toute chose deux paroles opposées. – Il faut faire plus forte, la parole et la pensée la plus faible. Protagoras, B6.¹

La question de l'animal semble être une question dans la marge de la philosophie. C'est une question toujours déjà au bord comme nous les « hommes » étions si occupés par la constitution de nous-mêmes pendant quelques siècles. La question de l'animal est un silence ; un silence quand même qui attend d'être entendu par quelques-uns. La question de l'animal est la question du plus faible contre le plus fort. En ce sens, c'est une question du pouvoir tout comme la question de la femme, la question de la folie, la question de l'homosexualité, la question de l'homme noir...

La civilisation occidentale moderne est fondée sur l'idée de l'Homme. Elle met au centre le « Je » de l'homme qui pense ou qui a le pouvoir de penser sur soi-même. Ensuite, elle définit ce « Je » humain comme le centre de la métaphysique et de la pensée. Or, nous savons qu'il existe aussi une narration hérétique depuis Nietzsche qui ne place pas l'Homme et son Dieu au centre, ouvrant la voie à une réinterprétation de toute philosophie en faveur de ce qui est « en marge ».

Notre étude concerne une partie de cette histoire concernant l'interprétation de l'homme et de l'animal à travers la philosophie de Martin Heidegger et de Gilles Deleuze en examinant les possibilités de subjectivation et de désobjectivation. Elle se divise en deux parties principales : I – Heidegger : animalité comme question ; II – Deleuze : structures possibles de l'animalité.

La première partie étudie auquel moment, comment et pourquoi au cours du développement de la pensée de Heidegger, fut apparue une exigence à traiter la

¹ Daniel W. Graham, **The Texts of Early Greek Philosophy**, Cambridge : Cambridge University Press, 2010, partie II, section 15.

question de l'animal d'une manière si détaillée pendant les cours de 1929-30 à Fribourg intitulée *Concepts fondamentaux de la métaphysique : monde-finitude-solitude*. La deuxième partie explore l'usage théorique de l'animalité chez Deleuze afin de combattre l'anthropocentrisme répandu dans le domaine philosophique surtout à partir du chapitre X de *Capitalisme et Schizophrénie II. Mille Plateaux* de Deleuze et Guattari publié en 1980 : « Devenir-intense, devenir-animal, devenir-imperceptible ». Cet usage va inclure les théories de la subjectivité, de la métaphysique, de la politique, de l'éthique et de l'esthétique.

Selon Heidegger, la question de l'homme ne concerne pas simplement l'histoire de l'humanité ; c'est-à-dire d'où les hommes se sont dérivés, quels tribus ont évolués vers l'homme d'aujourd'hui, comment ils ont appris à utiliser des outils, comment et auquel moment ils ont inventé un langage. C'est une question plus essentielle. Cette question essentielle dépasse même l'idée de l'homme puisqu'elle concerne l'Etre-là (*Da-sein*) spatialement et temporellement ; elle concerne l'ontologie en général. Elle concerne ainsi la question de l'Etre ; la vérité de l'Etre dans sa formulation essentielle. Donc, toute philosophie doit faire partie de cette recherche primaire.

La question de l'animal se situe inséparablement liée à la question de l'homme et ainsi concerne également la question de l'Etre. En résultat, la grande recherche de Heidegger sur la question de l'Etre-là (*Dasein*) qui va nécessairement vers la philosophie d'Aristote et des présocratiques devient dépendante d'une étude ontologique de la question de l'animal aussi bien que la question de l'homme. Alors, nous devons commencer par la formulation de la question de l'animalité chez Heidegger afin de préciser l'inséparabilité de cette question avec la question de l'Etre-là ; et donc avec la question de l'Etre. Deuxièmement, il nous faut présenter l'ouverture de la question de l'animal dans l'œuvre de Heidegger avant 1929, surtout dans ses cours par son réinterprétation d'Aristote et des présocratiques sous forme d'une critique de la philosophie en générale après eux. Troisièmement, nous devons analyser le texte des cours à Fribourg en 1929/30, comme la forme finale de la configuration de la question animale chez Heidegger, par l'analyse de la tonalité (*Stimmung*) qui va être radicalement différente de celle en 1927 dans *Etre et Temps*, en permettant par la centralisation du concept du monde (*Umwelt*) pour l'étude du

Dasein, le doute d'une possibilité de la coexistence (*Mitsein*) comme « ouverture ». Donc, dans la première partie de notre thèse, nous allons avoir trois chapitres :

- I. La formulation de la question de l'animalité chez Heidegger
- II. L'ouverture de la question de l'animal dans l'œuvre de Heidegger :
Interprétation phénoménologique d'Aristote et des présocratiques
- III. L'analyse de la tonalité (*Stimmung*) comme l'ouverture de la
configuration authentique de la question de l'animal

Ces trois chapitres d'abord élucideront la place de l'animalité dans le corpus heideggérienne. Nous estimons qu'il sera possible pour le lecteur de suivre les liens présentés par notre thèse, entre (1) la réinterprétation d'Aristote et des présocratiques de Heidegger, (2) la définition du concept du monde (*Umwelt*) et (3) la définition du concept de tonalité (*Stimmung*) à partir de l'origine d'*Etre et Temps* jusqu'aux cours de 1929/30 : *Concepts fondamentaux de la métaphysique*. Ensuite, ces trois chapitres prépareront la recherche des associations et divisions entre la philosophie de Heidegger et la philosophie de Deleuze par une lecture détaillée des cours de Heidegger de 1919 à 1931, concernant cette problématique. Ce ne serait pas une lecture chronologique mais thématique qui va avoir pour but, la détermination de la question de l'animal chez Heidegger d'avant le tournant (*Kehre*).

L'élaboration de la question de l'animal chez Heidegger sous forme d'ontologie générale élimine la plupart des philosophies avant et après lui de son point de vue. La philosophie de Deleuze peut être une des exceptions en ce sens puisqu'elle traite aussi, nous allons le montrer, la question de l'animal d'une manière ontologique. C'est une ontologie qui va détruire l'ontologie classique comme c'est le cas chez Heidegger, cette fois non pas en faveur d'une nouvelle ontologie existentielle mais d'une immanence transcendante et d'une poli-subjectivité. C'est pourquoi, l'écriture de Deleuze commence par une redéfinition de la subjectivité humaine chez Hume. Elle développe dans trois axes principales, les structures possibles du « devenir-intense, devenir-animal ou devenir-imperceptible » ; c'est-à-dire une théorie qui va unir les multiplicités par une ontologie non-hiérarchique ; une cosmologie glorifiant à la fois le cosmos et le chaos ; une logique incluant l'élément irrationnel ; une méthode de penser inabsolue et imaginaire ; une métaphysique

restituant l'importance de l'accident : (1) perception et sensation, (2) logos, (3) temporalité et subjectivité.

La deuxième partie de notre thèse s'ouvre par la formulation de la question animale chez Deleuze. Inversement à Heidegger, il n'existe pas chez Deleuze, un texte intégral traitant la question de l'animal. C'est plutôt une formulation fragmentée et presque invisible jusqu'à la deuxième tome de *Capitalisme et Schizophrénie* en 1980. C'est une position importante puisque pour Deleuze, (1) le philosophe ne doit pas chercher l'origine d'une question ; (2) chaque question philosophique est en même temps un problème ; (3) il n'est pas possible de limiter la question par une ontologie générale. Donc, à la suite des cours d'hiver 1929/30 de Heidegger au rythme de quatre heures par semaine, l'élaboration de Deleuze s'avance sans rythme ou par un rythme chaotique sur l'animalité qui ne peut être formulé que fragmentairement. Quand même, trois ans avant la publication posthume des *Concepts fondamentaux de la métaphysique* en 1983,² les écrits de Deleuze et de Guattari marquent une profondeur considérable sur l'animalité même avant la publication de *Capitalisme et Schizophrénie II. Mille Plateaux* (1980).

Deleuze vise à fonder une pensée sans fondement. En ce sens, il s'oppose à la pensée de Heidegger dans *Etre et Temps* (1927). Pourtant, nous allons voir que Heidegger donne les signes d'un tournant sur l'idée du fondement même en 1928.³ Son interprétation en France et dans le monde anglo-saxon fut basée principalement sur *Etre et Temps*. Or, à partir de 1976, la publication posthume de ses cours nous a montré l'existence d'une autre Heidegger. A cet égard, on peut citer le traité « De l'essence du fondement » en 1928, les cours des *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie* en 1927 à Marbourg et les cours du semestre d'hiver 1929/30 *Concepts fondamentaux de la métaphysique : monde-finitude-solitude* à Fribourg selon une certaine continuité. Alors, on peut dire que la publication des cours de 1929/30 marque un des moments où un autre Heidegger devient visible. Ces cours ont une grande importance en termes du questionnement de l'animalité en philosophie mais aussi en termes d'une hésitation pour l'homme et pour sa

² En allemand le tome 29/30 de la *Gesamtausgabe* en 1983, en français sous les éditions Gallimard en 1992 et en anglais sous Indiana University Press, 1995.

³ Vr. « De l'essence du fondement » in Martin Heidegger, **Questions I**, Paris : Gallimard, 1968, p. 101.

philosophie (fonder un fondement) puisque Heidegger construit pour la première fois dans ces cours le lien entre la « formation de monde » de l'homme et la possibilité de « pouvoir avoir un monde » de l'animal. Aussi, pour la première fois pendant ces cours, Heidegger se réfère à l'intérieur de l'analytique existentielle aux sciences positives : biologie et zoologie. Donc, l'interprétation phénoménologique d'Aristote de Heidegger se croise avec les travaux du biologiste estonien Jacob von Uexküll (1864-1944).

Deleuze aussi a été fasciné par la théorie d'Uexküll. Car Uexküll étudie les affects de différentes espèces animales et selon Deleuze, tous les vivants ont des affects (même si le nombre soit petit) et peuvent avoir des affects ; ceci est le principe de leur vie. Deuxièmement, *les affects sont des devenirs*.⁴ Une philosophie « des devenirs » doit s'occuper des affects. Notre recherche doit donc avancer par l'analyse de la négation de la subjectivité humaine de Deleuze chez Hume, l'affirmation de la perception et de la sensation comme flux par l'interprétation de Leibniz et de Spinoza afin de fonder une philosophie « des devenirs ».

Pour Deleuze, la philosophie n'a pas de terre permanente ; elle n'a pas de maison permanente. Sa philosophie doit être donc une géo-philosophie en devenir permanent comme c'est le cas chez les animaux qui marquent les terres qui leurs appartiennent, qui territorialisent et déterritorialisent. Donc, nous devons montrer comment il abandonne la structure efficace de l'Homme, son fondement solide et stable : le fondement idéal de Descartes, la purification de la raison humaine de Kant, la différenciation absolue du moi chez Hegel. Nous allons rechercher s'il quitte la division de l'homme et de l'animal ; de l'âme et du corps ; de la raison et des passions. Ainsi, on pourra dire s'il vise à changer le logos de l'homme et d'en faire un logos conforme à la Nature ; s'il est possible de l'interpréter d'abord comme une philosophie spinoziste, mais aussi comme une philosophie nietzschéenne et héraclitéenne.

Il n'y a pas de logos chez Deleuze, mais des hiéroglyphes. C'est parce que sa philosophie ne prend pas les concepts comme absolus. Pour lui, la pensée a une

⁴ Gilles Deleuze, Félix Guattari, **Capitalisme et Schizophrénie II. Mille Plateaux**, Paris : Minuit, 1980, p. 314.

image. Donc, le logos se mêle avec la phusis : la pensée et la structure de l'Univers sont inséparables ; c'est un *Chaosmos*. Nous allons essayer de justifier cette hypothèse dans l'intégralité de ses textes partant de l'*Empirisme et subjectivité. Essai sur la nature humaine selon Hume* (1953), les fruits d'un long silence pendant huit ans jusqu'à *Nietzsche et la Philosophie* (1962), le Colloque de Royaumont en 1964 et surtout *Nietzsche* (1965), en se fondant sur les thèses principales dans *Différence et Répétition* (1968, dirigée par Maurice de Gandillac) qui ont donné naissance à des recherches sur le terrain dans *Proust et les signes* (1964), *Le Bergsonisme* (1966) ; *Spinoza et le problème de l'expression* (1968, comme thèse secondaire sous la direction de Ferdinand Alquié). Ensemble avec « Qu'est-ce que fonder ? » son cours hypokhâgne au Lycée Louis Le Grand en 1956 et autres conférences sur « webdeleuze » de 1970 à 1987, les notes des cours à Vincennes de 1971-1987, l'œuvre de Deleuze nous offre une conception très fertile sur l'animalité sans se référant même à l'*Anti-Œdipe* (1972) et à *Mille Plateaux* (1980) avec Félix Guattari.

Après les *Mille Plateaux* en 1980, il existe trois études qui nous concernent sur la question de l'animal : *Spinoza. Philosophie Pratique* (1981), *Francis Bacon. Logique de la sensation* (1981), *Le Pli. Leibniz et le Baroque* (1988). Nous estimons étudier l'œuvre sur Spinoza et l'œuvre sur Leibniz surtout dans la première section de notre deuxième chapitre. Quant à l'œuvre sur Bacon, elle va être un des textes principaux pour nous dans notre interprétation. Donc résumons les chapitres :

- I. La formulation de la question chez Deleuze
- II. L'animalité dans les plissements de la philosophie humaine
- III. Le devenir-animal

Parmi ces trois chapitres, le premier a une fonction plutôt méthodologique ; il prépare la structure fragmentée de la théorie de Deleuze et son interprétation possible à propos de la question de l'animal. Ce chapitre met l'accent sur l'idée du fondement qui est selon Deleuze ce qui oppose l'homme à l'animal. Il souligne que Deleuze-Guattari favorisent l'approche anglaise contre le caractère bâtisseur de la philosophie française et le caractère fondateur de la philosophie allemande. Ensuite, il recherche la possibilité de l'œuvre de Deleuze-Guattari sous forme d'ontologie.

Le deuxième chapitre est le plus grand en volume et en valeur. Ceci fut nécessaire puisqu'il était plus difficile à intégrer et formuler une théorie sur la question de l'animal à l'intérieur d'une écriture fragmentée comme celle de Deleuze. En conséquence, nous avons établi une théorie générale sous trois grandes sections. La première section étudie la négation de la subjectivité fondatrice et constructive de l'homme. Pour Deleuze chaque personne est une « coupure de flux ». Ce flux doit se présenter comme non-codable dès la perception et la sensation. Donc, c'est un processus de désubjectivation, de déhumanisation et d'animalisation. Nous allons élucider les étapes et la structure interne de ce processus chez Deleuze et Guattari. La deuxième section sur le langage découvre la multiplicité dans le concept : chaque concept est une hétérogénéité. Cette section fait principalement l'analyse de l'œuvre théorique de Deleuze-Guattari sur la philosophie et sur penser en générale : *Qu'est-ce que la philosophie ?* (1991). Elle traite les codes de la question de l'animal chez Deleuze-Guattari en comparaison avec l'analyse de Heidegger surtout dans les *Concepts fondamentaux de la métaphysique* (1992). Finalement, la troisième section explore particulièrement *Différence et Répétition* (1968) et *Nietzsche* (1965) sur la temporalité, sur l'ontologie et la cosmologie de Deleuze et ses implications sur la subjectivité.

Deleuze et Guattari se réfèrent à un grand nombre de penseurs, artistes et auteurs. Il est parfois difficile pour le lecteur à suivre leur trajectoire éclectique. Notre étude vise à conserver cette trajectoire en soulignant les structures parfois visibles, parfois difficiles à voir à l'intérieur de la théorie concernant l'animalité. C'est pourquoi, nous estimons pouvoir décrire le système de Chaosmos ou comme hétérogénéité de Deleuze et l'importance de la question animale pour ce système. Donc, il faut noter que notre étude se base principalement sur quatre textes : *Différence et Répétition* (1968), *Capitalisme et Schizophrénie II. Mille Plateaux* (1980), *Francis Bacon. Logique de la sensation* (1981) et *Qu'est-ce que la philosophie ?* (1991). À part ces textes principaux, les deux volumes des textes et entretiens de Deleuze, *L'île déserte et autres textes 1953-1974* (2002) et *Deux régimes de fous : Textes et entretiens 1975-1995* (2003) ont été aussi extrêmement importants pour nous. Le chapitre final est une synthèse de ces quatre textes majeurs concernant l'animalité avec la participation des cours, notes, textes et entretiens,

l'enregistrement *L'Abécédaire de Gilles Deleuze* de Pierre-André Boutang en 1988 (surtout « A comme Animal »).

Les thèses principales de Heidegger sont comme suit : (1) L'Etre et le Temps ne peuvent être expliqués que dans l'existence de l'homme. (2) Cette explication nécessite (pendant les cours de 1929/30) un questionnement sur l'animal. (3) La zone concernant l'homme et l'animal est une zone ambiguë. (4) Il faut traiter cette question selon une thèse triple : « la pierre est sans monde, l'animal est pauvre en monde, l'homme est formateur de monde ». (5) Avec des hésitations considérables, dans l'analyse terminale, l'animal ne peut pas avoir un monde.

Les thèses principales de Deleuze sont comme suit : (1) Il faut défaire la subjectivité humaine codée par la civilisation occidentale moderne. (2) Cette tâche nous demande de repenser toutes les étapes de la subjectivité à partir de la perception et de la sensation. (3) Si on peut désubjectiver l'homme en ce sens, il sera possible d'atteindre un mode de penser adéquat à la structure de l'Univers (Chaosmos). (4) Ainsi, il sera possible par le devenir-femme, devenir-nomade, devenir-schizo, devenir-animal (tous ce qui est anti-homme) de fonder une pensée sans fondement, une pensée rhizomatique qui affirme toutes multiplicités et poli-subjectivités, devenirs contre toutes idées absolutistes, pensées anthropomorphiques et vérités absolues.

Ma position au cours de cette étude est la suivante : (1) L'élaboration de la question de l'animal chez Heidegger est strictement liée avec son interprétation d'Aristote. (2) Heidegger suit l'ontologie de la vie d'Aristote exigée par la *prote philosophia* mais se différencie clairement dans son analyse de la temporalité. (3) Il déclare que sa théorie ne contient pas d'hierarchie ontologique concernant les étants. Pourtant, la pauvreté de l'animal dans le monde reste inexplicable s'il n'y a pas de différence ontologique. (4) Quand même son cours sur la question animale en 1929/30 marque le premier moment où la question de l'animal s'ouvre au centre de la philosophie. (5) La pensée de Deleuze aussi traite la question d'une manière ontologique. Elle est conforme avec la pensée de Heidegger en ce sens. (6) Chez Deleuze, la trajectoire qui commence par la perception et la sensation fait entrer l'animalité directement à l'intérieur d'une immanence. Or, il n'existe pas chez

Heidegger une théorie de la perception. (7) Chez Heidegger l'étant humain semble être privilégié en termes de temporalité. Par contre, nous voyons que pour Deleuze, tous les êtres sont équivalents en termes de temporalité. (8) Les deux philosophes explorent la théorie d'Uexküll concernant l'animalité. C'est une grande zone de voisinage conceptuelle mais aussi de différence d'interprétation. (9) Heidegger ne parle jamais d'un logos de la Nature. Or chez Deleuze, ce logos existe. Si l'homme peut se définir de nouveau à l'intérieur du logos de la Nature, il sera peut-être possible d'atteindre un mode de penser adéquat à la structure de l'Univers. (10) En termes de pouvoir atteindre ce mode, Heidegger semble négliger l'accident (parmi les quatre plissements de l'Etre selon Aristote) tandis que Deleuze le met justement au centre de sa théorie.

La question de l'animal semble être une question dans la marge de la philosophie. Ce n'était même pas une topique avant quelques décennies. Pourtant, nous allons montrer que les thèses de notre recherche ne sont pas des thèses marginales. Au contraire, elles nous donnent des clés pour mieux comprendre à la fois la philosophie de Heidegger et la philosophie de Deleuze ; elles nous donnent les clés d'une philosophie à venir.

Anima – Animal

On ne prend pas en considération pour la pensée stoïque et pour l'épicurisme la question « qu'est-ce que l'âme au sens général ? ». Puisqu'on ne peut construire un lien entre la question de l'Etre et la question de l'âme que du point de vue des principes fondamentaux chez les stoïques et Epicure. Ici, la force n'existe jamais sans la matière. Cette force est l'âme du monde, le Dieu. Toutes les choses sont liées dans l'Univers et remplies par l'âme du monde. Cette âme donne naissance aux choses qui ne s'échappent pas au destin. La première différence entre les stoïques et Héraclite : chez eux le destin est absolu, on ne peut pas le changer. Il est plutôt le destin de l'accident. Or chez Platon et Aristote, l'existence de l'âme de l'homme et de l'animal est en train d'être interrogée. La question de l'âme et du corps, la question de la raison et de l'affection, la question de l'ordre et de l'accident, la question de l'Etre et du néant : ce sont des questions strictement liées. Nous devons montrer que c'est ainsi.

C'est une thèse pour les animaux : non pas parce qu'ils sont nos « amis » ou parce que nous les possédons mais parce qu'ils ne nous appartiennent pas, parce qu'ils ne sont pas offerts à nous.⁵ L'animal, est-il accessible à nous comme étant ? Quelles sont ses zones obscures ? Cette interrogation sur l'animalité est une interrogation sur tous les vivants puisque l'animal se présente comme un médium entre l'homme et la pierre. Est-ce le monde végétal, un environnement ? Est-ce l'animal un ami ? Est-ce qu'il peut mourir ? Est-il un envoi marchand ? Est-ce qu'ils ont de l'âme ? Quelle est notre responsabilité pour les animaux et pour la Nature en entier ? Qui est responsable de qui ? Est-ce que l'homme a le pouvoir de le dire ?

On va prendre les repas détenus de plusieurs et des insensés vont les jeter à l'eau, étrangler. Oh justice divine ! Pourquoi tu ne vois pas les atrocités sur tes créations ?⁶

Voyons comment nous les hommes, définissons nous-mêmes : anthropos (Ἀνθρωπος), ce qui concerne l'homme ou l'espèce humaine.⁷ La définition grecque est simple : l'être humain en général. Et il est impossible de lier l'homme à l'animal à partir de cette définition. C'est avec la définition latine qu'on constate une transformation et multiplication dans le sens du mot « homme » : Homo, hominis, masculin : 1. l'être humain (homme ou femme), créature humaine, genre humain, personne 2. Un homme, un individu, 3. Lui, elle, 4. Homme par excellence, 5. Chef de maison, citoyen, habitant.⁸ Homo : « l'animal... que nous appelons homme. » / un esclave / des « âmes », colonies d'hommes.⁹

L'animal que nous appelons homme... Ici, l'homme est défini comme une espèce parmi les animaux, sans qu'il y ait une expression désignant la supériorité de l'homme à l'animal. Pourtant, nous voyons que l'homme est décrit comme un esclave : supériorité de l'homme à l'homme. Lié à cette définition, des « âmes »

⁵ « Ce trait d'union *conjugue* l'homme et l'animal, l'esprit et la vie, l'âme et le corps. Il les place sous le même joug... l'effet de joug. » Jacques Derrida, **Politiques de l'amitié**, Paris : Galilée, 1994, p. 33. Aussi vr. dans la même édition « L'oreille de Heidegger », p. 354-355.

⁶ Léonard De Vinci, **Prophéties**, trad. Servicen L., Paris : Gallimard, 1942, « des abeilles », p. 80.

⁷ Charles Alexandre, **Dictionnaire grec-français**, XI^e édition, Paris : Hachette, 1850.

⁸ Charles Labaigue, **Dictionnaire Latin-français**, Paris : Librairie Classique d'Eugène Belin, 1881.

⁹ Félix Gaffiot, **Dictionnaire Latin-français**, Paris : Hachette, 1934.

comme colonies d'hommes disent que l'homme possède une vie, une âme. Cependant cette âme peut être soumise, dominée. Quant à l'interprétation moderne, on voit que la définition de l'homme devient de plus en plus liée à l'animalité à l'intérieur d'une hiérarchie : « homme » (980, du lat. *hominem*, accusatif de *homo*) : l'être appartenant à l'espèce animale la plus évoluée de la Terre, l'être pensant, qui se distingue de la bête par la raison.¹⁰

En partant de ces indices donnés par l'évolution du langage dans les sociétés occidentales, nous abordons des premières questions dans notre recherche : (1) la dernière définition assume d'abord que l'homme fait partie d'une espèce animale ; (2) cette espèce est supérieure aux autres ; (3) la supériorité de l'homme dérive d'une faculté spécifique qui lui permet de se distinguer des autres : « la raison ». D'où on peut mettre en question les idées suivantes : Est-ce que l'homme, un animal ? S'il est animal, est-il d'une espèce supérieure ? S'il est d'une espèce supérieure, est-ce seulement par la raison (*logos*) qu'il se distingue de l'animal ?

Deuxièmement la question de l'âme : qu'est-ce que l'âme en général ? C'est une question très ancienne ; beaucoup plus ancienne que l'antiquité grecque. Dans les cultures antiques, l'âme fut considérée comme « souffle », comme « feu » ou comme « vie ». L'âme ressemble au feu. Dans le polythéisme de l'Inde, le Brahmane s'adresse aux puissances de la Nature. Comme les anciens Persans, ils divinisent le feu.¹¹ Le Zoroastre déifie la lumière et la chaleur.¹² Pourtant, ce fut surtout les tribus nomadiques qui avaient investi le plus sur l'animalité ou l'âme animale.

Nevill Drury définit le chamanisme ainsi : « c'est une tradition de vision, une pratique ancienne d'usage des différentes positions de la conscience qui servent à

¹⁰Paul Robert, **Le Grand Robert de la Langue Française**, deuxième édition, Paris – Dictionnaire LE ROBERT, 1992.

¹¹Pour l'homme de l'Inde, toute puissance de la nature est vivante et passionnée comme elle-même : *Tout est volonté. La grande âme (atma) opère par les dieux et anime toutes choses.* Il n'y a point de distinction réelle entre les puissances. *L'âme, principe de la vie, est indestructible et ne fait que changer de condition extérieure. Cette condition à son tour, est déterminée par la valeur propre de chaque âme.* Alfred Fouillée, **Histoire de la philosophie**, 18e édition, Paris: Librairie Delagrave, 1934, pp. 4-7.

¹²Le monde est un mélange du bien et du mal en lutte permanente dans l'Univers. Le bien et le mal existe dans tout : Ormuzd et Ahriman. La puissance d'Ormudz (la lumière) est son prévoyance : elle illumine l'avenir. Ahriman ne vit que dans l'instant. **Ibid.**, p. 10.

construire des affinités entre dieux et images du monde physique. »¹³ Dans les tribus chamaniques, soient Asiatiques, soient Américaines ou Australiens, il existe des hommes (chamans) qu'on croit avoir des pouvoirs supérieurs à établir le lien entre les âmes des hommes, de la nature, du monde en entier. Ces hommes, dans le moment de transfert, s'élèvent à un haut degré de concentration et unifient leurs âmes avec l'âme de leurs âmes protectrices afin de résoudre les problèmes dans les âmes des individus de la tribu. Cette âme protectrice est souvent une âme animale. Le culte du « chamanisme » est un système de pensée qui enferme tous les étants en partant de l'hypothèse « tout étant est vivant » et qui affirme la vivacité de tous les individus (des hommes) de la société nomade. Le chamanisme explique la vie et le tout des étants par l'âme. C'est pourquoi, les scientifiques occidentaux l'ont appelé « animisme ». ¹⁴

Le mot « âme » indique pour les occidentaux, le cœur de la pensée chamane. C'est un mot dérivé de « ātman » au sanskrit, « anima »¹⁵ au latin, « psychè »¹⁶ en grec et « cān »¹⁷ au persan qui ont deux sens principaux : (1) le vivant et (2) l'âme. Pourtant le mot « anima » garde encore une différence par rapport à « psychè » et « cān » qui lui permet d'ouvrir la porte de nouveaux débats : le mot « animal ». Anima est la racine de l'animal ; (1) l'animal est vivant, (2) l'animal a une âme. Cependant, son âme est souvent décrite comme « une âme sensitive, charnelle ». ¹⁸ Elle s'oppose à la partie spirituelle, rationnelle. Animal est employé souvent par

¹³ Nevill Drury, **The Elements of Shamanism**, Dorset : Element Books, 1989, p. 1.

¹⁴ On pense qu'il se trouve trois mondes dans la cosmologie chamane : haut-monde (ciel où restent les dieux et les âmes idéales – prototypes), milieu-monde (terre où vivent les hommes), bas-monde (où restent les morts et les âmes corrompues). **Ibid.**, p. 56.

¹⁵ Anima: 1. souffle; l'air que la respiration amène dans les poumons, 2. Souffle, haleine, 3. Principe de la vie, vie, 3. l'âme, l'opposé du corps. Gaffiot, **Dictionnaire Latin-français**, 1934.

¹⁶ Dans la mythologie grecque, « Psychè » est le nom de la femme d'Eros. Aphrodite est jalouse de Psychè qui est une fille très belle. Il demande à son fils Eros à jeter une flèche sur elle pour qu'elle tombe amoureuse d'une créature affreuse. Pourtant Eros tombe amoureux de Psychè et décide à se marier avec elle. Après la réunion du conseil, les dieux donnent l'immortalité à Psychè. Elle devient déesse et s'élève à Olympos. Aphrodite et Psychè se réconcilient. Ce mythe est repris par Platon dans la **République** comme une allégorie sur les trois parties de l'âme (Psychè a deux sœurs qui sont aussi jalouses d'elle) et le désir de l'âme à tomber amoureux avec le divin (Eros et Psychè ont un fils qui s'appelle Volupté, dieu des plaisirs sensibles). (Platon, **République**, VII, 573 d, in **Œuvres complètes**, trad. Léon R., Paris : Les Belles Lettres, 1926.)

¹⁷ « Cān » veut dire vie, force qui existe dans le vif, vivant. Il veut dire aussi l'âme. Chez Mevlânâ, « cān » gagne sa force dans l'unité. Il faut que l'homme s'échappe, s'éloigne de son « moi » ; « cān » travaille sur sa vitalité, sur son « être avec ». Il faut que l'homme sache son « cān » et son corps. Celui qui sépare son « cān » de son essence, attendra toujours les rejoindre.

¹⁸ Académie Française, **Dictionnaire de l'Académie Française**, 4^e édition, Paris : Chez la Veuve de B. Brunet, 1762, p. 74.

opposition à l'homme.¹⁹ Dans l'Écriture Sainte, l'origine du mal dans l'homme est la partie animale : *l'homme animal ne comprend pas ce qui est de Dieu*.²⁰ Ce qu'on appelle « anima » donc semble être conçu comme une partie animale dans l'homme et dans les autres vivants.

Pour les chamans, les pierres, les armes de guerre, les repas et les ornements aussi avaient une l'âme. L'âme humaine pouvait traverser les hommes, les animaux et les autres objets par possession.²¹ Dans le chamanisme, une « âme » peut passer de l'homme à l'animal, de l'animal au végétal, du végétal à la pierre.²² L'homme chamane avait deux « moi » : un moi conscient et un fantôme comme dit Taylor. Selon Mircea Eliade, l'âme protectrice est en même temps un exemplaire de la personnalité secondaire (alter ego) du chamane, de son équivalent psychique à la dimension intérieure.²³

La connaissance de l'âme comporte un sens très différent pour l'homme des sociétés primaires, de celui d'aujourd'hui. Ce n'est ni l'analyse des problèmes particuliers des vies des individus, ni la réclamation par Dieu d'une supériorité et d'une responsabilité propre à l'homme, ni la classification des facultés de l'esprit afin de valoriser la raison et la morale en dévalorisant les passions et les sensations. Le chamanisme explique la vie et l'existence par l'âme. Dans les cultures primitives, la connaissance de l'âme est strictement liée au commencement de l'Univers et du temps. Ce quoi qui est, doit avoir une âme ou une substance au-delà de son existence corporelle, car les corps qui n'ont pas d'âme ne se touchent pas, ne s'unissent pas (dans le temps et dans l'espace). Evidemment, il est possible de penser le contraire. S'il n'existe pas une telle chose qui s'appelle « âme » ; la vie n'est qu'un devenir

¹⁹ Jean-François Féraud, **Dictionnaire critique de la langue française**, Marseille, Mossy, 1787–1788, p. 113.

²⁰ Académie Française, **Dictionnaire de l'Académie Française**, p. 74.

²¹ Drury, **The Elements of Shamanism**, p. 3. Selon Taylor, la pensée de la vie ou de l'âme chez les chamanes était presque universelle. L'homme croyait à l'existence des âmes autre que son âme, c'est-à-dire l'âme des animaux ou l'âme des végétaux.

²² C'est le créateur, la source de vie qui donne « anima » selon les capacités du corps dans lequel elle est. Nous pouvons penser les âmes comme un Tout, comme Un. Chez eux, cette union nous donne la Vie, qui s'appelle l'âme de la nature ou l'âme du monde (« anima mundi »).

²³ En ce sens, c'est sa conscience animale. La conscience animale de l'homme peut bien être la connexion de l'homme établie entre sa vie et son âme animale (animalité). Pour l'établir, elle doit lui permettre d'avoir une force psychique et magique qui lui donne le pouvoir de se mettre en contact avec l'âme du monde. Au moins, l'expérience que le shaman vit pendant l'unification avec son âme protectrice au moment de transfert psychique doit être ainsi. Mircea Eliade, **Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase**, Paris : Payot, 1951, p. 22-23.

sans objectif, la progression d'un mécanisme du début à la fin. Ou bien, on peut croire que l'âme existe seulement dans certains étants, et ces étants sont différents des autres.

Ces trois assertions donnent trois résultats sur l'existence de Dieu : a. Panthéisme et déisme, b. Monothéisme, c. Athéisme. Si l'âme existe et elle est partout, cela veut dire que l'Univers forme le Dieu : c'est l'Univers et la volonté de le créer, sans intervention. Si on accepte l'inexistence de l'âme, l'Univers reste comme un mécanisme même s'il y a un dieu. A l'intérieur de ce mécanisme, il est faux de chercher un sens autre que les règles de son fonctionnement. S'il existe un dieu dans ce modèle, il va avoir toute la volonté et le pouvoir de gouverner. Si nous imaginons un Univers mécanique, sans Dieu ; un mécanisme complexe et imprévisible – ce serait un Univers qui ne porte aucun sens autre que son existence.

Si l'âme n'existe que dans certains des étants (les hommes), ces étants seront privilégiés par rapport aux autres. S'il existe un Dieu, dans ce modèle, les étants qui possèdent une âme seront les « choisis » par Dieu. Alors, ces étants deviennent les représentants du Dieu (le cas des monothéismes). Ici, la volonté et la responsabilité se limite par la réalisation des commandements de Dieu. Dans un Univers où l'âme existe dans certains étants, mais sans Dieu, l'homme aura une volonté qui ne sera limitée que par son propre raison. Sa responsabilité peut être de « choisir » quoi faire et de se limiter éthiquement par ce choix (le cas du bouddhisme et du taoïsme).

« Le nom de l'animal »

Ils vont enlever les enfants de la plupart, ils vont les égorger et morceler cruellement.²⁴

L'être humain a tué les animaux pendant des millénaires. Il les a opprimés par droit. Or, au début, ce droit n'existait pas. Pour les premières tribus nomades, il n'y avait pas de différence entre l'homme et l'animal.²⁵ Eux, ils ont partagé la vie avec les animaux dans une même « phusis » et les ont chassés seulement pour la survie. Ceux qui considèrent la mise à mort (ou à vie) des animaux comme un droit sont les

²⁴ De Vinci, **Prophéties**, « des moutons, vaches, chèvres et autres semblables », p. 80.

²⁵ Lucien Lévy-Bruhl, **L'âme primitive**, Paris : P.U.F., 1927, nouvelle édition 1963, p. 28-9.

sociétés établies. Cette transition tombe à la même période que le sacrement de l'homme.²⁶ De cette manière, une partie des sacrés qui appartenait au début à la nature, est passée à l'homme.

Pourtant, la vraie transformation se montre avec les religions monothéistes. Désormais, le sacrement de l'homme devient une rituelle : le sacrifice et l'offre de l'animal. Quant au sacrement créé sur l'homme par les sciences modernes, est un sacrement que l'homme qui avait reçu de Dieu, l'animal comme une grâce, cette fois qui prend la divinité sur lui en se définissant comme le maître de tous les étants. Ce dernier est certainement le plus dangereux. Il porte la supposition de pouvoir tuer/massacrer tous (des milliers, centaines de milliers à la fois) les animaux même pour une affaire annexe pour l'humanité.²⁷

Maintenant, l'animal est une marchandise. Sa vie ou sa mort est considérée comme un input au sein de la profitabilité. Dans l'histoire connue, la plus grande exploitation est celle de l'animal. Ni Hegel, ni Marx n'avait accentué ce côté ténébreux du capitalisme. Parce qu'ils ne se concernaient qu'avec la condition de l'homme. Aujourd'hui, un nombre estimé de 100 million d'animaux sont utilisés chaque année pour les expériences physiologiques, biomédicales, l'examen des produits, l'éducation ou pour les essais d'armes.²⁸ La plupart d'entre eux sont tués ou mutilés, soutenus dans de mauvaises conditions.²⁹

La science génétique modifie les organes et autres propriétés des animaux en les transformant dans certains cas à des créatures mixtes ou inconnues. Il existe des fermes spécialisées clandestines pour l'étude et l'usage de ces animaux. Autre que le carnage scientifique, les animaux sont achetés et vendus dans le marché des hommes pour leur chair, leur peau, corne ou autres organes, ou simplement comme animal domestique. Ceux qui restent en dehors de cet échange remplissent les rues des villes

²⁶ Giorgio Agamben, **L'ouvert. De l'homme et de l'animal**, trad. Gayroud J., Paris : Rivages poche / Petite Bibliothèque, 2002, p. 97-98.

²⁷ Par exemple les expériences sur les animaux, les conditions de soutien et de transportation des animaux, le statut juridique des animaux.

²⁸ « Animal Experimentation », in **Animal Welfare Issues**, page consultée le 27 juin 2010. <http://www.worldanimal.net/wan-resources/animal-welfare-issues>

²⁹ Vr. Annexe I - 1 et 5.

populeuses s'ils ne sont pas exterminés par les personnels des municipalités.³⁰ La plupart des pays occidentaux ont déclaré qu'ils ont réglé ou interdit ces conduites cruelles des animaux. Pourtant, les associations protectrices des animaux ne doutent pas que les opérations nécessaires sont exécutées par les gouvernements et les services secrets d'une manière confidentielle. Un autre problème est la transportation. La condition de transport des animaux de nourriture est affreuse.³¹ Quant aux animaux domestiques, ils ne sont pas permis de voyager dans la cabine de l'Homme. Ils voyagent dans la cellule des bagages : emprisonnés, au froid, sans lumière, sans oxygène.³²

Animal/Homme

La description ou la définition de l'animalité est d'un part et essentiellement la description de l'humanité. Qu'est-ce que l'homme comme un étant ? Qu'est-ce que l'animal comme un étant ? La réponse à l'une de ces questions suivant la philosophie occidentale va être valable aussi pour l'autre. Puisque le concept de l'animal est défini comme le négatif ontologique de l'homme ; de même l'animalité porte le négatif des propriétés portées par le concept de l'humanité.³³ C'est pourquoi, nous devons penser à l'animalité comme un concept double. Elle est le concept de l'étant dont le négatif ontologique est l'homme.

Le concept double d'animal/homme est ambigu. C'est parce qu'au cours de l'histoire de la pensée, la différence entre l'homme et l'animal ne pouvait jamais être exactement décrite. L'homme dès le début, a pris sur soi-même, la lutte entre zoé et logos par la définition « zoon logikon ». Si l'homme dérive de l'animal, auquel moment de l'histoire est-ce que nous allons cesser de lui dire animal et l'appeler homme ? Est-ce que le passage de l'homme à l'animal, une évolution ? Comment peut-on poser la différence ontologique entre les deux ?³⁴

³⁰ Vr. Annexe I - 2, 3, 4.

³¹ Vr. Annexe I - 6, le camion de poule.

³² AATA présente dans son rapport que de 2005 à 2006, 28 animaux sont morts, 22 blessés, 6 perdus seulement dans les Etats Unis pendant des voyages en avion. « AATA Newsletter », **AATA** Volume XXIX, no.3, 2006.

³³ Florence BURGAT, « Animalité » in **Encyclopædie Universalis**, page consultée le 29 juin 2010, <http://www.universalis.fr/encyclopedie/animalite/>

³⁴ Vr. Annexe I - 7.

Peut-on dire que ce qui demeure au fond de cette discussion est la question/problème de l'Etre dans l'antiquité grecque ? Afin de dire ceci, il faut d'abord penser à la manière de poser la question « qu'est-ce que l'Etre ? ». Qu'est-ce que l'homme et l'animal comme étant ? Qu'est-ce qui les lie et les sépare ? Peut-on penser le concept double de l'animal/homme lié au problème de l'Etre ? En effet, c'est devant nous, sous forme d'un problème sur l'étude de l'Etre comme chez Aristote. C'est précisément un problème de « substance » (ousia – substance – Etre). Ici, les sujets du premier moteur, l'ordre de l'Univers (chaos et cosmos) et l'accident sont secondaires.

Comment est-ce que la question/problème de l'Etre fut exprimée dans la Grèce antique chez les présocratiques, chez Platon et Aristote ? Quelles sont les études de Martin Heidegger à ce sujet ? Quelles études de Heidegger sur la pensée de l'antiquité grecque peuvent être liées à la question de l'animal ? Les traces de la philosophie antique à notre jour sont importantes non seulement pour relire Heidegger, mais aussi Deleuze. Puisque ce serait la voie en se posant la question de la vie et la question de l'homme, à penser le concept double de l'animal/homme au-delà de la lutte entre zoé-logos et parallèlement phusis-logos à partir de la définition de zoon logikon : ramener le concept à la question de l'Etre.³⁵

³⁵ Le mot « animal » en grec est en rapport avec le concept de la vie (bios/zoé). Selon Agamben, la vie s'évolue au cours de l'histoire de la pensée occidentale comme un concept indéterminable et de là, un concept qui s'articule et se divise sans cesse. Agamben date ce fait qu'il appelle la division à parties stratégiques (*mysterium disiunctionis*) à l'apparition de *Peri psyches* d'Aristote comme coordonné temporel. Sa remarque est importante : ici, Aristote en définissant la vitalité des animaux et des plantes dans des différentes manières, ne donne en effet aucune définition sur la vie. De plus, il appelle la forme la plus générale de cette vie indéfinie comme « psyché » et baptise son étude généralement comme « l'étude dans laquelle l'âme et le corps ne sont qu'une substance unique et composée » : la recherche du fondement qui assure l'appartenance à l'Etre de la vie. Agamben, **L'ouvert. De l'homme et de l'animal**, p. 29.

PREMIERE PARTIE – HEIDEGGER : ANIMALITE COMME QUESTION

CHAPITRE I – LA FORMULATION DE LA QUESTION DE L’ANIMALITE CHEZ HEIDEGGER

Section I - L’histoire de l’âme humaine et de l’âme animale n’est pas simplement l’histoire de l’humanité et de l’animalité mais l’histoire de la « psukhé » et de l’ « ousia » en général

Comment situer la question de l’animal à l’intérieur de l’histoire de la philosophie et de la philosophie actuelle? Est-ce l’objet de la philosophie entière ou un domaine spécifique? Est-ce pour nous une question centrale ou marginale? Jusqu’à ce temps, la question de l’animal n’a jamais été assez interrogée par les philosophes; elle a resté plutôt comme une question marginale. D’autre part, la question de l’homme occupe, avec des modifications structurales, le centre du questionnement philosophique occidental depuis Socrate.³⁶

M. Heidegger refuse le questionnement philosophique de l’Occident tant qu’il se reflète au XX^e siècle. Il commence son étude par le questionnement des présocratiques, en relisant l’histoire de l’homme et de l’animal comme l’histoire de la « psukhé » et de l’ « ousia » chez les présocratiques, chez Aristote et Platon. Chez les présocratiques, aucune des deux questions (la question de l’homme et la question de l’animal) existe. Plutôt, elles s’articulent à l’intérieur de la question de la Nature (*phusis*): sous forme du devenir comme problème (1), sa négation (2), sa divinisation (3) et son explication (4)³⁷. Quoique dans les dialogues de Platon, il existe un vaste nombre de métaphores d’animal, de caractère anthropomorphique. Ce ne sont pas des descriptions sur l’animalité mais les descriptions des côtés malins de l’homme lui-même. A la recherche de la « psukhé » et de l’ « ousia » en général, la question de l’homme chez Platon se montre ailleurs: dans le traitement de la question de l’Etre. C’est la possibilité de la communion des « genera » (idea et

³⁶ On peut tracer les lignes de ces transformations à travers quelques grands moments: 1. Le judaïsme, 2. L’humanisme de Platon, 3. L’épicurisme et le Stoïcisme, 4. L’humanisme du néo-platonisme et du Christianisme, 5. L’humanisme de la Renaissance: le règne de l’Homme, 6. Mécanisme de Descartes et le cartésianisme, 7. Théories de la perception et le matérialisme du XVIII^e siècle, 8. Kant et l’idéalisme allemand, 9. Darwinisme, 10. Marxisme et le Socialisme, 11. La phénoménologie d’Husserl, 12. L’analytique du Dasein de Heidegger, 13. L’existentialisme de Sartre.

³⁷ Vr. Alfred Weber, **Histoire de la philosophie européenne**, Paris: Librairie Fischbacher, 1925.

logos : psukhé. Vr. BA p. 117), la possibilité de la voie propre de l'appréhension de l'Être (Dasein) et de la compréhension de l'Être (aletheia). Ce qui implique la question essentielle : *logos – psukhé – kinesis* (BA, p. 118) selon la structure du « logos » (ouverture et clôture).³⁸ Chez lui, *l'ontologie antique qui se configure, devient « dialectique »*. (ET, §6)³⁹ Cette dialectique se forme entre le tout des étants (*phusis*) et le discours qui rend manifeste en eux *ce qui est en train de se dire* : « logos ». Aristote décrit précisément ce logos ou cette fonction du discours comme « *apophanesthai* » (ET, §7 b). Qui est capable de former ce discours ? (l'homme ?) Qui n'est pas ? (l'animal ?) Est-ce qu'il y a une différence entre l'homme et l'animal ? Si leur essence est la même (la vie), alors qu'est-ce qui les sépare ?

La première source qui tente de poser la question de l'animal en rapport avec l'être (*ousia*) est le *De anima* d'Aristote comme l'interrogation du pourquoi on appelle « vivant » un certain étant à travers la définition générale de la vie : chercher le fondement qui assure l'appartenance de la vie à cet étant-là.⁴⁰ Quant au point de précision (« *apophanesthai* ») chez Aristote, il concerne la question de l'homme et de l'animal ensemble : l'homme comme le diseur du discours (médiation) et l'animal comme le muet (immédiation). Partant de cette définition d'Aristote, est-ce que Heidegger cherche dans l'histoire de l'animalité et de l'humanité, les descriptions de l'homme sous forme d'animal ? La classification de quelques traits (affections et raisonnements) appartenant à l'homme à travers des métaphores d'animal comme bien ou mal ? Il sera impossible de dire cela selon Heidegger. Pour lui, la question de l'animal et celle de l'homme ne sont pas unies par un rapport des questions opposées mais des questions fondamentalement liées qui se situent à l'intérieur de la « question de l'Être ».

³⁸ La question de la vie sous forme de *dunamis* [l'étant et la possibilité] et *kinesis* [l'étant et le mouvement] dans le *Théétète* et *Le Sophiste*.

³⁹ Vr. aussi le *Phèdre* et *Timée*. (Platon, **Œuvres complètes**, trad. Léon R., Paris : Les Belles Lettres, 1926) Les thèmes principaux du *Phèdre* et du *Timée* concernant l'homme et l'animal sont : 1. La vie (existence de l'âme dans le corps) et la mort (dissociation de l'âme du corps) ; 2. La connaissance de l'homme lui-même de son âme (connaissance de soi-même) ; 3. Le voyage de l'âme après l'abandon du corps et l'immortalité de l'âme ; 4. L'harmonie de l'âme avec le corps et en elle-même ; 5. Si l'âme est une substance ou pas (son rapport avec la création) ; 6. Les divisions de l'âme en l'homme.

⁴⁰ Giorgio Agamben, **L'ouvert. De l'homme et de l'animal**, trad. Gayroud J., Paris : Rivages poche / Petite Bibliothèque, 2002 p. 29.

On peut dire que les métaphores anthropomorphiques sont utiles afin de définir cet animal qu'on essaie systématiquement de séparer, d'isoler et d'exclure de l'homme. Par exemple dans son petit livre, *L'Ouvert. De l'homme et de l'animal*, Agamben fait une promenade en partant du Talmud, au sein des métaphores d'animaux et comment elles se situent dans l'histoire de l'humanité de Bichat à Picco della Miranda, au Linné, à Darwin et à Uexküll. Il parvient à des données importantes sur la réception de soi-même et de l'autre dans l'histoire connue de l'homme.⁴¹ Or, même ceci ne peut être selon Heidegger qu'une recherche secondaire. Là où il faut regarder sont les questions de savoir ce que sont la « psukhé » et l'« ousia ».

Du point de vue de la philosophie contemporaine, on constate que « la question de l'animal » est encore en train d'être maltraitée selon le chemin initial adressé par Heidegger. Dans le cercle des philosophes anglo-américains, les interrogations concernant l'animal sont réduites à un sous-titre de « l'éthique environnemental » sous l'éthique. Quant aux philosophies continentales, la question semble poursuivre la voie des « études de l'autre » comme la féminité, la folie, l'homosexualité ou la minorité ethnique. Pourtant la question de l'animal reste encore intacte. Elle reste toujours comme une question qui n'est pas posée proprement.

Il n'existe pas présentement ni une définition répandue, ni un standard comme discipline même si les « études sur l'animal » ou les « sciences de l'homme et de l'animal » s'étendent sur un vaste domaine à l'intérieur des sciences humaines.⁴² Ces travaux sont en effet des travaux sur l'homme ; ils ne posent pas indépendamment la question de l'animal. Ils s'appuient davantage à l'exploration de l'animal au profit de l'homme et à l'usage des découvertes au nom de l'humanité. Ce n'est pas un nouveau fait ni pour l'histoire de l'homme, ni pour l'histoire de la science, ni pour l'histoire de la philosophie. Il est possible de considérer ce fait comme la logique

⁴¹ La vitalité animale que Bichat appelle « vie organique » (ce qui concerne seulement de la digestion et de l'excrétion) et la vie animale (*mysterium distinctum*). Les classifications de Linné, l'homme au visage défectueux de Pico della Miranda, la définition de l'animal comme un automate, les enfants sauvages qui a occupé les scientifiques pour un temps considérable et enfin le débat de l'évolution de l'homme (du singe ou non) ; la théorie de Darwin, l'*Umwelt* d'Uexküll. Tous ces articles constituent dans un cadre ambigu, une piste afin de comprendre comment l'homme d'aujourd'hui voit la question de l'animal. (Vr. Agamben, *L'ouvert. De l'homme et de l'animal*, pp. 28-77)

⁴² Matthew Calarco, *Zoographies : The Question of the Animal from Heidegger to Derrida*, NY : Columbia University Press, 2008, p. 2.

d'un système qui fonctionne pour la justification de la supériorité de l'homme surtout sur le plan de la raison qui soumet l'animal à l'homme depuis l'âge des Lumières.

En termes des courants principaux, l'interrogation⁴³ sous forme de « qu'est-ce que l'homme ? » ou « que suis-je ? » dérive à une instrumentalité de l'animal et de la Nature au profit de l'homme par la science qui enferme de plus en plus la philosophie. Cette économie de l'utilité relève de la foi à la supériorité de la raison humaine en la rendant quasi divine.⁴⁴ En ce sens, il a fallu voir l'animal qui fut contemplé en opposition absolue avec l'homme, comme la cause de tout mal, dépourvu de toutes les qualités attribués à l'être humain, dépourvue de raison et d'âme.

« L'homme » est devenu depuis les Lumières, la question pour la philosophie.⁴⁵

Le projet de la civilisation ou de la modernisation de l'homme (occidentalisation) fut un processus de purification jusqu'il ne reste aucun attribut animal.⁴⁶ L'homme comme le genre supérieur parmi toutes les espèces vivantes devait se démêler de ses ancêtres animales en portant son évolution encore plus haute. Ainsi, il pouvait mettre une barrière, une ligne précise entre soi-même et l'animal.⁴⁷ Le rapport d'opposition entre les concepts de l'animal et de l'homme est le résultat de la structure intérieure de ce système.

Ces deux concepts sont définis comme les négatifs ontologiques de l'un l'autre. Pour tous les philosophes qui se sont posés d'abord, naturellement la question « qu'est-ce que l'homme ? », on peut dire que « la question de l'animal » y est inclus. Or, peu de penseurs ont pu traiter l'animal sans partant seulement de la question de l'homme jusqu'à la fin du XX^e siècle. Il est évident que depuis quelques décennies, chez les philosophes dits « post-modernistes » le point focal sur ce sujet est en train de glisser de l'homme vers l'animalité. L'un des architectes de cette

⁴³ « Le visage manqué de l'homme » de Pico della Miranda comme la manque de l'animal dans l'interrogation.

⁴⁴ *Hominis dignitate*. Agamben, **L'ouvert. De l'homme et de l'animal**, p. 51.

⁴⁵ Machine anthropologique de l'homme (**ibid**, p. 51).

⁴⁶ D'une manière ironique, Linné, dans son œuvre avait classifié l'homme comme animal (**ibid**, p. 52)

⁴⁷ Une telle quête de limite sans doute prolonge jusqu'à la théorie de Darwin, mais c'est avec lui que la parenté entre l'homme et l'animal est amplement acceptée.

transformation est Heidegger puisque même si la question de l'homme reste au centre, l'analytique du Dasein admet que la problématique nous oblige à poser la question de l'animal. Par conséquent, nous voyons que M. Heidegger réserve une partie considérable à cette question, surtout dans les cours des *Concepts fondamentaux de la métaphysique : monde, finitude, solitude*, 1929-1930.

Heidegger ouvre la question de l'animal à l'intérieur de l'analytique existentielle du Dasein, au cours de la définition des concepts fondamentaux de la métaphysique : « monde, finitude et solitude ». La question de l'animal est une des questions fondamentales pour l'analyse de l'étant humain qu'il appelle l'être-là (Dasein). Puisque chez Heidegger, la différence entre l'homme et l'animal n'est pas dans le rapport de l'opposition définie par le projet de la modernisation humaine. La vraie différence ou unité se cache dans les questions de « psukhé » et de l' « ousia » en général qui sont à l'intérieur de la question de l'Etre. C'est pourquoi, ce chapitre ne sera ni sur les comportements ou les caractéristiques génétiques des animaux, ni sur la place des figures animales dans l'histoire de l'homme.

Section II - Heidegger retrouve l'histoire de la *psukhé* et de l'*ousia* en général (1) chez Aristote et les présocratiques, (2) dans l'élaboration du concept du « temps »

Monde, finitude et solitude sont les trois concepts de Heidegger que la reconstitution ontologique et temporelle de l'étanceté de l'être humain va monter sur. Ce sont les concepts fondamentaux de la métaphysique : c'est-à-dire de la vraie philosophie, de « philosopher ». Pourquoi ? Puisque Dasein est entouré par son monde. Comme un étant humain, il essaie de s'abaisser vers le fondement de son existence : il philosophe au fond de son être. Seul lui pose les questions essentielles ; les questions liées à la question de l'Etre : « Pourquoi seulement moi qui est capable de poser les questions ? Pourquoi je suis né ? Pourquoi je vais mourir ? Pourquoi je me sens seul ? ».

En élaborant le monde, la finitude et la solitude du Dasein, le premier point que Heidegger insiste sur, c'est l'interrogation de la philosophie. Pour lui, la vraie philosophie ne peut être ni une vision du monde, ni une science. Cette philosophie qu'il appelle « métaphysique » doit être autonome et ultime. (CFM, p. 17) Les traits

de cette vraie philosophie résident dans la réinterprétation de toute métaphysique (rappel de la « *prote philosophia* »). Dieu doit être reconçu, la substance doit être reconçue, l'âme doit être reconçue, la subjectivité doit être reconçue, l'homme doit être reconçu. Mais comment ? (1) Par le retour aux concepts antiques de « *phusis* » et de « *logos* ». (2) Par la reconstitution ontologique et temporelle de l'étanceté de l'être humain sous forme de *Da-sein* (l'Etre-là).

En retournant aux concepts propres de « *phusis* » et de « *logos* », Heidegger pose l'ambiguïté fondamentale de la philosophie et de l'existence du *Dasein* : (1) avoir un monde – être absent dans son monde, (2) pouvoir penser l'infini – être fini, (3) vivre et être ensemble avec les autres étants vivants - être seul parmi tous les étants vivants, être le seul qui existe. Alors, quel est le rapport de « philosopher », des concepts fondamentaux de l'étude sur le *Dasein* (monde, finitude, solitude) avec la question de l'animal ? Pourquoi Heidegger a réservé autant de place à l'animalité dans les cours qu'il était en train d'exposer ces concepts au point de vue du *Dasein* ? Qu'est-ce qui reste derrière la dénomination de Heidegger du « philosopher » comme « métaphysique » ?

Ce que M. Heidegger appelle vraie philosophie n'est pas autre chose que la philosophie première (« *prote philosophia* ») d'Aristote. Il emploie le terme « métaphysique » seulement comme un titre postérieur des textes d'Aristote sur la « *prote philosophia* ». Ainsi, dans sa tentative à faire retourner la question de l'Etre à sa vraie forme, Heidegger vise à remettre la métaphysique qui a été séparé comme une discipline autonome, à son vrai sens : la philosophie elle-même.

Philosopher (métaphysique) n'est possible que par le traitement de tous les questions sur l'homme, les étants, la vie et l'Univers en une seule : question de l'Etre. La question de l'Etre est le commencement du questionnement ultime. Le philosophe est celui qui pense au commencement ; c'est-à-dire à l'essence des choses. Le but de Heidegger donc, dans le questionnement de l'Etre, sera identique à celui d'Aristote et des présocratiques : poser la question de l'Etre de manière la plus générale.

Le premier pas est de parvenir à l'essence. L'idée du commencement – question de phusis et logos.⁴⁸ Clarification du mot « physika » : naître, se former, croître. (CFM, p. 50) Ensemble et en une fois : le Croître. La phusis est donc selon Heidegger, le Croître du règne général de l'étant. En ce sens, logos comme ce qui est « toujours déjà prononcé sur la phusis », symbolise la sortie du règne de l'étant en entier, c'est-à-dire de la phusis. (CFM, p. 51) Le logos de l'homme est donc sa libération : « amener ce qui règne à la parole, dire ce qui n'est pas en retrait ». Le logos de l'homme est de dire ; de dé-couvrir ce qui n'est pas en retrait : « aletheia ». (CFM, p. 53) Or, phusis et logos souvent se mêlent comme ils sont d'une même essence (« Ousia »). Ils sont parfois mêmes inséparables dans l'homme et dans l'animal.

Ainsi, ousia, l'essence de l'étant s'appelle encore pour Aristote : phusis. Nous avons donc deux significations de phusis, lesquelles se retrouvent dans la philosophie aristotélicienne : premièrement phusis comme l'étant en entier, deuxièmement phusis au sens de l'ousia, de l'essentialité de l'étant comme tel. (CFM, p. 60)

La deuxième question alors : qu'est-ce que cette essence ; l'« Ousia » ? Nous disons qu'il existe une harmonie dans la phusis, qui ne se montre pas : harmonie en retrait (CFM, p. 55). Le logos a pour tâche d'astreindre la phusis à se montrer, de l'amener à être manifeste (apophanesthai). Cette lutte résulte en l'ambiguïté, mais est-ce qu'on pourra dire quelque chose sur l'« Ousia » ? Et par quoi ? Par le savoir de l'étant ? Ce qu'est la vie, ce qu'est l'âme, le mouvement, le lieu, le temps, le vide et le Premier Moteur ? Ou par le savoir de l'essence de l'étant ? Les deux en même temps ?⁴⁹ (CFM, p. 60)

Enfin, la question de l'Etre du Dasein comme un étant vivant exige une troisième question : qu'est-ce que l'essence vivante ; « psukhé » comme la substance (« ousia ») de l'étant vivant ? Voici pourquoi Heidegger avait besoin de questionner l'animalité. Il parle du « rapport de notre interrogation philosophante avec la zoologie et la biologie » (CFM, p. 281). La manière d'être de l'animal et de la plante

⁴⁸ CFM p. 50-53. Sur ce sujet, Heidegger se réfère principalement aux fragments d'Anaximandre, d'Héraclite et de Parménide.

⁴⁹ Ici, Heidegger se réfère au livre Zeta et Delta de la *Métaphysique*. Quant à la question de l'essence vivante, il va se référer au livre Théta et à *Peri psuches – De anima*

aussi habite dans l'essence vivante ; c'est-à-dire dans la « psukhé ». Donc, afin de relever la différence ontologique du Dasein, il va falloir aussi une « interrogation métaphysique de la vie ». (CFM, p. 282) Et surtout celle de l'animal, car il est le plus proche à avoir accès à son monde comme un Dasein : « *l'animal a du monde* ». *De l'animal ne fait justement pas partie la privation pure et simple du monde* (CFM, p. 295).⁵⁰

Le retour aux origines de « philosopher » se différencie d'Aristote et des présocratiques seulement par l'introduction de la question de l'homme et de l'animal dans un tout nouvel édifice : l'Etre-là (Da-sein). Pourquoi et comment est-ce que l'essence de l'Etre se montre dans l'Etre-là ? Comment peut-on expliquer l'ontologie et la temporalité de cet étant ? Est-ce que cet Etre-là a une différence ontologique et temporelle des autres étants ? Voici comment la question de l'animal participe au jeu : l'animal est l'étant qui semble le plus proche à l'étant humain qui a le pouvoir d'avoir son monde. Quelles sont ses unités, ses proximités, quelles sont ses différences ? Il est difficile de le dire une fois pour toute car l'animal est un point de jonction ou de rupture : l'animal/homme. Dans la conception heideggérienne, ce concept double devient le foyer de l'ambiguïté de la question de l'Etre : Nous les hommes, est-ce que nous avons une partie animale ? Eux les animaux, est-ce qu'ils ont une partie humaine ? Ou bien est-ce que ces zones sont inséparablement liées ? Est-ce que le Da-sein (l'être-humain qui a capturé une tonalité fondamentale), par son capacité d'être formateur de monde, par sa solitude et sa finitude dans son monde se diffère de l'animal ?

Ces questions arrivent à un même repère : l'interprétation du « temps ». L'acte de capturer une tonalité fondamentale est nécessairement de structure temporelle et la question de l'Etre ne pourra être élaborée que par l'ontologie et temporalité du Dasein à la fois. Heidegger reconstruit la temporalité du Dasein comme le fondement de son existence en accédant à une interprétation phénoménologique d'Aristote. Cette nouvelle projection forme pour le Dasein, la définition de la « vie ». Ce n'est pas la vie biologique mais le mouvement du Dasein dans sa propre temporalité. Voici

⁵⁰ La logique traite le logos et la psychologie traite la psyché. Selon les grecs, la psychologie n'était pas seulement la science de l'âme humaine mais celle de la vie au sens général. Elle appartenait à l'éthique comme la science du *bios* ; à la physique comme la science du *zoon*. Cette ambiguïté fait d'elle une science à la fois de l'existence humaine et de la vie naturelle. (LT, p. 29-30)

donc les deux moments dans lesquels Heidegger redécouvre l'histoire de la *psukhé* et de l'*ousia* en général : (1) retour à la vraie philosophie d'Aristote et des présocratiques, (2) l'élaboration phénoménologique du concept du « temps ». Nous devons donc suivre l'évolution de ces deux champs avant de faire l'analyse de l'animalité pour Heidegger.

Section III - La question de l'animal comme question de l'Etre chez Heidegger atteint sa forme finale dans l'étude de la tonalité (*Stimmung*)

CFM est l'œuvre qui étudie la question de l'animal de manière la plus détaillée : l'analyse de la tonalité (*Stimmung*) est divisée en deux parties dans le texte des cours rédigés par Heidegger. Le premier parcourt la question « qu'est-ce que la tonalité », la deuxième donne les traits du rapport entre l'« ennui profond » comme tonalité fondamentale et les concepts fondamentaux de la métaphysique.⁵¹

Les concepts métaphysiques ne sont rien que nous pourrions apprendre. (...) Nous n'aurons jamais conçu ces concepts et leur rigueur conceptuelle si nous ne sommes pas d'abord saisis par ce qu'ils doivent concevoir. L'effort fondamental du philosophe s'applique à ce saisissement, à son éveil et à son maintien. Tout saisissement vient d'une tonalité (*Stimmung*) et reste en elle. (*CFM*, p. 23)

Nous pouvons réunir l'étude de la tonalité comme questionnement de l'animalité (par l'interprétation d'Aristote) dans les *CFM* par les hypothèses ci-dessous :

1. *Ousia* est l'essence de l'étude de l'Etre. *Ousia* est essentiellement selon Aristote, la « *prote ousia* ». Les étants vivants possèdent la substance complexe : âme-corps. Ces deux (le corps et l'âme) sont inséparables. C'est seulement au niveau de la pensée que l'un peut les diviser. C'est pourquoi nous allons appeler l'âme-corps : la « *psukhé* » (comme l'*ousia* des étants vivants). Puisque selon Aristote, l'âme n'existe pas sans le corps.

⁵¹ I. L'éveil d'une tonalité fondamentale de notre philosophe, II. L'interrogation effective des questions métaphysiques qui sont à développer à partir de la tonalité d'ennui profond. La question : qu'est-ce que le monde.

2. La psukhé est l'essence des étants vivants. Cette essence peut être de même caractère pour chaque étant car chacune d'elles naissent de la même source. Par contre, l'unité d'âme-corps de chacune des essences (psukhé) doit être unique. Il existe une possibilité infinie (capacité) de composition et d'être : multiplicité.
3. Nous pouvons parler d'une unité et multiplicité dans la phusis. L'ordre et l'imprévisibilité de la phusis (son cosmos et son chaos) fonctionne pour les étants vivants aussi bien que les autres étants. L'ordre et l'imprévisibilité sont tous les deux inclus dans le logos. Ils forment les deux ensembles, le logos. Chaque psukhé possède d'une manière ce logos. Quant aux différences, elles ne peuvent être que catégoriques.
4. En ce sens, il est possible de parler formellement d'une harmonie ou d'une disharmonie parmi des psukhés. Si on prend une certaine structure comme base, une psukhé peut être dans le ton correct ou incorrect. Une autre psukhé qui est en communication avec une psukhé sur ton ou hors du ton peut avoir l'intention de s'approcher ou s'éloigner d'elle par un mouvement relatif. A ce stade, on dit qu'il existe un rapport de « tonalité » entre les psukhés.
5. L'unité de ces rapports peut former une existence commune en harmonie complète : Mitsein (ou la phusis). Un étant vivant capable de changer sa propre tonalité en un moment donné (de former son propre monde) peut attraper une tonalité fondamentale propre à soi-même en sortant à l'extérieur de cette existence commune : Dasein ; l'étant solitaire et fini.

Cette déduction est un court extrait du traitement de la question de l'animal chez Heidegger, nécessairement liée à la question de l'homme. L'interprétation de l'existence humaine dépend de la question de la différence entre l'homme et l'animal. Alors, comment et par quelles étapes allons-nous tenter d'élucider la place de la question de l'animal dans l'analytique du Dasein ?

1. En montrant sur la critique de quels philosophes et écoles Heidegger construit son commentaire d'Aristote ;

2. En examinant le chemin que Heidegger suit sur les textes d'Aristote et des présocratiques afin d'atteindre un commentaire authentique d'Aristote ou de la *prote philosophia* ;
3. En posant les changements nécessaires sur le concept du temps afin de rendre possible une interprétation phénoménologique d'Aristote ;
4. En montrant comment Heidegger conduit son retour aux présocratiques et à Aristote, son réinterprétation du concept du temps (2 et 3) vers une certaine ontologie de la vie ;
5. Arrivant à l'analyse du Dasein et delà à l'analyse de la tonalité en se fondant sur cette interprétation d'Aristote mais d'une manière éloignée aux commentaires classiques, en créant des nouveaux concepts.

Ainsi, on peut devancer que la vitalité de la *psukhé* est aussi nécessaire pour l'existence de l'animal (sous forme de *Mitsein*) autant que l'existence et la temporalité du Dasein. Ici, vitalité implique « mouvement ». Or, ce mouvement peut être de manière différente pour chacun des étants. Il se peut que des mouvements identiques ou différents donnent le rapport d'un étant à un autre : de la possibilité de l'animalité pour le Dasein, de l'humanité pour le *Mitsein*.

CHAPITRE II – L'OUVERTURE DE LA QUESTION DE L'ANIMAL DANS L'ŒUVRE DE HEIDEGGER : INTERPRÉTATIONS PHÉNOMÉNOLOGIQUES D'ARISTOTE

Les travaux de Heidegger de 1919 à 1931 se concentrent sur deux thèmes⁵² : (1) Aristote et son interprétation phénoménologique, (2) le concept du temps. Il élabore les structures de sa conception propre sur les problèmes de la phénoménologie, sur la lecture et interprétation d'Aristote, tente de redéfinir les concepts fondamentaux de la philosophie antique surtout celles d'Anaximandre, de Parménide et d'Héraclite d'une façon intégrale. D'autre part, il développe pas à pas sa critique sur le statut de la philosophie selon Kant et le néo-kantisme, positivisme et la philosophie de la science. Quand même, son appétit pour Aristote domine le contenu de ses lectures pendant les années 20s.⁵³

La lecture d'Aristote est la base de la pensée de Heidegger. Ses critiques sur la philosophie et sur le statut de la philosophie se posent sur son interprétation d'Aristote qu'il considère l'interprétation propre. Selon cette interprétation, la question de l'animal n'est pas simplement considérée comme l'opposé de la question de l'homme. C'est une question essentiellement liée à la question de l'Etre.⁵⁴ En s'opposant aux deux camps de la philosophie qu'il appelle « philosophie comme science » et « philosophie comme vision du monde », il affirme la naissance d'une

⁵² Afin de fixer la question de l'animal chez Heidegger nous allons nous limiter avec les œuvres de Heidegger de 1919 à 1931. Les travaux du philosophe pendant cette période ont été essentiels pour le développement de son questionnement sur l'animalité.

⁵³ Les recherches de Heidegger sur Aristote commencent à partir de 1916 mais il ne se lancerait vraiment sur l'étude d'Aristote qu'en 1919. Il donne un premier séminaire d'Aristote sur les textes logiques en 1916 (Séminaire avec Engelbert Krebs, 1916, Fribourg). Déjà, son intérêt sur le concept du temps avait fait ses preuves. Or sa propre initiation à la lecture d'Aristote ne serait ni par ces premiers travaux philosophiques ni par son habilitation sur les catégories de Duns Scotus dirigé par Rickert. Vr. aussi le cours exemplaire intitulé « Le concept du temps dans la science de l'histoire », 1915 et l'article publié dans *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* : « Le concept du temps dans la science de l'histoire » (*Der Zeitbegriffe in der Geschichtswissenschaft*), Leipzig, 1916. Pour une liste complète des cours vr. Miles Groth, **A Study Bibliography of Heidegger in English Translation**, 2008, p. 155.

⁵⁴ Tout comme la question de l'homme qui se lie à la question de l'Etre par son essence. Cf. Martin Heidegger, « Lettre sur l'humanisme » in **Questions III-IV**, trad. Beaufret J., Fédier F., Hervier J., Lauxerois J., Munier R., Préau A., Roëls C., Paris : Gallimard, pp. 80-83.

tradition Aristotélicienne à l'intérieur de cette philosophie 'scientifique' depuis 1840, fondée par Trendelenburg.⁵⁵ Heidegger exprime son attachement à cette tradition par son habilitation sur Aristote dérivant de son maître Husserl et de Brentano.⁵⁶

Comment est-ce que Heidegger lit Aristote ? Premièrement, il est convaincu à partir de cette tradition, que la conception d'Aristote de la philosophie est un tout inséparable étudiant l'« étant comme étant ». Interprété proprement (ou authentiquement), il sera possible donc, selon Heidegger de trouver le chemin de « l'essence de l'étant » par les textes d'Aristote. Deuxièmement, Heidegger pense que les définitions les plus essentielles d'Aristote se trouvent dans le texte qu'il avait appelé « *prote philosophia* » (*Métaphysique*)⁵⁷. Dans le « *prote philosophia* », l'étant est posé en sa généralité, dans sa forme primitive qui doit nécessairement être la disposition la plus proche au caractère essentiel de l'étant, c'est-à-dire la « substance » ou l'étant comme étant (*ousia*). Par son caractère primitif, la manière de traiter l'« étant comme étant » concernant le questionnement de la question de l'Etre nous donne la possibilité de poser deux autres questions :

1. Quelles sont les catégories de l'Etre ? [comme la quiddité des étants (*phusis*) et comme l'expression de cette quiddité (*logos*)]
2. Qu'est-ce que ce quoi nous appelons « âme » chez les vivants ? [comme la quoddité de l'essence des étants (*psukhé*)]

C'est en partant de ces deux interrogations que Heidegger entreprend son interprétation d'Aristote. Ce qui veut dire que la question de l'Etre doit être prise à la lumière de la quiddité des étants, l'expression de cette quiddité, et de l'essence des étants vivants, d'une manière phénoménologique. Ainsi, l'interprétation authentique d'Aristote ouvre pour Heidegger le chemin de l'analyse existentielle (analytique du *Dasein*). De là, il élabore sa critique des philosophies contemporaines (notamment Kant et le néo-kantisme et le positivisme) et sa théorie de retourner à la vraie

⁵⁵ L'interprétation de Heidegger est fondée sur la tradition aristotélicienne de Schleiermacher et de Trendelenburg. Martin Heidegger, **History of the Concept of Time**, trad. Kisiel T., IN : Indiana University Press, 1985, p. 19. Cette tradition surgit comme réponse à Hegel sur sa théorie sur l'essence de l'homme en assimilant l'approche historique de Schleiermacher et Böckh dans le domaine de la philosophie grecque.

⁵⁶ **Ibid.**, p. 19.

⁵⁷ Il n'existe pas le terme "meta ta physika" chez Aristote. Il cite souvent les noms de "sophia", "philosophia", "prote philosophia" et "thelogia" afin d'exprimer la science de l'être.

philosophie (prote philosophia). Dans les deux sous-sections ci-dessous, nous allons essayer de développer comment cette critique de Heidegger se fonde sur sa lecture d'Aristote, comment il définit les principes de la vraie philosophie en partant d'une interprétation phénoménologique d'Aristote et comment cette interprétation donne naissance à une toute nouvelle méditation sur le concept du « temps » qui vont toutes les deux convertir l'animalité en une question essentielle.

Heidegger annonce l'ère d'une nouvelle interrogation en partant de l'étude du terme « métaphysique » en 1929.⁵⁸ Publié en 1927, Greisch accepte *Etre et Temps* comme le centre de gravité de la période où le concept de « phénoménologie » est interrogé et trace une limite par-là (1910-1929). Cette limitation qu'elle soit cohérente pour une étude sur l'*ET*, paraît insuffisante eu égard à notre recherche puisque la question de l'animalité est examinée d'une manière sous-entendue comme une question dans les ouvrages de Heidegger dès le début des années 1920. La question de l'animalité concerne d'une part la « période de la phénoménologie » avant 1929 et d'autre part la « période de la métaphysique » qui s'ouvre manifestement après 1928.⁵⁹ L'« animalité » se présente ainsi comme un point de jonction de l'ère d'une transformation dans la pensée heideggérienne : le passage de l'interrogation de la phénoménologie à l'interrogation de la métaphysique.⁶⁰ Sans établir une limite temporelle, Jean-François Courtine s'appuie dans son étude, spécifiquement sur la détermination des concepts de « phénoménologie » et de « métaphysique ». Dans son étude sur l'interprétation phénoménologique de Husserl à Heidegger, il souligne la difficulté de pouvoir faire une telle interprétation dans sa propre voie à l'intérieur de l'atmosphère actuelle de la philosophie.⁶¹ Pour la

⁵⁸ Les années de 1910 à 1919 marquent pour Heidegger la période des œuvres de jeunesse. C'est après cette période que dans les cours et textes écrits pendant la période de Fribourg (1919-1923) et de Marbourg (1923-1928), l'interprétation d'un concept se montre : la « phénoménologie ». Ce concept apparaît remarquablement dans les titres de la plupart des cours jusqu'en 1928. Pourtant, cette année-là, il est remplacé par un autre : « métaphysique ». « Qu'est-ce que la métaphysique ? » Professé le 24 juillet 1929 à Marbourg comme leçon inaugurale. Jean Greisch, **Ontologie et temporalité**, Paris : P.U.F., 1994, p. 3.

⁵⁹ Avec l'*ET*, la question a eu la possibilité de s'ouvrir mais reste en réserve à cause de l'exigence de l'interrogation qui doit se fonder sur le concept du « Dasein ». Quoique les cours sous titre de **CFM** se lancent quelques mois après **QM**, au premier semestre de 1929.

⁶⁰ Eliane Escoubas, **Questions heideggériennes**, Paris : Editions Hermann, 2010.

⁶¹ L'opposition entre la philosophie analytique et la phénoménologie de ce jour est en contraste avec l'opposition entre les travaux qu'on peut nommer aujourd'hui comme philosophie analytique en général et la philosophie continentale (la théorie critique, l'existentialisme, le féminisme, l'idéalisme allemande, l'herméneutique, post-structuralisme et la phénoménologie). C'est pourquoi, l'intention capitale de Courtine est de faire retourner la question à sa « struktur » propre en examinant les

détermination d'un nouveau style de phénoménologie, l'interprétation d'Aristote a été cruciale. Sa contribution à la cause de la phénoménologie, comme dit Courtine, est l'idée de la phénoménologie de son style, devenu visible à l'état incomplet et fragmenté dans l'*ET*.⁶²

Nous allons donc construire deux sections du commencement de ses premières présentations sous forme de lecture en 1919, à 1929 où notre texte principal, les notes des cours *CFM* sont publiées. La première section consiste des cours et présentations de Heidegger de 1919-1923. Pendant cette période, Heidegger insiste principalement sur l'interprétation phénoménologique d'Aristote sur deux chemins : 1. critique des interprétations précédentes d'Aristote ; 2. formation de la vraie interprétation d'Aristote et ses caractéristiques. La préparation d'*ET*, ses premiers formes ou ses esquisses et la mise en lumière de la question de l'animal (*CFM*) constituent la période de 1924-1929. A partir de 1924, Heidegger se concentre principalement sur le problème du temps. Ce problème apparaît comme le résultat de son interprétation phénoménologique d'Aristote. D'autre part, par sa manière de traiter ce problème particulier, Heidegger s'éloigne pour la première fois de son rôle d'interprète d'Aristote et donne une nouvelle dimension à la question de l'Etre à travers la question du temps.

En fait, l'évolution de Heidegger à contempler Aristote continue également après 1923.⁶³ Or, l'allure de ce développement glisse vers la problématique

premières œuvres de Heidegger (qui tombent à peu près vers 1910-1930) et ses origines intellectuelles. Jean-François Courtine, **La cause de la phénoménologie**, Paris : P.U.F., 2008, p. 7-8.

⁶² Jean-François Courtine, **Heidegger et la phénoménologie**, Paris : Vrin, 1990, p. 161-63. Vr. aussi la « Lettre à Richardson » in Martin Heidegger, **Questions III et IV**, Paris : Gallimard, 1966-1976, p. 338-9.

⁶³ Pendant la période (1919-1929), les travaux sur Aristote sous forme de cours, séminaire ou de présentation de Heidegger à l'université à propos de notre sujet sont :

- Séminaire : Aristote – *De l'âme* (1921, second semestre)
- Cours : Interprétations phénoménologiques, Aristote – *Physique* (1921/22 premier semestre)
- Cours : Interprétations phénoménologiques sur des textes choisis d'Aristote sur l'ontologie et Logique (1922, second semestre)
- Séminaire : Interprétations phénoménologiques sur *l'Ethique à Nicomaque VI*, *De l'âme et Métaphysique VII* (1922/23 premier semestre)
- Séminaire : Exercices phénoménologiques – Aristote, *Ethique à Nicomaque* (1923, second semestre).
- Présentation : Etre vrai et Dasein – Aristote, *Ethique à Nicomaque*, livre VI (1923)
- Séminaire : Exercices phénoménologiques – Aristote, *Physique B* (1923)
- Cours : Concepts fondamentaux de la philosophie d'Aristote (1924, second semestre)
- Séminaire : Haut scolastique et Aristote pour le niveau élevé (1924, second semestre)

fondamentale qui sera posée dans *ET* (1927) et *PFP* (1927), c'est-à-dire l'« analyse du Dasein » avec l'article « Le concept du temps » (1924) et la présentation des cours sous-titre de l'*Histoire du concept du temps* (1925). En définissant l'être humain comme l'être-là (Da-sein), Heidegger contribue à l'interprétation d'Aristote de la question de l'Etre d'une manière « phénoménologique » en liant la question de l'Etre à la question du temps par une théorie nouvelle. En ce sens, l'interprétation heideggérienne d'Aristote est fondamentale pour la question de l'animal.

Section I - Développement de l'interprétation fausse

La critique de Kant et du néo-kantisme à travers les transformations de la réception d'Aristote à partir de l'âge médiévale et la théologie Chrétienne est un choix délibéré pour Heidegger.⁶⁴ Par la réinterprétation de Kant et du néo-kantisme de la philosophie d'Aristote, il critique la formation sous forme d'une objection « épistémologique » à Aristote.⁶⁵ Plus clairement c'est le problème de la constitution de l'épistémologie et de la théorie de la science par les néo-kantiens comme une « discipline philosophique ». Suivant cette discipline, la *Critique* de Kant est vue comme l'œuvre qui fonde les sciences mathématiques de la Nature comme théorie de la science et qui détruit l'ancienne métaphysique et la vaine spéculation.

M. Heidegger critique particulièrement la réduction de la philosophie d'Aristote comme « philosophie non-critique » et son aperception comme un représentant de la métaphysique naïve par le positivisme et le néo-kantisme.⁶⁶ Selon lui, cette situation avait une grande influence sur la conscience moderne et culturelle de l'époque. Or, Heidegger saisit un intérêt entre Kant et Aristote à partir de l'existence du monde extérieur. Ce qui les sépare, c'est qu'Aristote a vu le savoir

-
- Présentation : Dasein et Etre vrai selon Aristote, *Ethique à Nicomaque* livre VI (1924)
 - Cours : Concepts fondamentaux de la philosophie antique (1926, second semestre)
 - Séminaire : L'ontologie d'Aristote et la « Science de la Logique » de Hegel (1927, second semestre)
 - Séminaire : Exercices phénoménologiques : Commentaires sur Aristote, *Physique* III (1928, second semestre)
 - Séminaire : Sur l'essence de la vie – en partant de *De anima*, *De animalium motione* et *De animalium incessu* d'Aristote (1929, second semestre).

⁶⁴ Première section de l'introduction des cours *Interprétations phénoménologiques d'Aristote* (1921/22).

⁶⁵ Martin Heidegger, **Phenomenological Interpretations of Aristotle**, trad. Rojcewicz R., IN : Indiana University Press., 2001, p. 5

⁶⁶ **Ibid.**

comme l'explication du monde extérieur et donc ne l'a pas pris comme un problème, tandis que Kant, après avoir plongé dans la conceptualité d'Aristote décide pour la position de Descartes et traite l'entendement du monde extérieur comme un problème spécifiquement pour la science.⁶⁷ Selon Heidegger, Aristote ne mérite pas une telle réduction. La raison de ceci est la fausse hypothèse du néo-kantisme : qu'Aristote n'a pas de relation ni avec Kant, ni avec l'âge médiévale.

Heidegger essaie de montrer l'inverse. Il est de l'opinion que par la réception propre d'Aristote pendant le haut et bas scolastiques, l'existence en particulier a été interprétée conformément à sa forme grecque.⁶⁸ Par contre, le dogme Chrétien a empêché la propre interprétation d'Aristote dans son intégralité, suivi par les commentaires de Duns Scot, Ockham et le mysticisme de Tauler. A la suite, est né la scolastique Protestante par la réaction théologique de Luther. Les origines de l'idéalisme allemand se forment de là, par l'interprétation d'Aristote pendant des siècles (sous forme de dogme) avec la contribution de Melachon. Ainsi, toute étude sur l'idéalisme allemand et son l'évolution historique selon Heidegger, doit nécessairement commencer à partir de la situation théologique de l'époque.⁶⁹ De là, on peut tirer la conclusion suivante : ce n'est ni les commentaires scolastiques, ni les commentaires néo-kantiens de Kant qui ont guidé Heidegger à interpréter Aristote, l'idéalisme allemand et à expliquer les liens entre les deux. Heidegger prend comme son chemin, le chemin philologico-historique. Il mentionne spécifiquement l'édition d'Aristote préparée à la suite des recherches de Schleiermacher par l'Académie des Sciences de Berlin et deux textes établis après cette l'édition : *Commentaria in Aristotelem Graeca*, 1882-1909 et le *Supplementum Aristotelicum*.⁷⁰ Selon Heidegger, les études de Trendelenburg et de Brentano comme une branche qui s'élève au-dessus de ce fondement, ont une importance décisive concernant l'intégral de la philosophie contemporaine.⁷¹ Il situe différentes écoles ou groupes de philosophes dans deux camps dont il fait la critique : I. Ceux qui considèrent la philosophie comme science ou essaient d'établir une philosophie comme science ; II.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 5.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 6.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 7.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 7.

⁷¹ Parmi les représentants de cette branche de la philosophie, Heidegger cite son maître Husserl comme le seul philosophe qui a pu vraiment comprendre et dépasser l'œuvre de Brentano. *Ibid.*, p. 7-8.

Ceux qui considèrent la philosophie comme une vision du monde ou essaient d'établir d'elle une vision du monde.

a. Philosophie comme science

M. Heidegger ramène l'introduction de l'idée d'une philosophie comme science au sens moderne jusqu'à Descartes. C'est depuis Descartes que la notion de la psychologie s'est transformée d'une manière caractéristique : *une science ne pas de l'âme comme une substance mais de ses manifestations psychiques qui se donnent dans l'expérience intérieure*.⁷² De là, les sciences naturelles ont pénétré un domaine qui est traditionnellement celui de la philosophie.⁷³

Parmi les représentants de cette sorte de philosophie, Heidegger cite John Locke et J.S. Mill. Chez l'empirisme anglais marqué par la grande tradition de Galilée et de Newton⁷⁴, la vie psychique est étudiée par le moyen des méthodes des sciences naturelles. En résultat, la psychologie devient psychologie de la physiologie ; l'esprit devient l'objet des sciences naturelles. La tâche de la psychologie, sous l'influence de l'empirisme anglais – et en montant jusqu'à Descartes – est conçue comme une science de la conscience.⁷⁵ Cette nouvelle psychologie, selon Heidegger, est à devenir dans la seconde moitié du XIX^e siècle, la science fondamentale de la philosophie elle-même.⁷⁶

Les positivistes ne sont pas exempts de cette critique, surtout Auguste Comte. Heidegger définit le positivisme de celui-ci comme une science qui a pour but de former une sociologie par les méthodes des sciences naturelles à bâtir une théorie générale de l'homme et des relations humaines.⁷⁷ Il condamne aussi le néo-kantisme de Hermann Cohen et son école (L'Ecole de Marbourg) pour la redécouverte de Kant dans la philosophie de la science, par un retour à la conscience mais sous forme de thème de la psychologie scientifique – conception restreinte de

⁷² Martin Heidegger, **History of the Concept of Time**, trad. Kisiel T., IN : University of Indiana Press, 1985, p. 15.

⁷³ **Ibid.**, p. 15.

⁷⁴ **Ibid.**, p. 14.

⁷⁵ **Ibid.**, p. 15.

⁷⁶ **Ibid.**, p. 15.

⁷⁷ **Ibid.**, p. 16.

Kant.⁷⁸ Selon Heidegger, c'est Dilthey qui réussit à faire une vraie critique du positivisme par son appel à une méthode indépendante pour les sciences humaines. Dilthey a vu l'impossibilité de la transposition de la méthode des sciences naturelles en sciences humaines. Il savait que la tâche de concevoir les disciplines historiques philosophiquement ne pouvait être atteinte que si on reflète la réalité qui est le thème actuel dans ces sciences, à l'objet et arrive à exposer la structure fondamentale de cette réalité qu'il appelle la « vie ».⁷⁹ Il critique pareillement Windelband et Rickert. Ces deux se sont consacrés aux initiations de l'Ecole de Marbourg et de Dilthey en les transformant à une clarification théorique de la science. Ils ont ensuite réduit ces travaux à une méthodologie vide.⁸⁰ Tel est, affirme-t-il, la situation de la philosophie à la deuxième moitié du XIX^e siècle.

b. Philosophie comme vision du monde

Heidegger avance l'hypothèse qu'afin de comprendre la philosophie comme vision du monde, il faut examiner d'abord le concept de la vision du monde (*Weltanschauung*). C'est parce que la vision-du-monde n'est pas une traduction du grec ou du latin, mais une expression spécifiquement allemande. Apparue pour la première fois dans la *Critique du Jugement* comme pure et simple appréhension de la nature, « la philosophie comme vision du monde » est une notion que Heidegger attribue principalement à Kant. (*PFP*, p. 21) La philosophie comme vision-du-monde – *Weltanschauungsphilosophie* – se laisse ramener à des propositions et à des règles qui se réfèrent d'après leur sens à un monde réel déterminé et à un être-là déterminé. Toute vision-du-monde est thétique au sens d'être « relative à de l'étant ». (*PFP*, p. 26)⁸¹

Pour lui, la philosophie ne peut pas se poser sur une vision ; c'est une erreur. La vraie philosophie doit s'appuyer sur la vérité qui s'ouvre par l'étude de « l'étant comme étant ». La science de l'être donc, au sens d'Aristote, va s'appuyer non sur une vision, mais sur le « logos » de l'homme. Définie comme « l'activité inconscient de l'intelligence » dans l'*Einleitung zu dem Entwurf eines Systems Naturphilosophie*

⁷⁸ *Ibid.*, p. 16.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 17.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 17.

⁸¹ Heidegger cite Goethe et Humboldt comme des penseurs qui ont employé le mot en ce sens. (*PFP*, p. 21)

– 1799, vision-du-monde gagne un nouveau sens chez Schelling et les Romantiques. Heidegger considère cet usage du terme comme passage à la signification contemporaine découlée de Hegel. L'usage de Schelling se réfère à l'intelligence dépourvue de conscience par « l'accent mis sur le moment de la formation autonome relevant de l'intuition ». (*PFP*, p. 21) En ce sens, la philosophie d'une vision-du-monde s'éloigne de la glorification des sens, de la perception et de l'entendement par l'observation du monde. Elle s'approche de plus au domaine de l'affectivité autonome et à l'étude de la tonalité humaine. Pourtant, Schelling risque de tomber dans un psychologisme fondé sur l'inconscient collectif.

« Une vision-du-monde implique toujours en elle une vision-de-la-vie. » (*PFP*, p. 22). C'est parce qu'elle est déterminée par le milieu : « peuple, race, état, développement culturel ». En conséquence, toute philosophie fondée sur une vision-du-monde sera relative à l'état actuel des hommes. Cette caractéristique est tout à fait inacceptable pour Heidegger, comme la vraie philosophie doit être autonome, émancipée de toute réalité. Heidegger prévient que c'est Karl Jaspers qui donne une définition rigoureuse de la vision-du-monde. Pour la première fois, il a saisi et exécuté la tâche d'une doctrine des visions du monde (*ET*, §60).⁸² La philosophie heideggérienne ne préfère ni l'un ni l'autre : ni la philosophie comme science, ni la philosophie comme vision du monde. Toutes les deux proviennent d'une facticité (« d'un être-là factuel conformément à ses possibilités factuelles – *PFP*, p. 26). C'est ce caractère positif qu'il se retire de :

Toute vision-du-monde et de-la-vie est thétique, c'est-à-dire qu'elle est relative à de l'étant. Elle pose l'étant. Elle est positive. (*PFP*, p. 26)

La vraie philosophie ne doit pas être thétique en ce sens car elle ne pose pas l'étant. Elle ne connaît pas l'étant par position (par l'objectivation scientifique). Elle le connaît autrement. Donc, la vraie philosophie ne peut être ni historique, ni factuelle. La vision-du-monde de la vraie philosophie ne peut pas être liée aux

⁸² Il a tenté à marquer la distinction entre philosophie au sens du vision-du-monde et philosophie scientifique (*PFP*, p. 23). Philosophie conçue comme une configuration réelle et objective du monde doit être elle-même scientifique afin de construire sa vision-du-monde. C'est une philosophie spéculative fondée sur l'interprétation des données scientifiques. (*PFP*, p. 24)

changements historico-factuels puisqu'elle doit être une vision-du-monde « en général » : « la vision-du-monde appartenant à l'essence du Dasein » (*PFP*, p. 27).

c. La critique de Kant et du néo-kantisme

Heidegger critique l'idée que « l'homme est dès le commencement de la constitution de soi-même, sujet et conscience ». Il attribue cette erreur d'abord à Descartes dans la fondation de sa métaphysique, puis à Kant et enfin à l'idéalisme absolue de Hegel. Chez Kant et le néo-kantisme le problème de l'homme et de sa finitude est maltraité à cause de cette absolutisation. De là, il rejette au regard de la question de l'animalité, toute théorie de la connaissance, en même temps que les mécanistes et les vitalistes⁸³ :

A partir d'un concept de l'homme entendu comme Je – concept métaphysique insuffisant en son principe – et à partir d'un concept de la personnalité humaine, on remonte jusqu'à la personne absolue, jusqu'à l'esprit absolu. Et à partir de ce concept insuffisant de l'esprit, à nouveau se détermine par ricochet l'essence de l'homme. (*CFM*, p. 308)

La question de l'essence de l'homme est une problématique dont le génie de Messkirch a refusé de traiter à partir de la subjectivité. Les mots « sujet », « conscience », « âme », « esprit » n'ont aucun sens dans sa théorie. Pourtant, ce n'était pas seulement suffisant de renoncer l'usage de ces termes pour pouvoir épurer l'analytique du Dasein des notions métaphysiques qui ont été inévitablement présentes et évoluées au cours de l'évolution de la scolastique et de la philosophie des Lumières. Ce qu'il fallait faire, c'était de fonder sa propre pensée d'une part et de combattre, desserrer et même détruire avec cette grande structure qui s'origine de l'interprétation fausse d'Aristote de l'autre. Du point de vue de ses thèmes Heidegger avait conduit une critique déchronologique.⁸⁴

⁸³ Le mécanisme du XVII^e siècle au sens général, vise à réduire tous les phénomènes physiques à des chocs entre particules ayant des propriétés mécaniques très simples. La conséquence philosophique de cette doctrine scientifique fut la théorie de l'animal-machine de Descartes et l'homme-machine de La Mettrie. « Doctrine d'après laquelle il existe en chaque être vivant un "principe vital", distinct à la fois de l'âme pensante et des propriétés physico-chimiques du corps, gouvernant les phénomènes de la vie », le vitalisme est théorétisé par Barthez et de Bordeu, reprise par Bichat pendant le XVIII^e siècle.

⁸⁴ La « destruction » commence par la critique de la philosophie comme science et de la philosophie comme vision du monde dès la deuxième moitié du XIX^e siècle. Elle va en arrière avec Kant et

Le retour à l'étude propre (vraie) de l'Etre ne sera possible que par cet acte. L'objectif est de reprendre la question ou la forme du questionnement tel qu'elle était dans l'antiquité grecque. Cela n'est possible pour le philosophe qu'en remmenant dans le langage, la constitution de la question et toutes les notions qui la forment à un stade « pré-métaphysique ». C'est pourquoi, la cause de Heidegger est clairement de re-prendre ou de re-tirer les changements (différences) que les figures constitutives de la philosophie, c'est-à-dire Hegel, Kant et Descartes comme philosophes des Lumières et fondateurs de la science moderne, les commentateurs d'Aristote de l'âge médiévale ; Suarez, Thomas d'Aquin, Duns Scot et Augustin (haut moyen âge), jusqu'aux ruines de la philosophie grecque (l'épicurisme et le stoïcisme, scepticisme et le néo-platonisme) ont produit pendant plus de seize siècles et de retourner aux formes primaires de la philosophie grecque antique en son entièreté.

D'autre part, c'est en même temps la manière que le concept de la temporalité doit être nécessairement conçu ou bien la forme de la constitution de la question sur l'Etre et le Temps qui est oublié selon Heidegger mais qui attend un jour à être rappelé (dé-couvert). A ce point, le concept de la temporalité devient fondamental dans le sens où il « appartient à tous les étants mais n'est pas le même pour tous les étants ».⁸⁵ « Le problème du développement et la réception adéquate de la philosophie d'Aristote » ; fausses interprétations d'Aristote du positivisme et du néo-kantisme : M. Heidegger trouve deux raisons pour cette erreur : (1) la fausse interprétation des problèmes fondamentaux de la métaphysique ; (2) le problème de la classification des œuvres d'Aristote. A ce point, il souligne l'erreur de lire les œuvres d'Aristote selon le système de la scolastique sans le savoir. (BA, p. 121)

l'idéalisme allemand jusqu'à Descartes et le bas scolastique. Son objectif est d'atteindre la propre interprétation d'Aristote et des présocratiques en remmenant l'ordre historique vers le « commencement ». Ce mouvement au retour est une tentative de penser sur le concept du « temps ». Dans ce mouvement, il existe un dépassement vers l'arrière ou un fondamentalisme, un enserrement, un « oubli » (amnésie) conscient qui s'échappe de l'acception linéer et progressive de l'histoire. Pour une part, c'est la destruction ou négation de l'historicité moderne écrite du point de vue progressiste et ses origines philosophiques.

⁸⁵ Il ajoute les topiques qui manquent dans l'ET sur la critique de l'ontologie médiévale dans **Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie** (1927) : Thomas d'Aquin, Duns Scot et Suarez en continuant la critique de Kant et du néo-kantisme sous forme d'analyse préparatoire à la nouvelle interrogation du concept du temps.

Pour Heidegger la plus grande erreur du néo-kantisme à part d'interpréter Kant dans un perspectif serré, est sa fausse interprétation de la philosophie grecque et surtout Aristote. (BA, p. 122) Cette approche par le postulat que la science est une progression, réduisait la pensée d'Aristote à un réalisme naïf, non-scientifique ou demi-scientifique. La cause de ceci est l'acception d'Aristote comme le plus grand philosophe par la pensée médiévale. Le néo-kantisme déprécie Aristote à cause de la haine de l'idée des Lumières au moyen âge. Pourtant, ni l'interprétation du néo-kantisme, ni celle du moyen âge n'est propre. (BA, p. 122) Heidegger refuse l'interprétation de la question de l'Être sous forme de la subjectivité. Selon son analyse, Kant fait une grande erreur en définissant ce que c'est la réalité objective et la réalité actuelle. C'est pourquoi, il faut faire une distinction entre l'être-là et l'existence au sens de Kant et au sens de la phénoménologie. Chez Kant, existence veut dire « *realitas* », c'est-à-dire « être-subsistant ». « L'être n'est pas un prédicat réel ». (PFP, p. 54) Or, pour la phénoménologie heideggérienne l'être ou l'être-là (l'existence) est un prédicat.

La différence s'origine de la transformation d'un mot : « objectivité ». Le terme de « réalité objective » de Kant n'exprime pas la même chose que la « *realitas objectiva* » chez Descartes, ni la « *quidditas* » de la scolastique. (PFP, p. 59) Ce mot (objectif) est transformé en son contraire. Alors, la « réalité objective » de Kant implique non plus la « *quidditas* » (« quid tel qu'il m'est objecté ») mais le « quid qui a été effectivement réalisé, actué ». Ce renversement de la « *realitas objectiva* » en « *realitas actualis* » chez Kant lui permet de supprimer le sens de l'être (de l'ousia) du prédicat ; c'est-à-dire de l'existence. Donc, le seul sens qui reste est l'être de la copule. L'être de la copule est une liaison. C'est une liaison de la possibilité (position de la chose) par rapport à l'entendement, avec la perception. (PFP, p. 61) Voici, le point focal de l'analyse de Heidegger sur Kant : la perception chez Kant, c'est ce qui lie le sujet à la chose (res). Sans la perception il n'existe plus de réalité.

« L'être n'est pas un prédicat réel » est la thèse principale de Kant sur la question de l'être. Dire que l'être n'est pas un prédicat réel ou un prédicat d'un res veut dire également que l'être n'est absolument pas prédicat d'une chose. *Il n'est jamais prédicat mais simple position.* (PFP, p 54)

Avec cette position du « est », la simple position, rien n'est dit encore quant à l'existence. C'est pourquoi dit Kant, on emploie très correctement l'être < au sens de la copule >. (PFP, p. 61-62)

Heidegger montre que le mot « être » (eina) qui possédait deux sens (l'être de la copule et l'être du prédicat) depuis Aristote subit ici une transformation. De deux sens du mot « être » (eina), l'un est supprimé (l'être du prédicat) par l'autre qui le voile.

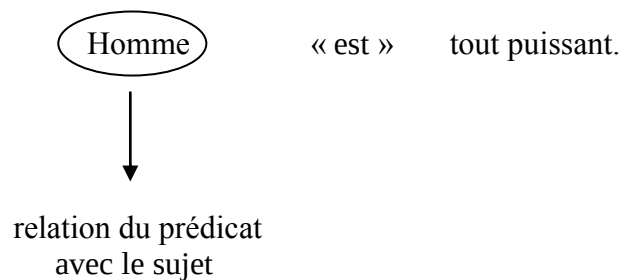


Figure 1.1

Ici, dans la thèse mineure de l'argument ontologique, la position absolue du Dieu est projetée en l'homme. La réalité de Kant est fournie par la perception, par la subjectivité humaine. Ainsi, le sujet se lie à la chose. Il s'ajoute à la chose.

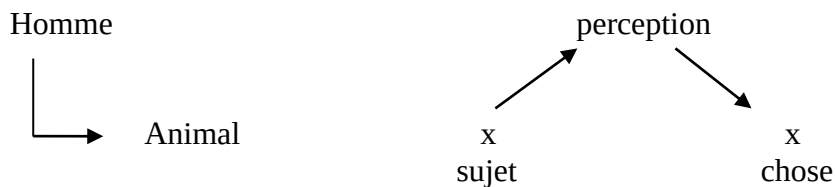


Figure 1.2

La perception, dans la mesure où elle appartient au sujet est ajoutée à la chose. (PFP, p. 69) Pourtant, elle ne fait partie ni du sujet, ni de la chose. Plutôt, elle se place sous forme de liaison entre le sujet (l'homme) et la chose (res). Ainsi, le réel s'avère effectif ; la réalité devient effective (être-là). Or, la perception n'est pas l'effectivité (même si elle est une chose d'effectif dans le sujet). (PFP, p. 69) La perception ne peut pas être identifiée à l'existence. *Elle n'est pas l'existence mais*

elle perçoit l'existent, l'étant-subsistant. (PFP, p. 70) Voici comment selon Heidegger, la réalité devient l'être-subsistant chez Kant.

En somme, Heidegger trouve l'argument de Kant insatisfaisant. (PFP, p. 64) Pour lui, l'explication de Kant sur l'être (à part de la preuve de l'existence de Dieu) reste obscure et douteuse. C'est une fausse interprétation de la question de l'être même s'il s'est engagé dans la bonne direction (essayer de clarifier l'être-là et l'existence). Il n'a pas pu voir l'horizon du problème assez nettement. (PFP, p. 72)

d. La critique de Descartes

Pendant la scolastique, le pouvoir a été toujours chez Dieu même si l'homme a été son médiateur parmi les étants dans le monde. Dans ce modèle, l'homme a été au centre de la formule triple : Dieu – homme – animal et autres étants.⁸⁶ Or, l'idée des Lumières a fait découler une conviction commune : la supériorité de l'homme. Ainsi la formule a changé en transférant tout pouvoir à l'homme : Homme – animal – les autres étants. C'est principalement le centre de gravité de cette formule modifiée que Heidegger interroge dans les *CFM*.

En définissant sa « méthode » comme le degré le plus haut de l'habilité humaine, Descartes dit : *Toute la méthode consiste dans l'ordre et dans la disposition des objets sur lesquels l'esprit doit tourner ses efforts pour arriver à quelques vérités.*⁸⁷ Ainsi, le philosophe simplifie l'intelligence humaine par le concept de « ratio ». Pour lui, l'homme des Lumières *ramène graduellement les propositions embrassées et obscures à de plus simples, et ensuite partir de l'intuition de ces dernières pour arriver, par les mêmes degrés à la connaissance des autres.*⁸⁸ Ainsi, il vise à arriver aux effets en partant des épreuves les plus simples, pas à pas. « L'appropriation de l'esprit par la méthode scientifique » : clairement le plus haut degré de la capacité humaine. *La méthode est nécessaire dans la recherche de la vérité* (règle quatrième), c'est la propriété discernante de l'homme. L'être humain chez Descartes se sépare des autres comme l'être vivant qui a la direction de l'esprit. Cette différence assure son être comme le seul étant à pouvoir chercher la

⁸⁶ Ici, la propriété qui distingue l'homme de l'animal n'est pas la raison mais la foi (d'être choisi).

⁸⁷ René Descartes, **Règles pour la direction de l'esprit**, Paris : Poche, 2002, règle cinquième.

⁸⁸ **Ibid.**, règle cinquième.

vérité. Pour autant, la condition est d'apprivoiser l'esprit et de l'épurer de toute affectivité animale.

Heidegger refuse fondamentalement la méthode d'atteindre la pensée claire et distincte par l'épuration de l'esprit des affections obscures et pensées confuses. Pour lui, le sujet de la philosophie n'est pas seulement et seulement les idées et les affections simples ou réductibles. Au contraire, ceux qui serviront la philosophie le plus, sont les idées confuses et affections obscures ; c'est l'ambiguïté elle-même. Etant en contradiction sur ce topique avec son objection à Kant, Heidegger fait la critique de Descartes sur le même plan : ayant omis le sens double du mot « être » (prédicat – copule). Selon lui, l'ontologie de Descartes reste insuffisante par rapport à l'ontologie grecque en général et à l'ontologie d'Aristote en particulier. Elle est insuffisante même par rapport à l'ontologie scolastique. (ET, §20)

L'ontologie de Descartes suppose la substantialité de Dieu, du Je et de l'étant respectivement. Dieu seul est la substance infinie. Les deux autres sont finies et relatives. L'étant est une substance passive. Il ne bouge pas par lui-même, mais bougé par Dieu et par le Je. L'intervention de Heidegger est justement sur le moment de sa détermination du « monde » comme *res extensa*. (ET, §19)⁸⁹ La détermination du monde comme substance corporelle par l'*extensio* implique un problème : ce « monde » comme machine, sous forme d'enchaînement indéfini (*res corporea*) qui est opposé par Descartes à l'âme de l'homme (*res cogitans*) ne permet pas à la substance active (l'âme) d'avoir accès à... Selon Heidegger, ainsi l'« Etre » devient inaccessible comme étant. C'est pourquoi, Descartes (en précédant Kant) trouve la formule échappatoire afin de pouvoir relier la *res extensa* à la *res cogitans* : la théorie des attributs.

L'« être » lui-même ne nous « affecte » pas, aussi ne peut-il être perçu. « L'être n'est pas un prédicat réel » selon l'expression de Kant, qui se borne à restituer la proposition de Descartes. Du coup, l'on renoncera fondamentalement à la possibilité d'une pure problématique de l'être, et l'on cherchera une échappatoire pour obtenir ensuite les déterminations citées des substances : comme l'« être » est en effet inaccessible

⁸⁹ B. Dissociation de l'analyse de la mondanéité par rapport à l'interprétation cartésienne du monde.

comme étant, il sera exprimé à l'aide de déterminités
étantes de l'étant en question – d'attributs. (ET, §20)

Cette ontologie du monde selon Heidegger, ne s'enquiert pas vraiment du phénomène du monde. Puisqu'elle emploie le mot « être » selon l'univocité. Elle ne dévoile pas la différence entre le « est » de la proposition « Dieu est » et le « est » de la proposition « Le monde est ». Au contraire, elle la voile. Ainsi, tout comme chez Kant, la question de l'être reste non-élaborée dans le sens double (l'être du prédicat et l'être de la copule) proclamé par l'ontologie d'Aristote.⁹⁰ Heidegger indique qu'en effet la méthode cartésienne essaie de poser en général la question du « monde » et du « Moi » (mais au niveau de « intellectio »). En ce sens, un « sauvetage » qui pourrait empêcher le refus complet de la question de l'Etre (et donc de l'analyse du Dasein) au regard de son questionnement peut être possible. (ET, §21) Pourtant il n'abandonne pas sa critique de Descartes. De là, il remonte à la scolastique afin de montrer le rapport d'Aristote avec la pensée du moyen âge aussi bien qu'avec la pensée de Descartes et l'abri de ce rapport à l'intérieur du questionnement de l'Etre, quand même incomplet (ou bien recouvert).

e. La critique de la scolastique

Sur la thèse de l'ontologie médiévale, Heidegger examine trois doctrines scolastiques : la doctrine thomiste, la doctrine scotiste et la doctrine suarézienne. Selon la doctrine thomiste, le quid est une chose (res) différente de l'étant qui est effectif. (PFP, p. 119) Donc, l'effectivité de l'étant se compose de deux réalités : *essentia* et *existentia*. L'effectivité est quelque chose qui vient s'ajouter au quid d'un étant. Alors, elle est un accident : tout ce qui appartient à un étant sans être un prédicat réel. (Ibid.) D'autre part, afin de séparer l'effectivité de l'être créé de l'essentialité, la doctrine scotiste propose une distinction modale (*distinctio modalis*). Elle les sépare simplement par l'essence de la chose elle-même (« esse creatum ») comme le mode de la chose créée. (PFP, p. 121) Contre la formule de la *compositio* de Thomas, Heidegger pose la distinction modale qui est

⁹⁰ Aristote n'avait pas considéré le monde extérieur comme un problème en lui-même. Or, la connaissance du monde extérieur chez Kant et Descartes est un problème pour la science. Chez Kant et Descartes, on constate que la question d'Aristote est remplacée par « qu'est-ce qui est le sujet qui pense et qui connaît ? » (intellectio). Pour cette raison-ci dit Heidegger, Descartes n'avait pas besoin de la question de « l'ouverture » de l'étant qu'il appelle « l'étant intramondain ». (ET, §21) Ainsi, toute la recherche se concentre sur la raison humaine (intellectio).

donc une distinction formelle de Scot, en soulignant la résolution en termes de la réalité : *Pour Scot, l'existence appartient effectivement à ce qui est effectif, mais sans être pour autant une res.* Quant à la *distinctio rationis* de Suarez, la différence entre l'essentialité et l'être-là de l'étant est une distinction conceptuelle qui coïncide en effet avec Duns Scot. Pourtant, Heidegger note que la doctrine de Suarez fonctionne sans distinction modale. Le quid d'un étant effectif se distingue de son effectivité non par soi-même mais par son concept abstrait et précis. (PFP, p. 122-3)⁹¹

Selon Heidegger, l'étude du problème de la distinction de l'*essentia* et de l'*existentia* dans la scolastique est essentielle pour suivre les changements du sens de l'être à l'époque de Descartes et ensuite de Kant. Notamment, il prévoit dans la doctrine thomiste la préfiguration de Leibniz sur la preuve de l'existence de Dieu⁹², Il décrit l'effectivité de Thomas qui dérive de la *compositio* en accord avec la thèse de Kant « l'existence (l'effectivité) n'est pas un prédicat réel ». Le problème de la distinction dans la scolastique devient donc centrale pour le philosophe afin de pouvoir faire la critique de la philosophie du XIX^e siècle et de montrer proprement l'erreur fondamentale de l'ontologie moderne dans l'interprétation de la « *prote philosophia* » d'Aristote. Considéré conjointement avec sa naissance dans la philosophie antique, l'étude du problème de la distinction de l'*essentia* et de l'*existentia* clarifie la surface du fondement de l'analyse phénoménologique de la question de l'Etre.

Section II - Vers l'interprétation authentique

Le projet phénoménologique de Heidegger qui suit la tradition historique de Trendelenburg et de Schleiermacher, et qui retient la méthode herméneutique sur l'appréciation de l'œuvre d'Aristote a pour but principal : de poser la question de l'Etre sous forme de « étant comme étant ». (BA, p. 124) On peut définir ce projet de retour à la philosophie comme « *prote philosophia* » sous-titre de quatre champs :

⁹¹ La scolastique fait encore une distinction : *distinctio rationis pura* et *distinctio rationis ratiocinata*. La différence entre les deux est que la première est opérée par moi seul ; elle est pure en termes de son rapport avec la chose. Tandis que la deuxième est une distinction raisonnée par la chose ; c'est-à-dire ce qui s'objecte. (PFP, p. 124)

⁹² Chez Dieu, l'existence appartient à la res. Son essence est son existence. Tandis que pour le créé, la cause de son effectivité ne réside pas en lui-même. Heidegger considère ce principe comme la préfiguration de la « raison suffisante » chez Leibniz.

1. La critique des interprétations erronées d'Aristote. (XIX^e siècle : philosophie comme science, philosophie comme vision du monde ; Age des Lumières : Kant et le néo-kantisme ; XVII^e siècle : Descartes ; Moyen Age : la scolastique ; Antiquité : la période hellénistique)
2. La recherche sur Aristote et sur les présocratiques (la découverte du sens originel de la philosophie en tant que *prote philosophia*).
3. La recherche sur les commentateurs d'Aristote qui ont saisi le vrai sens de la philosophie et qui ont tourné leur face vers une « ontologie de la vie ».
4. La construction d'une nouvelle « ontologie »⁹³ sous forme de l'analytique du Dasein, en supprimant les notions mal fondées de la philosophie erronée et en dé-couvrant la vraie sens des notions originaires de la « *prote philosophia* ».

Dans la section précédente, nous avons étudié le premier champ : le développement de l'interprétation fausse d'Aristote. Maintenant dans cette sous-section, on va initier aux trois champs restants qui forment l'essence de l'interprétation authentique d'Aristote chez Heidegger.

a. Découverte du sens originel de la philosophie en tant que *prote philosophia*

La base de l'interprétation de Heidegger sur la philosophie d'Aristote se pose sur la réception antique du mot « *einai* » et du « *logos* » à partir de la notion du « commencement ». L'« *arkhè* » (commencement) signifie prononcer un mot, donner un nom, dire. (BA, p.26) La parole ainsi ; la prononciation du mot (avec une voix : mot-son... un son sur le ton ou bien hors du ton)⁹⁴ donne accès à la signification ; de là aux concepts (le sens du *logos* comme parole ; *apophanesthai*) Quand l'homme dit quelque chose, l'organe sonore travaille. Il travaille afin de produire un son. Dans un langage, chaque groupe de son particulier signifie quelque chose ou des choses

⁹³ Chez Heidegger cette vie ne sera pas une vie biologique mais une « exi-stence ».

⁹⁴ La langue est l'organe sonore de l'homme et de l'animal. La relation entre « *logos* » (rendre manifeste ce qui est en train de se dire) et « tonalité » (*Stimmung*) chez l'homme et chez l'animal commence par la langue.

spécifiques suivant le ou bien les concepts attachés. Cette configuration peut changer d'un langage à un autre, d'une période de la civilisation à une autre ou d'un type de discours à un autre. Par les traductions des textes antiques (en arabe et au latin) aussi bien que par les interprétations fausses d'Aristote et les présocratiques (les interprétations de la scolastique, de Descartes et de Kant, la philosophie comme science et la philosophie comme vision-du-monde), « *einai* », le verbe « être » en grec a perdu son double sens (prédicat et copule) en étant réduit à un seul (l'oubli du sens double). L'interprétation de Heidegger souligne l'importance de ces changements ou transformations que les concepts antiques ont subi pendant plus de deux millénaires. Or le verbe « être » donne-t-il un sens supplémentaire à l'Etre hors de son simple étanceté ? Si l'Etre se dit par le langage (sous forme de discours, logos), quelle est la forme originale de son articulation ?

La forme originale du mot « être » est le fondement de la détermination ontologique de ce que Heidegger appelle « monde ».⁹⁵ Comment employons-nous au XXI^e siècle le mot « être » ? Est-ce le nôtre, apte à la forme originale ? La question qui lie en grec les deux questions en général sont « *ti to einai* » (qu'est-ce que l'Etre ?) et « *ti to on* » (qu'est-ce que l'étant ?). Heidegger affirme l'hypothèse de l'omission de la question de l'Etre par la philosophie depuis la période hellénistique. Découvrir le sens originel de l'Etre serait la redécouverte de la vraie philosophie (comme ontologie). Sa recherche sur Aristote et sur les présocratiques a pour but donc, de découvrir le sens originel de la philosophie qui a été couvert par la tradition. (A, §3, p. 27) L'interrogation de la vraie signification d'*einai* est le premier pas du questionnement de l'Etre ou du questionnement de l'Etre sous forme d'« étant comme étant ». Heidegger étudie l'idée du « commencement » chez les présocratiques et chez Aristote en faisant quatre divisions sur la formulation de la question de l'Etre :

1. La période où la question de l'être du monde est posée (les présocratiques),
2. La période où la question de l'être du Dasein humain est posée en radicalisant la question de l'être du monde (Socrate, Platon, Aristote),

⁹⁵ ET § 20 Les fondements de la détermination ontologique « du monde ».

3. La philosophie d'une vision du monde pratique de l'Hellénisme (Stoïcisme, Epicure et les sceptiques),
4. Spéculation religieuse du Néoplatonisme et en même temps, la réappropriation de l'époque scientifique (théologie Chrétienne).⁹⁶

En éliminant les deux derniers, M. Heidegger définit « la position de la question de l'être du monde » et « la position de la question de l'être du Dasein » comme philosophie du « commencement ». Ce sont les philosophes de la nature (phusis) qui ont posé la question de l'être sous forme de « qu'est que le monde ? » Il attache une grande importance à Anaximandre, Héraclite et Parménide. Chez eux, il découvre la formulation de la « question ».

Anaximandre, Parménide et Héraclite sont les seuls philosophes primordiaux. (...) puisqu'ils pensent le commencement.⁹⁷

La question du monde est la base de son questionnement sur l'animalité sous-titre de *Concepts fondamentaux de la métaphysique : monde - finitude – solitude*. Pendant ces cours, Heidegger pose la question « qu'est-ce que le monde ? » pour tous les étants ; la pierre, l'arbre, l'animal et l'homme car c'est la question fondamentale de la définition de l'ontologie de la vie. La question se pose dans l'ère où la pensée pense sur ses conditions de possibilité, sur son fondement. C'est pourquoi, le mot « monde » (*Umwelt*) dans notre contexte doit être conçu toujours comme fondamental, en son sens le plus général, au plus proche possible à son commencement. Et si un concept est fondamental, il est « polysémique » selon Aristote à cause de son haut degré de généralité.

Les concepts fondamentaux, accordant leur haut degré de généralité, sont polysémiques. (BA, p. 26)

Heidegger conçoit le concept du « monde » suivant deux axes antiques : (1) monde : « cosmos » et (2) nature : « phusis ». La signification fondamentale du mot « phusis » est le même avec son équivalent latin « natura » : naître, se former, croître.

⁹⁶ Martin Heidegger, **Basic Concepts of Ancient Philosophy**, trad. Rojcewicz, IN : Indiana Univ. Press, 1993, p. 17.

⁹⁷ Martin Heidegger, **Parmenides**, trad. Schuwer A., Rojcewicz R., IN : Indiana Univ. Press, 1992 p. 7

(CFM, p. 50) La définition de Heidegger n'est pas exactement la même. Lui, il essaie de faire retourner la « phusis » à son sens originel où naître, se former et croître sont compris d'une manière « générale » :

Mais c'est la croissance en tant que cet avoir-lieu au milieu des changements du saisons et complètement dominé par lui, au milieu du change du jour et de la nuit, au milieu de la progression des astres, au milieu de la tempête et de l'orage, au milieu des éléments déchaînés. Tout cela ensemble et en une fois, c'est le Croître. (CFM, p. 50)

Phusis comme croître ainsi, doit être conçu dans le sens de l'être en général, sous forme du questionnement de l'être. Selon l'expression présocratique *Peri Phuseōs* ou *Historia Peri Phuseōs*, la « phusis » fut conçu en quatre sens probables : (1) matière primordiale (prote hylè); (2) se former (croître) ; (3) matière primordiale et se former ; (4) origine (naissance), se former (croître) et fin (mort).⁹⁸ Même si sa définition semble plus proche à la deuxième et à la troisième, Heidegger vise à enfermer toutes les quatre ensembles.

Phusis comme : matière primordiale
croître
origine (naissance)
fin (mort)

Phusis est le règne général de l'étant. Logos de l'homme est « ce qui est toujours déjà prononcé sur la phusis » (sortie du règne de l'étant). Cependant le logos de la phusis n'est pas « ce qui est toujours déjà prononcé sur la phusis ». Il est différent de ce de l'homme. Logos propre de la phusis est son ordre (cosmos) et son désordre (chaos). Ce logos et phusis souvent se mêlent : Phusis est l'harmonie en retrait. Logos est ce qui l'amène à être manifeste. Alors, l'animal est-il un élément de la phusis ? L'homme est-il un élément de la phusis ? Dans ce haut degré de généralité, est-il possible de traiter la phusis d'une manière objective ou subjective ? Pour Heidegger, il ne sera pas possible de retenir le haut degré de généralité ni dans la philosophie de Kant, ni de Descartes, ni des scolastiques puisque (1) la définition de la réalité objective de Kant supprime le sens de l'être du prédicat. Ainsi le double

⁹⁸ Gerard Naddaf, **The Greek Concept of Nature**, NY : State University of New York, 2005, p. 17-25.

sens de l'Etre qui réside dans cette définition générale de la phusis chez les présocratiques est couvert. L'Etre du prédicat (la nature en entier=phusis) et l'Etre de la copule (le sens de la nature=logos) sont réduits dans l'Etre de la copule : la réalité objective devient réalité actuelle. Dans cette théorie, l'homme devient le sujet de toute réalité objective ainsi que le réel devient effectif (être-là). (2) Chez Descartes, le « monde », défini « res extensa » (substance corporelle par l'extensio) et l'âme de l'homme comme « res cogitans » impliquent une division et opposition absolue entre « phusis » et « logos ». Ainsi, il est impossible de penser la phusis au sens quadruple. La substantialité infinie du Dieu et la substantialité active du Je voile le sens double de l'Etre. (3) L'idée scolastique propose toujours une distinction afin de séparer l'effectivité de l'être créé de l'essentialité. La phusis est réduite à l'effectivité séparé de l'essence divine. Le rapport de sujet et d'objet y est encore présent. La phusis est conçue sans logos immanent ; ainsi le double sens de l'être est réduit à l'être de la copule.

En posant la question de phusis, d'une manière « générale » (en enfermant toutes les quatre) selon Heidegger, les présocratiques posent la question de l'Etre sous forme de l'enchaînement ci-dessous : « qu'est-ce qui est en train de naître autour de nous ? », « qu'est-ce qui change 'vraiment' ? », « qu'est-ce que ce monde qui change 'vraiment' ? », « qu'elle est l'essence de ce monde qui change 'vraiment' ? » La question du monde habite ici, la question de l'animal habite ici.

i. Découverte du sens originel chez Anaximandre

Selon Heidegger, la recherche sur les concepts de « phusis » et de « cosmos » sous forme du questionnement « qu'est-ce que le monde ? » centralise (1) chez Anaximandre sur la « création » (apéiron : substance indéfinie – ou substance première, donc l'ousia) ; (2) chez Parménide sur la « vérité » (aletheia et l'indéterminabilité, donc le chaos) ; (3) chez Héraclite sur le « devenir » (lutte des opposés et le règne du Logos ; c'est-à-dire chaos et cosmos, l'ordre de l'indéterminabilité dans l'axe de logos-psukhé). Heidegger souligne la tentative d'Anaximandre à poser le problème du « monde » (phusis-cosmos) par la question suivante : *Comment ce qui est l'origine, qui réside au fondement de tous les étants*

*peut être un étant parmi ces étants ?*⁹⁹ La réponse est triple : par l'indéterminé, hors du conflit des opposés, illimité ou inépuisable. La question du « monde » se lie ainsi aux concepts de « phusis » et de « cosmos » dans la formule de la substance indéfinie (« apéiron ») : ce qui est indéterminé, sans opposé et inépuisable.¹⁰⁰ Elle est la substance de tout étant ; elle est l'infinité à laquelle chacun des étants qui existent à l'intérieur du devenir se lie. Pourtant, elle est en même temps vivante.¹⁰¹ Elle est cet « être » dans chacun.¹⁰²

Fondements à l'introduction de l'*apéiron* : La naissance et la mort ne finit jamais car ce que les étants viennent d'être est interminable.¹⁰³

Chez Anaximandre, la question du « monde » (phusis) se montre comme : « ce qui est l'origine est un étant parmi les étants ». (BA, p. 44) Apéiron est la matière fine qui environne les terres et les mers. Elle est la substance indéfinie (matière primordiale). Elle est le commencement de tout, fin de tout. (origine et fin). Donc Apéiron est selon Anaximandre, ce Logos qui réside partout dans la phusis. Avec le concept de l'apéiron Anaximandre essaya de rendre les quatre sens de la phusis à la fois en liant le croître, l'origine et la fin à la matière primordiale.

⁹⁹ Heidegger, **Basic Concepts of Ancient Philosophy**, p. 44. L'enchaînement repose respectivement sur quatre thèmes : 1. devenir (changement déterminable et indéterminable), 2. vérité (aletheia), 3. catégories de l'Être, 4. « ousia » comme substance première. L'ontologie d'Anaximandre est une recherche en dehors du devenir (gignomenon) et de l'apparaître (phainomenon).

Selon les manuscrits d'Hyppolite de Rome, Anaximandre parle peu de l'animalité et de l'homme. Ce qu'il se concerne, c'est plutôt l'étant en entier. Il parle d'une seule substance à créer cet étant (Tout). Tout est d'apéiron, tout prend partie de la substance unique. Comme Tout est d'apéiron, l'homme et l'animal aussi font partie de cette même substance. *L'homme était, au début, semblable à un autre animal, à savoir à un poisson.* — Hipp., Réf. I, 6 (R. P. 22 a; DV 2, 11, 6). A.11, trad. Aug. Reymond, 1919.

L'origine de la création de l'Univers doit être une autre substance ; unique et originelle comme cause complète de la génération et de la corruption de tout. « Apéiron » : une substance indéfinie ; matière fine qui environne les terres et les mers. A l'intérieur de la substance indéfinie, tout s'objectifie. *Il dit qu'elle est éternelle et toujours jeune, et qu'elle environne tous les mondes* (Hipp. Réf. I, 6 (R. P. 17 a ; DV 2, 11,1). Aug. Reymond, **Aurore de la philosophie grecque**, Paris : Payot, 1919, p. 55. Donc, la question du monde est résolue par la substance indéfinie : « apéiron ». Elle est le « commencement » de tout dès le premier chaos (migma).

¹⁰⁰ Elle est créatrice : le premier commencement du chaos premier (migma). Tout descend d'elle, tout est de sa substance. Elle est infinie puisqu'elle n'est pas des choses qui naissent et périssent. Il n'y a pas eu de naissance pour elle ; il n'y aura pas de mort.

¹⁰¹ **Ibid.**, p. 45.

¹⁰² De cette âme (apéiron) *procèdent tous les cieux et les mondes qu'ils renferment*. Elle les renferme, elle les contient. Infinie ; elle n'est pas en opposition avec les autres (éléments) parce qu'elle est par elle-même. *Si l'un d'eux était infini, les autres cesseraient d'exister à l'instant*. Arist. Phys. Γ, 5, 204 b 22 (R. P. 16 b; DV, 2, 16), Vr. Reymond, **Aurore de la philosophie grecque**, p. 56.

¹⁰³ Heidegger, **Basic Concepts of Ancient Philosophy**, p. 44.

Même si cette théorie ne coïncide pas exactement avec celle de Heidegger, elle lui donne les traces d'une préontologie du Dasein puisqu'elle affirme le « commencement ». Elle l'affirme par la généralisation de la « question du monde ». Elle marque aussi la corrélation entre la question de l'être et la question du temps : Dans son interprétation sur la création de l'Univers et du moment de l'existence du monde, Anaximandre distingue le devenir, c'est-à-dire ce qui est temporel (étant), de l'Etre. Chaque élément (l'air, l'eau, la terre et le feu) est en opposition l'un à l'autre. Cet état d'être en opposition donne la règle du changement dans l'Univers : devenir (quelque chose antérieur à toute opposition).¹⁰⁴ Tout s'écoule selon la règle du changement. Ainsi, l'étant est marqué par le temps. Il est « sur le temps ».¹⁰⁵

ii. Découverte du sens originel chez Parménide

La connexion de Vérité-Etre, l'impossibilité de comprendre tous les chemins en un seul chemin (BA, p. 53-54) : ce problème est inexplicable par la ressemblance (de la méthode scientifique). Elle est l'ennemi de « ce qui se montre ». (BA, p. 54) Heidegger affirme qu'il est difficile de limiter la pensée de Parménide à l'unité de l'Etre dans la vérité (« *aletheia* »). Sa pensée doit renfermer aussi l'indéterminabilité : l'indéterminabilité de la « phusis ». Il insiste donc sur l'interprétation de la deuxième partie du *Poème* : la « phusis » comme monde (prote hylè, croître, origine et fin). La phusis n'est pas l'objet du doxa. Elle est incompréhensible comme unité sans opposition pourtant indéterminée. Le problème de la formulation de la question de l'Etre est « noein » (appréhension, compréhension) de l'Etre en entier (unité sans opposition) et « phusis » (nature) ; l'indéterminabilité (BA, p. 52).¹⁰⁶

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 44.

¹⁰⁵ Seulement « apéiron », la seule substance infinie et l'âme créatrice peu « exister » avant l'existence. Elle est le souverain. *Elle encadre notre monde : mondes dans tous les dimensions. Elle est hors de tout monde et encore les enferme.* (BA, p. 44-45)

¹⁰⁶ En partant de l'idée « Dieu ne change pas. Dieu est tout. », Parménide déduit que ce qu'on appelle le « changement » (alloiusthai) n'est pas autre chose qu'une apparence, une croyance (doxa). Il n'y a ni mort, ni devenir. L'Etre ne peut ni naître de soi-même, ni d'être né du Néant. Donc, seul existe l'Etre éternel. Tout est permanent puisqu'il est rempli de l'étant, puisque « l'étant touche l'étant ». Il est sans mouvement, sans commencement, sans fin. Il se trouve soi-même, en restant le même, en demeurant dans ce reste. (Parménide, *Sur la Nature ou sur l'étant*, trad. Cassin B., Paris : Poche, 1998, Aletheia, 25-28) Donc, c'est l'Etre unique qui est absolument sans mouvement et éternel.

L'Etre unique existe, c'est tout ce qu'il fait comme « *penser et être sont la même chose* ». ¹⁰⁷ Le chemin qui mène vers le non-être est inconnaissable puisque personne (ceux qui existent) ne peuvent pas le penser. Quant à l'être, ils le connaissent et pensent par l'existence. La première partie du *Poème* implique l'équivalence de trois choses : vérité (aletheia), réflexion (logos) et Etre (einaï). Cependant, par l'Etre, il existe aussi une « détermination du temps », manquée par les interprètes. Elles sont la même : l'unité du chemin chez Parménide. (BA, p. 55-56)

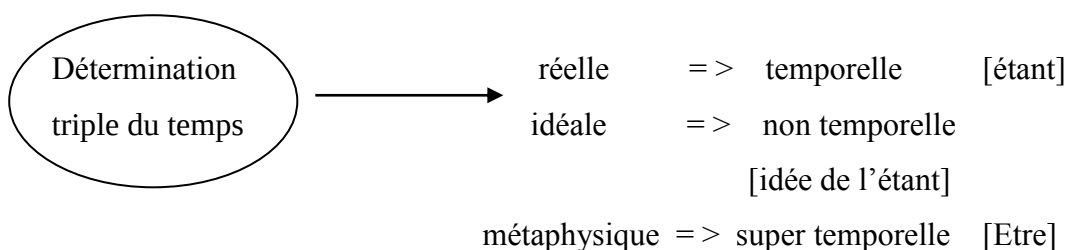


Figure 1.3

Selon la première partie, la corrélation entre les trois (aletheia – logos – einai) semble être constituée (existentiellement et temporellement). Or, la deuxième partie pose l'immutabilité de l'Etre unique en opposition avec l'indéterminabilité de la « phusis ». (BA, p. 58) C'est pourquoi la Nature (l'existence réelle) est décrite comme une spirale qui tourne autour de l'Etre. ¹⁰⁸ Elle tourne autour de l'Etre vers l'infini, sans l'avoir touché.

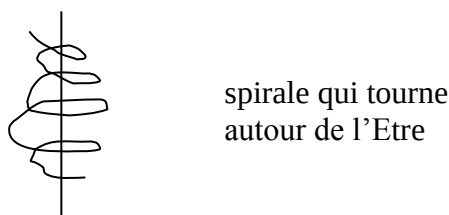
spirale qui tourne
autour de l'Etre

Figure 1.4

Cette analyse est la prémisse des cours de 1942 réservées à la question de l'Etre chez Parménide. Le chemin de la déesse dans le *Poème*, est le chemin de l'Etre : ἀλήθεια (aletheia). Heidegger donne la signification de ce mot en quatre directions :

¹⁰⁷ Parménide, **Sur la Nature ou sur l'étant**, B 1. 3.

¹⁰⁸ Dans I, 20 la Déesse guide l'enfant. Le chemin qu'il va suivre sera le chemin des guides immortels. Et ce qu'il va trouver là sera le cœur fidèle de l'aletheia. Ce cœur va lui montrer que le monde n'est qu'une apparence. (Parménide, **Le Poème**, I, 25-30)

1. A-lethe veut dire étymologiquement « non-déguisé » dans le langage des grecs.
2. On peut traduire aletheia aussi comme « dé-couvrement ».
3. Le mot est subi à certaines transformations : latinisation et l'âge des Lumières. Verum et certum : le terme « verum » désignait aussi le même sens qu'aletheia : non-déguisement, découvrement. Pourtant verum est transformé d'abord par le langage officiel de l'autorité romaine. La racine ver- devint couvrir afin de protéger quelqu'un ou quelque chose ; ce qui lie verum et rectum (régime). Donc verum gagna le sens d'être au-dessus, être juste, être droit. Selon Heidegger, l'essence du mot verum qui était auparavant proche à l'essence d'aletheia peut bien avoir s'orienté vers le veritas (au sens de justice) d'aujourd'hui par des transformations de l'éclésiologie à l'âge médiéval à Descartes et Kant. L'essence d'aletheia qui se pénétrait chez Aristote, encore dans l'essence de tekhnè, est transformée à un caractère de calcul et de contrôle (ratio).¹⁰⁹
4. Ainsi la question de la vérité devint la question de certitude (verum devient certum). Mais aletheia en effet, c'est la vérité au sens de découvrement. C'est l'espace ouvert et libre de l'Ouverture de l'étant. Elle (la vérité) vient en présence en émergeant. Elle s'apparaît dans l'acte de « dévoiler ». C'est le dévoilement de l'Etre qui est toujours en même temps voilement pour l'étant.¹¹⁰

Parménide en déduit que le changement est une apparence. La réalité autour de nous n'existe pas. Seul existe l'Etre éternel. Or cette « réalité » n'est pas l'équivalent de la phusis. Heidegger montre que chez Parménide, c'est la phusis qui cache la vérité (aletheia), par son caractère indéterminable. La « phusis » comme monde (prote hylè, croître, origine et fin : multiplicité de chemins) est le seul chemin vers l'Etre. Comme la phusis contient toujours une multitude, seulement la corrélation

¹⁰⁹ Martin Heidegger, **Parménides**, trad. Schuwer A., Rojcewicz R., IN : Indiana University Press, 1992, p. 50-57.

¹¹⁰ Heidegger, **Parménides**, p. 131-134.

entre aletheia – logos – einai peut rendre les multiples chemins de la phusis à un (existentiellement et temporellement). (BA, p. 58)

En somme, selon Heidegger la question de la vérité (aletheia) chez Parménide est maltraitée par la scolastique, par Descartes et Kant. Elle s'est transformée à un caractère de calcul et de contrôle (erreur de la civilisation moderne de l'homme). Ainsi la question de la vérité devint la question de certitude. Donc, le problème du « monde » (phusis) a été voilé par l'oubli de l'équivalence de trois : vérité (aletheia), réflexion (logos) et Etre (einai). Ainsi dit Heidegger, ni l'aletheia, ni le logos ni la phusis n'ont été proprement conçu par la philosophie. En conséquence, la question de l'homme et de l'animal n'a pas pu être posée proprement.

iii. Découverte du sens originel chez Héraclite

Héraclite est le philosophe selon Heidegger, qui a pris le « non-être » au sens ontique en la concevant au sens ontologique. (BA, p. 51) Chez Héraclite, l'usage de la phusis et du cosmos souvent se mêlent. Il utilise ces deux termes interchangeablement parce qu'il traite les concepts au sens le plus général. Selon Heidegger, Héraclite qui reste proche à l'Ecole de Milet pour l'opinion classique, demeure au contraire toujours sur le chemin de Parménide. (BA, p. 48) A la base de cette hypothèse réside son usage de la lutte des opposés afin d'expliquer le sens quadruple de « phusis ». Il avait essayé de dépasser le problème de la phusis chez Parménide. (BA, p. 51) Or, cela n'était en effet qu'une tentative de résoudre la contradiction parmi le logos et la phusis. Héraclite l'a résolu en mettant la structure intérieure du « devenir », le logos de la Nature, c'est-à-dire le « Logos » (en majuscules). Tout l'Univers tourne selon cette structure. Quand même, c'est un logos indéterminable. Il est sans ordre puisqu'il n'est ni seulement « cosmos », ni « chaos ». Il est « cosmos » et « chaos » : le « cosmos » d'Héraclite.¹¹¹

Chez Héraclite, il existe quatre éléments principaux, mais le cosmos ne possède qu'une seule source matérielle chez lui : le feu (*pyr*). L'harmonie de la

¹¹¹ Cosmos n'exprime pas l'ordre de la nature, ni la nature ordonnée. Cosmos, « ornement fine » dans le langage commun des grecs symbolisait pour les philosophes de Milet un stade d'ordre atteint après une certaine période de devenir. Or, le cosmos d'Héraclite est éternel. Il est en mouvement permanent, dynamique comme un flux. Il contient le « chaos ».

Nature (Logos) est le principe de tout (ta panta). Il gouverne tout. Ainsi dit Heidegger, l'archè d'Héraclite n'est pas le feu, mais le Logos. Quant au feu, il n'est pas l'archè mais le symbole du Logos. (BA, p. 49)¹¹² Cosmos comme l'ordre de l'Univers (ou bien du monde) ainsi se diffère de la « phusis ». La vérité se forme à l'intérieur de la phusis, dans la lutte des opposés. Quant à l'harmonie (cosmos), elle abrite le chaos. L'Etre se dit alors dans cette harmonie de l'indéterminabilité. L'Etre est le cosmos qui existe dans le chaos. (fr. B30)

Le monde (cosmos) est le plus beau des tas répandus au hasard. (§ B124)

Comme chez Anaximandre et Parménide, la question du monde est la question de l'Etre chez Héraclite. La question de l'Etre (« einai ») se cache dans la parole (Logos). Qu'est-ce qui peut poser la question du monde ? Ce qui possède un « monde ». Et, qui est-ce qui possède un monde chez Héraclite ? « Ce qui fume » : la psukhé. (BA, p. 50). L'âme (psukhé) est le lien de tout étant vivant avec le Logos. Puisque l'âme est feu (Logos) ; chaque étant se grille selon la mesure de son existence. Ce feu est son existence aussi bien que sa destruction.¹¹³

Qui fume ? Chaque chose selon son existence.¹¹⁴ *Nous sommes et nous ne sommes pas.* (fr. B49a).

L'âme consume le corps, elle le brûle comme le feu. Logos comme le principe des étants est sous forme de « psukhé » dans chaque étant vivant. Selon la lecture d'Héraclite de Heidegger, « aletheai » est né de cette affinité entre le « logos » et la « psukhé ». (BA, p. 50) Chaque corps vivant vit le temps, étant à l'intérieur du devenir. *C'est pourquoi le devenir est la première vérité, la vraie essence, le temps lui-même.* (BA, p. 51) Dans ce devenir, le Logos de l'étant s'ouvre et se couvre en même temps. Voici le « non-être » ontologique d'Héraclite : « psukhé » ce qui fait les étants accessible à leur Etre (multiplicité de sens) (BA, p. 50) par la lutte éternelle dans laquelle l'être et le non-être se mêlent (vie et mort).

¹¹² Selon le fr. B64 : « La foudre est au gouvernail de l'Univers. ».

¹¹³ L'évaluation ontologique du non-être par Héraclite. (BA, p. 51)

¹¹⁴ Heidegger, Fink, BA, p. 61.

« L'être » : une pensée non-grecque comme aucune autre – ou alors tellement grecque ?! « L'être » : poussière et fumée – ou peut-être l'ardeur le plus intimement en retrait du *Dasein* humain. Nous l'ignorons. C'est pourquoi nous questionnons. Ou plutôt nous nous efforçons de bien questionner. (A, p. 28)

Qu'est-ce que l'ardeur le plus intimement en retrait du *Dasein* humain ? Qu'est-ce qu'il faut entendre de cette extrait de Heidegger ? Et quel peut être le rapport entre le *Dasein* humain et l'être de l'animal ? Est-ce la « psukhé » ? Que veut dire « psukhé » en grec ? Quel est le rapport étymologique entre « anima » et « animal » du latin ? Pourquoi le souffle et le feu ont été si importants pour Héraclite ? Quel est la relation entre le souffle et l'Etre ? La « psukhé » a le sens de respirer qui remonte jusqu'à l'ancien grec. La traduction latine divise le concept en deux : anima et spiritus.

Anima, æ, f. (cf. animus) souffle. 1) air : (l'âme) est formée d'un air enflammé ; aspirer et expirer l'air (respirer), 2) souffle, haleine. 3) âme [principe de la vie], vie, 4) âme [par oppos. au corps].

Spiritus, us, m (spiro). 1) souffle [de l'air, du vent] 2) air. 3) souffle = vie. 4) soupir, aspiration, exhalaison (...) 5) [métaph.] souffle, aspiration.¹¹⁵

Le souffle est l'activité vitale de l'homme et de tous les animaux. En ce sens, il existe un rapport linguistique entre être et souffle. « Spiritus » : (1) la fumée du feu, (2) l'acte respiratoire du vivant. « Anima » : souffle, air. Ceux qui possèdent la « vita » (*bios, zoé*) sous forme de « anima » ont l'existence : « esse » ; un « souffle ». L'infinitif « einai » a un deuxième sens en grec ancien : « aller ». Einai, être, inf. de eimi, être ou de eimi, aller.¹¹⁶ Eimi copulatif, au sens gén. de « être », Eimi (inf. prés) : 1) aller en gén.¹¹⁷ Est-ce que être et exister chez les présocratiques (et aussi chez Heidegger) est conçu comme aller, avancer, traverser le chemin ? Est-ce qu'il existe ici un sens qui est caché et qui nous dit : « être et vivre, avoir une vie ou avoir une âme (psukhé) en général est le chemin qui va vers l'Etre » ? Qu'est-ce qui va ?

¹¹⁵ Félix Gaffiot, **Dictionnaire latin-français**, Paris : Hachette, 1934.

¹¹⁶ J-T. Mourcin, **Lexique grec-français**, 18^e édition, Paris : Imprimerie d'Auguste Delalain, 1832, p. 177.

¹¹⁷ Anatole Bailly, **Abrégé du dictionnaire grec-français**, Paris : Hachette, 1901.

Ce chemin, est-il un chemin qui possède en même temps la multitude et l'unité, le cosmos et le chaos ? Est-ce que le souffle peut être aussi l'aboie du chien, l'effleurement de l'arbre en même temps que la parole du sage ?

iv. Prote philosophia d'Aristote

L'importance du commentaire d'Aristote pour la pensée heideggerienne fut méconnue avant la publication de la *Gesamtausgabe* par sections à partir de 1975. L'interprétation d'Aristote de Heidegger avance du début des années 1920's jusqu'aux 1950's d'une manière cohérente.¹¹⁸ Pour Heidegger, l'interprétation « phénoménologique » d'Aristote ne désignait pas d'appliquer la phénoménologie d'Husserl à la philosophie d'Aristote. Au contraire, en visant une interprétation phénoménologique d'Aristote tel que le titre des cours du 1921, Heidegger se sépare en même temps du commentaire classique et de la méthode de son maître.¹¹⁹

La deuxième division périodique que Heidegger définit est « la question de l'être du Dasein humain et l'interrogation nouvelle de l'être du monde d'une manière plus radicale » (BA, p. 17). Le philosophe subdivise cette division à titre de la philosophie de Socrate, de Platon et d'Aristote. Il déclare que ce sont eux qui ouvrent toutes les horizons de la problématique fondamentale. D'ailleurs, il parle des deux périodes postérieurs comme l'ère d'une décadence philosophique. (BA, p. 17) Même si Heidegger dénote trois présocratiques comme les premiers à penser le « commencement », l'œuvre qui éclaire son chemin est celle d'Aristote qui traite la question de l'Être d'une manière méthodique et qui systématise l'étude de « l'étant comme étant » sur une ontologie de la vie. Un processus de « destruction » (de l'ontologie post-aristotélécienne) qui découle à partir de l'ET en une « nouvelle philosophie » reste encore sur le trajet de la formulation aristotélécienne mais se sépare clairement de son « ontologie de la vie ». L'étude du Dasein a besoin d'une « ontologie de la vie » à la manière qu'Aristote avait définie. Quoique pour l'analytique du Dasein de Heidegger, il faut une redéfinition du concept de la « vie ».

¹¹⁸ Thomas Sheehan, « Heidegger, Aristotle and Phenomenology », *Philosophy Today*, Été, 1975, p. 88.

¹¹⁹ *Ibid.*

L'interprétation de la « vie » chez Aristote est strictement liée à l'interprétation de l'« ousia » (catégorie première). « Ousia », le participe présent du verbe « einai » a un premier sens « l'étant ». Deuxièmement, l'usage grec du terme implique aussi le sens de « l'Etre ». Dans l'ontologie classique, les termes latins de « substantia » et d'« essentia » ont causé selon Heidegger un changement ou modification de sens pour « ousia ». De ce fait, la traduction de l'« ousia » dans la *Métaphysique* d'Aristote par « substance » fait échapper la signification originale de l'ancien grec. C'est pourquoi, au lieu de « substance », Heidegger appelle « ousia » simplement : « Etre ». Quant à l'infinitif ; « einai », il l'appelle « l'être-là ». (QM, p. 18)¹²⁰

Heidegger accentue l'usage double de « on » dans le grec ancien, l'un la copule et l'autre le nom. Subséquemment, il déclare qu'il faut lire Aristote en concernant ce double usage. Cette différence linguistique selon lui, est le signe du double dispositif (stellen) de l'étanceté de l'Etre (QM, p. 20) : (1) « On » comme l'Etre et (2) « on » comme l'étant. C'est une doublure oubliée par l'ontologie classique qui est quand même fondamentale afin de comprendre la pensée d'Aristote d'une façon intégrale. Sans l'acte d'enlever la voile qui couvre l'Etre et l'étant (le double sens de « to on »), on ne peut jamais découvrir la vérité de l'Etre. C'est pourquoi, l'étude de « l'étant comme étant » commence par ici.

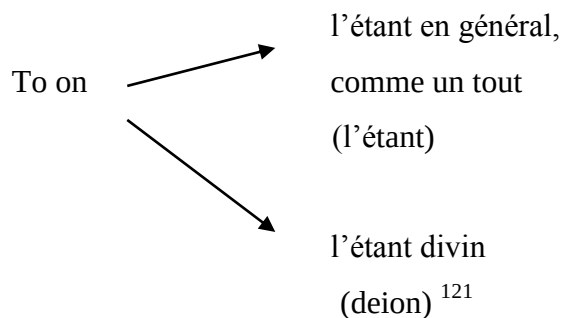


Figure 1.5

La recherche de l'Etre commence par une doublure mais la métaphysique est à la fois double et unique comme elle dispose l'étant comme étant (« double-unique », QM, p. 21). Vu que la métaphysique, c'est-à-dire la « prote philosophia » vers laquelle Heidegger vise à retourner, *est la vérité de l'étant dans ce qui est général et*

¹²⁰ Vr. Aristote, **Métaphysique**, trad. Duminil M.-P., Jaulin A., Paris : Flammarion, 2008, (Z, 1028a 30-35), Aristote, **De l'âme** trad. Bodéüs R., Paris : Flammarion, 1993, (B4 415b13).

¹²¹ QM, p. 20.

le plus haut. (QM, p. 21) Pourtant, cette interrogation chez Aristote n'avance pas seulement sur la catégorie première : « ousia », elle n'est pas une interrogation à un seul plissement. Elle n'avance non plus sur les catégories, sur la recherche des catégories de l'étant. Selon M. Heidegger, « le questionnement de l'étant comme étant » d'Aristote est une interrogation à quatre plissements. Le premier pli est-ce des catégories de l'étant (kategoriai), le deuxième ce de l'effectivité (energeia/dunamis), le troisième ce de la vérité (aletheia) et le quatrième ce de l'accident (sumbebekos). (A, p. 26)

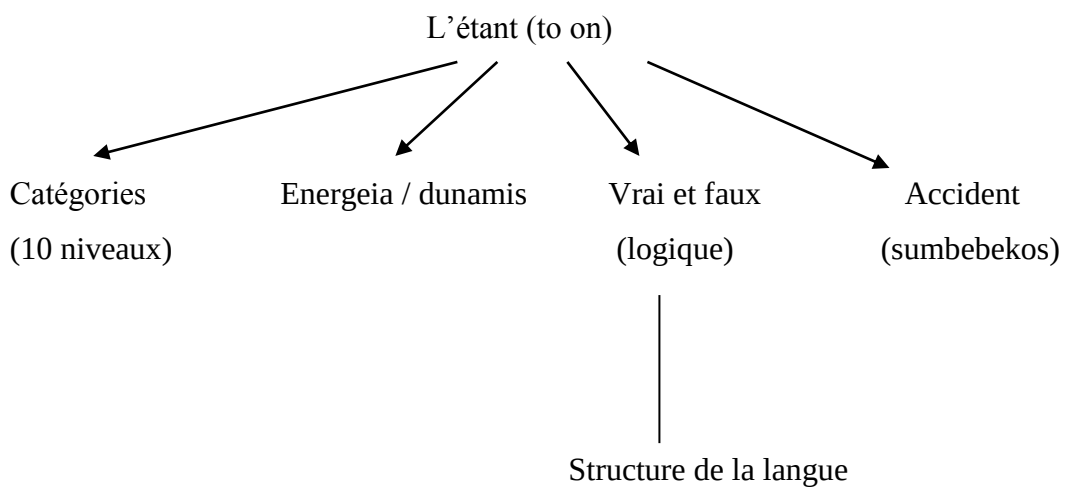


Figure 1.6

Laquelle est le vrai visage de l'Etre ? Pouvons-nous traiter une de ces étages en le séparant des autres, comme la vraie face de l'Etre ? La question pour Heidegger s'étend dans l'*ET* comme si le visage de l'Etre est un : « aletheai » : Deux autres (catégories, energeia/dunamis) fonctionnent au-dessous. Mais à partir des cours de *CFM*, la question commence à se tourner vers le deuxième plissement (energeia/dunamis) concernant la question de l'homme et de l'animal. A l'enquête de retourner au double sens d'einaï et d'enfermer les quatre sens de la phusis, l'enchaînement de Heidegger devient de plus en plus visible : 1. Qu'est-ce qui est en train de naître autour de nous ? 2. Qu'est-ce qui change 'vraiment' ? Le vrai mouvement est le mouvement de l'Etre mais si c'est un mouvement caché ? 3. Qu'est-ce que ce monde qui se cache 'vraiment' ? 4. Quelle est l'essence de ce monde qui change 'vraiment' ?

Selon Heidegger, l'histoire de la philosophie néglige les multiples étages ou le pli multiple (pollakhos) de l'Être à cause de la déduction de l'ontologie seulement au débat des catégories. En ce sens, il critique l'étude de la question de l'Être voilant la multiplicité (des modes) de l'Être même si lui aussi considère les catégories comme une partie de la recherche. La question de l'homme et de l'animal ne peut pas être posée proprement par la philosophie à cause de la négligence du pli multiple. Par *energeia/dunamis*, Aristote exprime la partie de la question dont le mouvement potentiel et actuel de l'étant est créé par une force sensible (qui a le pouvoir d'attribuer un sens). C'est le visage de la question de l'Être dont la « vie » se trouve directement en jeu : l'étant vivant. La question de l'animal s'annonce à l'intérieur du rapport « physis – logos ». La double différence de l'étant vivant de l'étant non-vivant : (1) mouvement (*kinesis*), (2) percevoir (*aisthesis*). Le « *kinesis* » exige un mouvement sous forme d'*energeia* et de *dunamis*. Ce qui sépare l'étant vivant de l'étant non-vivant est une substantialité supposée par l'homme. Le mot « *psukhé* » est donc l'équivalent de cette substantialité. La substantialité ainsi définie est celle qui possède un sens dans son « mouvement » et qui a le pouvoir d'attribuer un sens à soi-même et aux autres étants.¹²² C'est pourquoi dit Heidegger, *psukhé* et *logos* sont généralement des équivalentes chez Aristote. (A, p. 127) L'animal pour Aristote, a la possibilité d'avoir un *logos*. Pourtant dit Heidegger, il faut bien définir le caractère de ce *logos*. Si on fait une évaluation assez profonde, on va voir selon Heidegger, qu'il faut classer l'animal et le végétal comme « *alogon* ». (A, p. 127)

La vérité comme dé-couvrement de ce qui est caché ou de ce qui s'est caché (*aletheia*) réside dans l'entièreté de l'Être.¹²³ Cette vérité nous est donnée par le langage (*logos*). Mais le langage n'est que des signes. Ce qui se cache c'est l'Être. L'Être se dit et ne dit rien. L'Être se montre et ne se montre pas. L'Être se couvre et se dé-couvre. Ainsi, dans chaque étage réside la forme de *tetrakhos*. Dans chaque plissement, selon Heidegger, Aristote accentue le pouvoir de l'Un et du multiple. On dit « Être » à ce qui est « Un » avec ses manières d'être en multiples étages, c'est-à-dire ses plusieurs sens. Donc, le *logos* de l'animal et du végétal aussi suit la forme de *tetrakhos*.

¹²² Vr. Aristote, **Métaphysique**, (1041 b25, 1049 b7).

¹²³ Dans les cours de 1925-26, Heidegger élucide la relation entre la vérité et l'étant (donc l'Être) en partant de Aristote, **Métaphysique** IX 10. (LT, p. 146-151)

Par suite Aristote souligne expressément : l'être est dit eu égard à quelque chose qui est d'une certaine manière commun à chacun des multiples modes et qui entretient une communauté avec eux, de manière telle que ces multiples modes aient tous la même racine et la même origine. *Le on perd si peu l'unité dans le « pollakhos » qu'il ne peut jamais être ce qu'il est sans le « en »*. Certes le « on » et le « en » sont conceptuellement différents ; mais ils sont la même chose quant à l'essence, c'est-à-dire qu'ils appartiennent l'un à l'autre. Aristote insiste fortement sur cette co-appartenance (...)

« L'Être et le Un sont une seule et même phusis (règne), en ce qu'ils se suivent l'un l'autre. » (*Mét*, 1003 b22, A, p. 37)

Même si comme ce de l'homme, le logos de l'animal et du végétal suit la même forme, il existe quand même une différence entre eux. L'homme est l'étant vivant qui est dirigé par la parole (logos). C'est ce qu'on va appeler la « psukhé » de l'homme. *Aristote subdivise les dynamis kata kinesis en privées de parole (logos) et dirigées par la parole (logos), sans annonce et ayant connaissance.* (A, p. 127) En ce sens, l'animal et le végétal doivent être donc classifiés comme des étants sans âme (apsycha) ; l'homme est l'étant doté d'une âme (empsycha). Même si l'animal possède la « vie » (au sens de zoon)¹²⁴, et donc doit avoir une psukhé par sa possession de la vie (selon *De anima* B2, 413a), Heidegger se persuade que la « psukhé » de l'animal n'est pas une vraie psukhé (au sens d'avoir le logos) et que le mode de son être est différent de l'homme. Donc, l'animal n'a aucun « bios » même s'il a « zoon ». (A, p. 127)

« Plante », « animal » et « homme » visent tous un étant qui vit, et cependant le mode de leur être est différent. Par exemple ni la plante ni l'animal, quoique déterminé comme zoon, n'ont aucun bios, aucune vie au sens d'une biographie, c'est-à-dire qu'ils n'ont pas la possibilité d'un Dasein librement choisi et modulable qui se tienne dans ce que nous appelons une attitude de vie. Corrélativement, ils n'ont pas non plus la possibilité d'une vie inconstante et sans tenue. (A, p. 127)

¹²⁴ Le mot « zoon » est utilisé dans la *Métaphysique*, dans deux sens : pour désigner l'animal sauvage et pour désigner l'homme. (BA p. 124)

L'animal n'a pas donc, selon l'interprétation heideggérienne d'Aristote, la vie au sens de « bios ». Il est a-logon ; il n'a pas de « psukhé » dans le même sens que l'homme. C'est parce que selon Aristote « la vie est entendue en multiple mode » dit Heidegger. Cette multiplicité s'appuie sur la définition de l'existence comme la sortie de l'immobilité. Ce qui vit alors (« bios ») sera ce qui n'est pas stable ; qui se meut soi-même. Ce qui vit aura le mouvement de soi-même, résultant de sa propre « psukhé ». Cette « psukhé » sera alors le fondement de son existence.¹²⁵ La multiplicité de mode de la vie désigne une hiérarchie d'existence. Elle peut indiquer aussi la différence entre ce qui existe « vraiment » et ce qui n'existe pas : (1) si la vie de l'homme se distingue de celle de l'animal (2) si la psukhé de l'homme aussi se distingue de celle de l'animal, donc nécessairement (3) si l'ousia de l'homme doit se distinguer de celle de l'animal.

b. Recherche vers et contre une « ontologie de la vie »

Nous avons défini jusqu'à ce point, comment la question de l'Etre se lie à la question de l'animal chez Heidegger (1) à partir de sa critique de la philosophie comme science et de la philosophie comme vision-du-monde fondées sur une interprétation erronée d'Aristote, (2) à partir de l'interprétation authentique d'Aristote. Nous pouvons donc parler de l'animalité désormais dans le contexte d'une ontologie de la vie. Avant la rédaction de l'*ET* à partir de 1925 (aussi bien qu'avant ses textes préparatoires : « Le concept du temps » en 1924 et *HCT*, en 1925), les travaux de Heidegger sont cohérents avec son interprétation d'Aristote. Ainsi, la question de l'homme et de l'animal restent encore examineables à l'intérieur d'une ontologie de la vie. Or, avec l'introduction de l'*ET*, la question de l'homme devient l'objet d'une nouvelle ontologie : l'ontologie fondamentale. Quant à la question de l'animal, elle devient incompréhensible au milieu de ces deux types d'ontologie. Il n'y a pas une idée commune sur comment lire et comment classer l'œuvre de Heidegger. Selon Pöggeler, les travaux sur ce sujet sont incohérents à cause de son contenu qui rend difficile à être traité systématiquement. Quant aux

¹²⁵ « Nous avons antérieurement établi que la cause initiale de tous les mouvements sans exception, c'est le principe qui se meut soi-même, tout en restant immobile; car nous avons démontré que ce qui donne en premier lieu le mouvement doit être soi-même dans l'immobilité. » Aristote, « Traité sur le principe général du mouvement dans les animaux », in Jules Barthélemy Saint-Hilaire, **Psychologie d'Aristote**, Paris : Dumont, 1847, 698b.

comparaisons parmi les œuvres préliminaires et tardifs pour un commentaire intégral, elles restent insuffisantes.¹²⁶

Ce qui est caractéristique pour les œuvres de Heidegger, c'est qu'elles sortent constamment en dehors du cadre défini.¹²⁷

Les textes de Heidegger ne sont pas systématiquement unifiables par des grandes parties ou par des petits morceaux. C'est pourquoi, toute sorte d'unification semble être sans rapport entre eux. Sur ce sujet, en dehors de la classification qui place le Heidegger des thèses fondamentales de l'*ET* et de la classification chronologique sous forme des œuvres de jeunesse, la période de l'*ET* et post-*ET* (le Tournant), il existe aussi une conception continuiste. En soulignant l'ambiguïté questionnée dans les *CFM* par Heidegger, Dastur pense sur le problème de l'essence de la vie animale à une lecture continuiste avec l'*ET* du philosophe qui ne tend ni vers un vitalisme, ni un mécanisme, bien plus qui déclare leur équivalence. Cette possibilité dérive de la position des années 30 comme le commencement du Kehre et de l'existence des premières traces de ceci dans les *CFM* sous forme de l'apparence de la question animale :

Les années trente sont celles du Tournant, et cette Kehre est déjà perceptible dans le cours de 1929/30 où, comme nous le verrons, la relation de la philosophie et de la science est traitée d'une manière plus précise qu'auparavant.¹²⁸

Cette terre est le point focal de l'insurmontable ambiguïté sur la philosophie. L'exigence d'un acheminement et d'un éloignement d'une ontologie de la vie pour Heidegger se forme également sous la question de l'animal. La réflexion de la vie comme un phénomène dynamique et temporel dans son essence¹²⁹ au lieu de la réception de l'animalité dans son rapport à l'humanité à la base de l'« existence » et par là, la réduction « privative » de l'accès à la vie sous forme d'un nécessité de

¹²⁶ Otto Pöggeler, « Heidegger Today », **The Southern Journal of Philosophy**, Volume 8, Issue 4, 1970, pp. 273-308.

¹²⁷ **Ibid.**, p. 7.

¹²⁸ Françoise Dastur, **Heidegger. La question du logos**, Paris : Vrin, 2007, p. 67.

¹²⁹ **Ibid.**, p. 71.

détour au lieu d'un être tout droit marque la possibilité d'une unité entre l'*ET* et les *CFM*.

L'accès à la vie n'est pas direct mais implique nécessairement un détour, au sens où, comme Heidegger l'expliquait déjà dans *SZ*, nous avons à opérer une réduction « privative » de notre propre niveau d'expérience, c'est-à-dire de l'existentialité elle-même afin de trouver un accès à la « simple » vie. (*SZ*, §10)¹³⁰

Gadamer précise que le but principal de l'occupation de Heidegger concernant Aristote est un but critique et destructif. Bien que ce fait ne fût pas clair au début des années 1920, il pense qu'aujourd'hui, c'est assez évident pour tout le monde.¹³¹ Par contre, il existe aussi des chercheurs qui pensent que Heidegger n'a jamais abandonné son interprétation primaire d'Aristote, dérivant de son période de jeunesse. Notamment selon Sheehan, Kisiel et Farrell Krell, la philosophie heideggérienne peut se laisser lire comme une philosophie selon une conception continuiste qui suit Aristote. Cette lecture de Heidegger est parmi les plus récentes ; elle s'est établie après les publications successives des cours du philosophe (c'est-à-dire la II^e partie de la *Gesamtausgabe*) à partir de 1975 et sa digestion par les chercheurs.

Même si Sheehan s'avance vers une toute autre direction, il essaye de montrer lui aussi que Heidegger ne s'est jamais rompu avec la voie d'Aristote et qu'il est possible de concevoir ses œuvres suivant une continuité apte à celle-là. Pour défendre une telle assertion de continuité, il a fallu d'abord que les écritures du jeune Heidegger montent en surface. Avant 1975, très peu de ces textes ont été publiés et par conséquent, il était presque impossible de commenter sur le Heidegger d'avant-*ET*. L'existence d'une certaine influence d'Aristote sur Heidegger était indiscutable, mais le « comment » et le « jusqu'à où » a resté indéterminé. Dans son article intitulé « Heidegger, Aristotle and Phenomenology », Sheehan déclare que l'indétermination de cet effet est liée avec l'inapparition de « l'énigme du fondement aristotélicien chez Heidegger » dont il date de 1919-1952.¹³²

¹³⁰ **Ibid.**

¹³¹ Hans-Georg Gadamer, **Les chemins de Heidegger**, trad. Grondin, Paris : Vrin, 2002, « La théologie de Marbourg », p. 41.

¹³² Thomas Sheehan, « Heidegger, Aristotle and Phenomenology », **Philosophy Today**, Été, 1975, p. 87.

Pendant cette période, même si les cours de Fribourg (1916-23) n'ont pas été publiés et le *Nachlasse* n'a pas été ouvert aux chercheurs, la publication des cours de 1925-26, *Logik : Die Frage Nach der Wahrheit* suffit à montrer la fondamentale de l'effet invisible ou caché d'Aristote¹³³ sur l'*ET*.¹³⁴ De même, *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie* (1927) nous montre comment le concept de la différence ontologique chez Heidegger est lié au concept de l'*energeia* chez Aristote, aux significations et transformations de l'*essentia* et de l'*existentia* dans la métaphysique du Moyen Âge. Même si Sheehan limite son objectif dans la démonstration de la lecture de Heidegger d'Aristote comme une « phénoménologiste prototypique », il essaie de montrer en détail dans ses articles de 1979, 1981, 1983 et de 1984, le rapport entre deux textes comme les formes primaires de l'*ET* ; la conférence pour le Cercle de la Théologie de Marbourg, « Le concept du temps » (1924) et *HCT* (1925), et le texte publié de l'*ET* (1927) suivant une continuité avec la pensée d'Aristote.¹³⁵

Kisiel dans son œuvre *The Genesis of Heidegger's Being and Time* (1995), tente de dresser la même cohérence par le Heidegger principalement des cours de Fribourg et de Marbourg entre les concepts fondamentaux de la philosophie d'Aristote et *ET*.¹³⁶ Il souligne que ce qu'il appelle la déconstruction de la vie chez Heidegger ne pouvait être possible que par une interprétation phénoménologique d'Aristote. Cette tâche lui avait obligée d'étudier et d'enseigner Aristote et les *Recherches logiques* (1900, 1901) d'Husserl en même temps.¹³⁷ De là, en 1922/23, Heidegger découvre que l'*ousia* chez les grecs signifie la présence constante et qu'elle s'oriente seulement vers une dimension du temps.¹³⁸

In the years 1922/23, Heidegger had a “flash of genius”
(*Geistesblitz*: so in the repeated conversation with

¹³³ Sur le logos apophantique dans le *Peri Hermeneias* et sur l'*aletheia* dans la *Métaphysique* Théta 10.

¹³⁴ Sheehan, « Heidegger, Aristotle and Phenomenology », p. 88.

¹³⁵ Vr. Sheehan T. « The Original Form of Sein und Zeit » (1979), « Heidegger's Early Years » (1981), « Movement and Destruction of Ontology » (1981), « On the Way to Ereignis » (1983), « Heidegger's Philosophy of Mind » (1984), « Time and Being 25-27 » (1984).

¹³⁶ Theodore Kisiel, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, CA : University of California Press, 1995.

¹³⁷ Séries de conversations de Pöggeler avec Heidegger (1959-1963), in *op. cit.*, p. 229.

¹³⁸ Cité par Pöggeler in *op. cit.*, p. 230.

Pöggeler) which he became to regard as the real beginning of his life's work: *ousia* for the Greeks means constant present, and so is oriented towards only one dimension of time, the present after the model of things "present at hand". Contrary to this tradition, therefore Heidegger redefines his task toward the understanding of being in terms of time in its fullest and most fulfilled sense.¹³⁹

« Une nouvelle explication de la vie » comme Heidegger avait parlé à Löwitz avant le premier semestre de 1921, était en train de naître dans l'esprit du philosophe. C'est justement le moment où la théorie s'éloigne de la facticité de la vie vers une ontologie de la vie liée à une ontologie du temps, c'est-à-dire vers la question de l'*ousia* comme l'essence de la question de la *psukhé* concernant la définition de la substance dans la *Métaphysique* et la définition de l'âme dans le *De anima*. De là, on constate que Heidegger commence à s'intéresser sur les concepts et définitions *in genera* sur la vie, des termes notamment de biologie afin de s'orienter vers l'Etre et le Temps sous l'étude de l'étant comme étant.¹⁴⁰

Farrell Krell traite dans le même perspectif, la question de l'animal chez Heidegger sous la question de la vie. Selon Farrell Krell, dès le début, la transcendance finie du Dasein chez Heidegger touche le phénomène de vie comme « daimon ».¹⁴¹ Dans son analyse de la pierre au Dasein dans l'*ET*, Heidegger était en train de définir une zone obscure pour la vie. Cette obscurité est intervenue par l'animal dans les cours de 1929/30.¹⁴² L'introduction de la biologie théorique à l'intérieur de « philosopher » marque une crise dit Krell pour les thèses de l'*ET*, et les *CFM* semblent être le ciment à remplir les lacunes théoriques¹⁴³ : entre une ontologie de la vie et l'ontologie fondamentale. Avoir un monde peut être la clé pour la définition du Dasein, mais comment on va préciser cet « avoir » ? Une proximité entre le Dasein et l'avoir un monde de l'animal, que ce soit privé, pouvait bien être la mort du Dasein et la mort aussi de l'ontologie fondamentale. Alors, on avait besoin

¹³⁹ *Ibid.*, p. 230.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 230-31.

¹⁴¹ David Farrell Krell, *Daimon Life: Heidegger and Life-Philosophy*, IN : Indiana University Press, 1992, Préface, xii.

¹⁴² *Ibid.*, p. 58.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 50-51.

de préserver l'état privilégié de l'homme contre la vie au sens simple ; sa condamnation ontique et ontologique.¹⁴⁴

Avec *l'Etre et Temps* (1927), la pensée de Heidegger fut considérée une philosophie de l'existence sur la même voie et en même temps différent de la philosophie de l'existence de Jaspers et l'existentialisme de Sartre. Certains ont affirmé, après l'élucidation de Heidegger que ce n'est pas une philosophie de l'existence mais une philosophie liée à la question de l'Etre. Cependant, ce qui nous concerne, c'est plutôt si elle peut être interprétée comme un passage d'une réflexion sur l'Etre à une réflexion sur le monde.¹⁴⁵ Didier Franck, au cours de son évaluation sur l'indécision et le paradoxe de Heidegger dans la fondation du Dasein et son rapport avec la vie, souligne la possibilité de la rationalité de l'homme à être la marque différentielle de son animalité. C'est pourquoi, l'animalité doit avoir un rôle déterminant dans la constitution de la temporalité d'une manière contradictoire avec l'irréductibilité de l'existence ekstatique temporale à la vie.¹⁴⁶ En ce sens, la question de « pouvons-nous avoir accès à l'animalité ? » ainsi devient importante pour Heidegger. D'autre part, le fait que l'animal possède une ambiguïté entre avoir une sphère possible d'accès et être sans monde, est un indice considérable sur l'essentialité de cette question pour la philosophie. Comme nous allons voir, Heidegger tend à accepter l'importance de cette topique pour l'existence en questionnant l'essence de l'animalité (et c'est questionner l'essence de la vie) et en faisant ceci à travers la science (zoologie, biologie). En s'opposant la thèse de W. Roux qui considère l'organisme comme une machine au sens de posséder des organes (outils) à l'intérieur, il annonce que l'élaboration fondamentale de la question va être dans le concept du monde. Quand même, cela ne supprime pas la difficulté de la question du corps.¹⁴⁷ Selon Franck, la détermination ekstatique de l'essence de l'homme comme l'implication d'une exclusion totale de son animalité produit une « désincarnation profonde ». La disparition du corps est le tribut de l'apparence phénoménologique de l'Etre.¹⁴⁸

¹⁴⁴ **Ibid.**, p. 59-60.

¹⁴⁵ Pöggeler, **op. cit.**, p. 277.

¹⁴⁶ Didier Franck, **Heidegger et le Christianisme**, Paris : P.U.F., 2004, p. 109.

¹⁴⁷ **Vr. ibid.**, p. 118.

¹⁴⁸ **Ibid.**

L'étude sur monde, finitude et solitude de Heidegger s'oppose d'un part à *La Situation de l'homme dans le monde* (1928) de Max Scheler, d'autre par se lance vers un autre base philosophique de l'*ET* qui l'avait clairement séparé de la phénoménologie de son maître Husserl. La compréhension heideggérienne du Moi transcendantal comme « existence » situe la temporalité de l'homme « qui est dans une praxis active avec les objets » contre Husserl qui « ne fait confiance à aucune autre chose en traitant les phénomènes, qui n'utilise que les yeux afin de pénétrer aux choses ». Ceci peut être lu comme une critique de la tradition philosophique et de la pensée absolutiste « qui croit à la compréhension de soi de l'homme toujours à partir d'une théorie, d'un Moi transcendantal sous l'influence de Dilthey ». ¹⁴⁹ Pourtant cette position le sépare d'une transcendance à la mesure qu'elle sépare la constitution de l'« existence » pour l'homme. La nécessité de l'inséparabilité du monde-finitude-solitude à être les concepts fondamentaux de la métaphysique par cet ordre spécifique est en ce sens primordial. L'interprétation de ces trois concepts ont guidé Heidegger, selon nous, au questionnement de l'animal à l'intérieur de la question de l'Être.

Nous avons limité dans cette thèse, notre champ de recherche par la période du jeune Heidegger et les 3-4 années après la publication de l'*ET*. Par ceci, nous avons eu pour objectif, un matériel de lecture à une échelle par laquelle il sera possible de traiter l'évolution théorique avant l'*ET*, ensemble avec les coupures ou continuités dans les textes de Heidegger. Evidemment, ces limites ne sont pas définitives. En plus, il est évident qu'il y aura la possibilité d'avoir d'autres lectures possibles de Heidegger si on lève ses limites. Il sera convenable à étudier l'interprétation tardive de Heidegger sur l'animalité après avoir clarifié les liens entre les thèses fondamentales de *CFM*, de l'*ET* et de l'interprétation d'Aristote de Heidegger pendant les années 1920's. Donc, nous devons nous consacrer à ce sujet en détail dans une autre étude. Quand même, il faut préciser ici que l'élaboration de la question de l'animal chez le Heidegger tardif se forme à partir de la *Lettre sur l'Humanisme* (1946), *L'origine de l'œuvre d'art* (1949) ¹⁵⁰ et principalement de son essai sur Georg Trakl (1953).

¹⁴⁹ Pöggeler, **op. cit.**, pp. 278-79.

¹⁵⁰ Dérivant d'une première version en 1931-32 et une deuxième prononcée en 1935.

A ce stade, on peut clarifier l'interprétation d'Aristote dans les œuvres choisies de Heidegger par trois formules : (1) Selon l'interprétation phénoménologique d'Aristote, il faut poser la question de l'animal à l'intérieur de la question de l'Etre. Alors, cette question offre une continuité entre l'*ET*, *CFM*, et les notes des cours avant 1927. (2) Pendant *CFM*, en se rompant complètement avec son analyse de l'*ET*, Heidegger passe d'une réflexion sur la question de l'Etre à une réflexion sur le monde. Ainsi l'animalité se pose comme une question fondamentale dans *CFM* même si elle ne se pose pas comme une question fondamentale dans l'*ET*. (3) Les textes sur ce sujet sauf l'*ET*, à dire les notes des cours des années 1920's et *CFM* ne représentent pas l'essentiel de la pensée heideggérienne. Ce sont pour Heidegger, des chemins secondaires ou des essais. Ceux qui sont essentiels sont les analyses et arguments de l'*ET*. Ainsi, la considération d'une continuité entre l'*ET* et ces textes nous guide vers une tautologie.¹⁵¹

En suivant le premier chemin, on arrive à la conclusion suivante : poser la différence entre la pierre, le végétal, l'animal et l'homme est une nécessité de l'ontologie de la vie.¹⁵² En interprétant Aristote dans les textes jusqu'à l'*ET* (ou plutôt jusqu'à « Le concept du temps » et l'*HCT* comme les préliminaires celle-ci) Heidegger n'avait pas encore défini pour le Dasein, une « existence » qui se séparait fondamentalement de la vie biologique et la dépassait. L'appétit (*oreksis*) qui est la base de la vie dans l'unité de la psychè avec le soma chez Aristote, est traduite en allemand par Heidegger comme *Sorge* (souci), exprimant déjà la vie en générale comme une tonalité fondamentale.¹⁵³ Déjà, l'intentionnalité est définie comme une

¹⁵¹ C'était peut-être exactement ce que voulait Heidegger. Vr. sur ce sujet : Jean-François Courtine, « Phenomenology and/or Tautology » in **Reading Heidegger**, éd. Sallis J., IN : Indiana University Press, 1993, p. 241-58.

¹⁵² Pour Aristote, la question de l'energeia et du dunamis est une question de « on » (de l'étant). Cette question de l'étant est une question en quête de l'einai (de l'Etre) (**A.**, p. 40) comme nous avons déjà montré dans la section précédente. Ainsi, la question de l'étant se montre nécessairement selon Heidegger comme l'étude de l'« étant comme étant » sous forme de l'Un et du multiple. Pourtant, le « on » (la question de l'Etre) pour sa diversité, a l'unité de l'analogie. (**A.**, p. 51) Il risque de tomber dans la marge de la ressemblance comme c'est le cas pour la philosophie antique et toutes les philosophies qui la suivent. (**Ibid.**) Il faut bien définir ce que sont les étants (« ens ») et la différence ontologique parmi eux. Alors, afin de s'écarter de l'« aporie la plus dure » de philosopher, l'ontologie de la vie nous oblige de préciser la différence entre la pierre, le végétal, l'animal et l'homme.

¹⁵³ *La force est arkhè*, le commencement. C'est le point de départ pour un mouvement (*kinesis*). (**A.** p. 75) L'arkhè de la vie s'appelle la « psychè » : le commencement du mouvement vital par oreksis (appétit) : se nourrir, se croître, etc. Donc, pour l'étant vivant, la force est psychè (la quiddité de la force de la vie). Qu'en est-il de la quodité ?

« structure appartenant au vivant lui-même ». Donc, comme souligne aussi Bailey, l'analytique du Dasein n'a pas encore accompli la construction d'une nouvelle ontologie et s'est séparée de l'étant en entier pour la jeune Heidegger.¹⁵⁴ Pourtant, il doit être quand même possible de parler d'une continuité entre l'ontologie de la vie et l'ontologie fondamentale.¹⁵⁵

Si nous suivons le deuxième chemin, nous devons accepter l'existence d'une rupture entre les notes des cours de 1920's, *ET* et *CFM*. A ce compte dans l'*ET*, Heidegger essaie de traiter la question de l'Etre seulement par la fondation du Dasein, mais décide après qu'il a fait une erreur. Et par les *CFM*, il déclare que « l'étant comme étant » ne doit pas être traité seulement et seulement par l'existence du Dasein, c'est-à-dire par l'ontologie fondamentale, que l'ontologie de la vie doit être à la base de l'ontologie fondamentale comme son négatif (la nécessité d'être conçu comme genera), à savoir le refus de l'ontologie de la vie d'Aristote peut donner lieu à un problème dans la constitution fondamentale du Dasein à travers l'animalité en particulier. La présence de cette possibilité devient visible par son intention dans les cours des *CFM*, vers les recherches biologique de l'époque.

En addition à ces possibilités, un troisième chemin est de traiter les textes hors de l'*ET*, c'est-à-dire les notes des cours de 1920's et les *CFM* comme des textes secondaires. Si nous suivons cette voie, il nous faut admettre que ni les notes des cours de Fribourg et de Marbourg, ni les *CFM* soient sensibles dans leurs logique intense, qu'ils ont besoin d'être comparé toujours aux vérités fondamentales de l'*ET* afin d'être évalué. Dans ce cas, il faut que nous trouvions le commentaire d'Aristote

Une force n'est pas constituée par deux forces, mais lorsque l'être-fort est dans un étant, alors l'étant est scindé en deux forces. (A., p. 112) Dans le cas de la vie, l'étant vivant n'est pas seulement constitué par la psyché mais aussi par le soma (corps). Or, la vie de l'étant vivant n'est pas constituée par deux forces. C'est l'unité de la psyché et du corps, scindé en deux forces : *energeia* et *dunamis*.

¹⁵⁴ « Comme plusieurs l'ont souligné avant nous, Heidegger traduit *oreksis* par *Sorge*. Cette traduction ne prend son sens que si l'on considère les êtres vivants selon leur caractère intentionnel. L'intentionnalité ne doit pas être comprise comme la structure de la conscience ou de la raison, mais comme une « structure appartenant au vivant lui-même » (GA 19, 424[401]) (...) Heidegger peut affirmer que l'intentionnalité ou l'être-dirigé-vers constitue l'essence de l'être désirant, c'est-à-dire comme un être au-devant-de-soi tendu vers, attiré par ou pris par l'objet de son désir » Ainsi pour le jeune Heidegger (jusqu'à *ET*), « la structure formelle du souci révèle non seulement la transcendance du Dasein humain, mais du vivant en général » : « la mobilité de la vie est une mobilité concernée, soucieuse, préoccupée. » Christiane Bailey, « La genèse des existentiels dans la vie animale chez Heidegger » présenté à l'Association Canadienne de Philosophie, Université de Waterloo/Sir Wilfried Laurier, mai 2012.

¹⁵⁵ Bailey, *op. cit.*, p. 4.

et de Heidegger sur l'ontologie de la vie et son questionnement sur l'animalité dans les *CFM*, erronés et inutiles selon l'ontologie fondamentale. Nous allons quand même rester à la même distance à ces trois chemins puisque la pensée heideggérienne n'a jamais été construite sur des acceptions ou certitudes absolues ; elle a choisi au contraire à parvenir sur de multiples chemins à la quête de ce qui n'est pas absolument concevable ou de l'ambiguïté.

Dans le perspectif de l'animalité, il existe aussi des chercheurs qui ont essayé à réinterpréter l'ontologie fondamentale de Heidegger dans l'*ET* et arriver à une ontologie de la vie. Par exemple dans son article partant de l'interprétation d'Aristote de Heidegger entre 1924-26, Bailey tente de montrer que les trois existentiels dans l'*ET* (affections, compréhension, langage) ne sont pas seulement propre à l'existence humaine et qu'ils doivent dériver de la vie animale.¹⁵⁶ C'est une grande assertion.

Selon Bailey, l'affection n'a originellement rien d'une structure proprement humaine puisqu'elle appartient à tout être vivant doué d'aisthesis, à toute vie caractérisée par le sentir. Etant juste dans le perspectif d'Aristote, l'affection dans l'*ET* se diffère de l'aisthesis, étant une catégorie existentielle. Car l'ontologie de l'*ET* n'est pas une ontologie de la vie. C'est plutôt une nouvelle ontologie qui s'appuie à un nouveau type d'étant totalement séparé de la vie biologique, une définition d'un étant privilégié. Même si la disposition (*diathesis*) du §29 de l'*ET* peut être liée avec le concept de pathos chez Aristote, cela ne veut pas dire que l'affection (*Befindlichkeit*) a un caractère animal. Au contraire, être tenu par la tonalité fondamentale est la propriété différentiante du Dasein. L'animalité n'existe jamais sous forme de l'Etre-là ; son manière d'être est l'être avec. Ainsi, selon le premier existentiel, il est impossible d'être en accord avec Bailey. Il est vrai que Heidegger attribue un pouvoir à l'animal surtout dans les *CFM* selon le deuxième existentiel (compréhension). Aisthesis est la propriété différentiante de l'animal contre le végétal, toujours selon le commentaire d'Aristote. Même s'il attribue une supériorité à l'homme ayant un certain type de logos avec l'aisthesis, Aristote catégorise l'homme comme un animal. Selon Heidegger, l'aisthesis est la « forme la plus fondamentale de découverte » en étant le premier degré des degrés de

¹⁵⁶ *Ibid.* p. 1.

connaissance. Pourtant, il n'est pas possible pour l'animal de pouvoir avoir la 2^e catégorie même s'il a l'aisthesis, comme il n'a pas le pouvoir avoir du logos apophantique.

Selon la deuxième voie, l'animalité que Heidegger va essayer de comprendre non pas à travers la question de l'Etre mais la question du monde, est définitivement sous forme d'une question close dans l'*ET*. Même s'il parle de l'animalité dans quelques passages de l'*ET*, contrairement à l'assertion de Bailey, Heidegger n'accepte pas le pouvoir avoir le logos apophantique de l'animal. Même si la compréhension peut être graduée, la compréhension du Dasein, étant une compréhension authentique, se sépare de celle de l'animal. Quant à la 3^e catégorie, même si parler, c'est fondamentalement parler l'un avec l'autre, et on peut fonder un lieu avec *Stimmung* dans le rapport du logos et du phoné, « le langage qui permet ce vivre ensemble chez les animaux n'a jamais le sens d'un énoncé apophantique ». Bailey affirme que Heidegger n'a pas le droit de priver les animaux de l'existence, pourtant il est évident dans l'analyse de l'*ET* que l'animal ne peut pas « être-au-monde » puisqu'il ne peut pas avoir une temporalité. Ainsi, même si la remarque de Bailey qu'il n'existe aucune trace sur l'existence de la vie animale et sur l'influence d'Aristote dans l'*ET* est juste, l'assertion de l'inclusion des existentiels d'un Dasein animal est une erreur.

Heidegger traite le pouvoir avoir logos de la vie animale de son interprétation aristotélicienne non pas dans l'*ET* mais dans les *CFM* et plus tard en 1931, dans ses lectures sur Aristote. Cependant selon le premier chemin, les fondements de ce traité ont été jetés, comme souligne Sheehan and Kisiel, pendant ses cours depuis 1919. Aussi avec les *CFM*, les cours d'Aristote (*Métaphysique*, théta 1-3) forment un Heidegger qu'il est possible de considérer comme une grande rupture ou tournure par rapport à l'*ET*. Car dans ces textes, l'« avoir un monde » se met au cœur de la question de l'Etre et ainsi l'animalité qui était pratiquement absent dans l'*ET* reçoit un caractère fondamental pour Heidegger. A ce point, on peut avoir les résultats ci-dessous en suivant les cours de 1931 : Les étant qui possèdent la vie, on dit qu'ils sont « empsykhon » : ils ont tous une psyché (unie avec le corps). Car sans la psyché, l'étant qui a la psyché ne peut pas exister en tant que tel. (A. p. 123) Selon l'interprétation de Heidegger, les étant qui possèdent la vie doivent posséder

nécessairement le logos puisque le logos comme l'*ajointement régissant* de l'étant vivant fait toujours partie de la psukhé :

Logos est l'ajointement régissant, l'assemblage de ce qui est relié entre soi (A. p. 125)

Logos est ainsi la parole au sens tout à fait large de faire connaître, donner connaissance en modes multiples – au sens de l'« annonce ». (A. p. 126)

En général, logos et psyché, âme se correspondent. Là où il y a logos, il y a psyché, là où il y a psyché et empsykhon, il y a logos et meta logon. (A. p. 127)

Si logos et psyché se correspondent en général, on peut dire que ceux qui possèdent la psyché sont meta logon et ceux qui ne la possèdent pas sont alogon : les étants vivants ont tous un certain type de logos (sous forme de faire connaître, donner connaissance), les étants non vivants n'ont aucun logos (alogon ; sans annonce). Pourtant, autre que la différenciation entre l'apsykhon et l'empsykhon, Aristote définit aussi selon Heidegger des différences parmi les étants vivants (ayant la psyché) *par la vie, par l'être en vie* (*De Anima*, B2 413 a) : « *la vie est entendue en multiple mode* » (A. p. 127). Ainsi, il sépare l'étant vivant végétal de l'étant vivant animal par le manque de percevoir (aisthesis) et l'étant vivant animal de l'étant vivant humain par le manque d'un type logos (logos apophantique).¹⁵⁷

¹⁵⁷ La question de l'animal se montre sous la différenciation (1) entre la vie et non-vie, (2) parmi les multiples modes de la vie. L'ontologie de la vie s'unit par la psyché (tout étant vivant possède une psyché) et se différencie par le logos (tout étant vivant ne possède pas un logos). Les différences ontologiques de la vie peuvent être fixées sur trois zones : la zone de pierre/végétal, la zone de végétal/animal et la zone de l'animal/homme. La première zone divise l'étant sur le plan de la psyché, la deuxième sur le plan de la sensation et la troisième sur le plan du logos. Pour la question de l'animal, c'est la troisième zone qui nous intéresse. Pourtant, les deux premières aussi sont déjà à l'intérieur du débat comme chaque zone s'ajoute à la postérieure : (1) dire que le végétal se différencie de la pierre par la kinesis est dire en effet « l'homme, l'animal et le végétal se différencient de la pierre par la kinesis » ; (2) l'animal se différencie du végétal par l'aisthesis (percevoir) : « l'homme et l'animal se différencient du végétal par l'aisthesis » ; (3) et ultimement, l'homme se différencie de l'animal par le logos. (*Se-mouvoir non seulement au sens de changement de lieu, mais au sens de l'ingestion de la nourriture, de la croissance et de la dégénérescence*. A., p. 128)

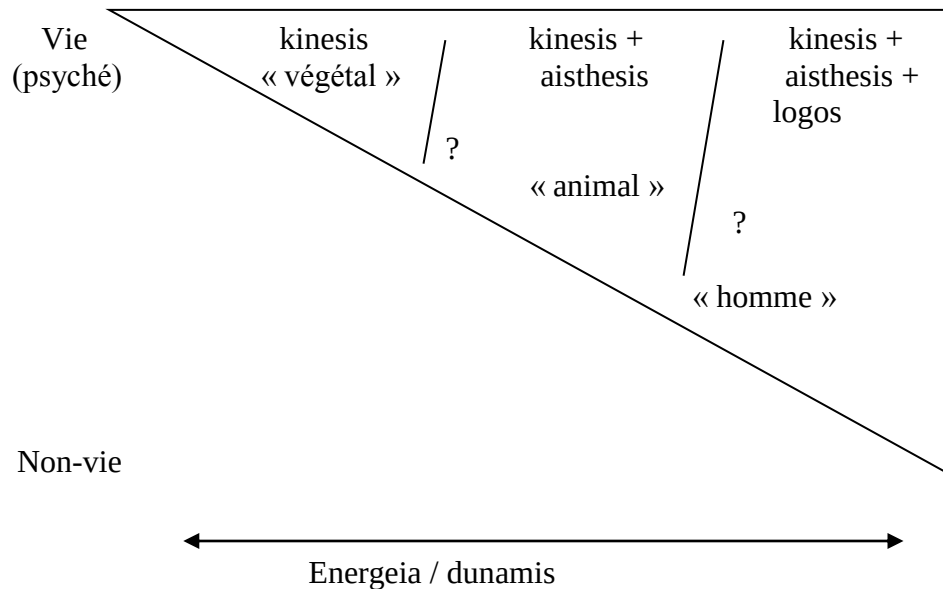


Figure 1.7

Suivant le texte de 1931, la question de l'animal recouvre le tout de l'ontologie de la vie. Elle abrite non seulement la zone entre l'animal et l'homme, mais aussi la zone entre la pierre et le végétal, la zone entre le végétal et l'animal puisqu'elle est juste au milieu de l'ontologie : entre l'étant et l'Etre, entre la pierre et le divin, entre la phusis et le logos. Il existe deux contradictions concernant le texte de 1931 : 1) si l'animal a « to kritikon » (la possibilité de discerner et de dicrimier quelque chose), n'a-t-il pas accès à un certain type de logos qui lui donne le pouvoir de « chercher à prendre connaissance » ? 2) Pourquoi l'animal n'a pas de logos s'il est impossible de séparer le logos et la phusis (*Là où il y a logos, il y a psyché, là où il y a psyché et empsukhon, il y a logos et meta logon*. A. p. 127) ? S'il existe (1) une différence pour Aristote entre ce qui a « psyché » et ce qui n'a pas de « psyché » au maximum de deux propriétés ; c'est-à-dire kinesis et aisthesis, (2) en plus, si la forme de cet energie/dunamis et la forme de cet aisthesis sont sous forme de ὥφή (tactile) et de ὄψις (visible) en partant d'oreksis (appetit) (A. p. 128) alors on peut dire que Heidegger lui-même admet que les animaux et les végétaux possèdent eux aussi une psyché (ἐμψυχᾶ). Car selon Aristote, les animaux et les végétaux possèdent le kinesis. Deuxièmement, l'animal se sépare du végétal seulement par l'aisthesis. Au-

delà du végétal, il possède le tactile et le visible. En conséquence, il développe le *to kritikon* : « le pouvoir de chercher à prendre connaissance ». Pourtant, ce développement semble s'arrêter au moment de rendre possible l'annonce de cette connaissance (communication) : *logos*.

La plante et l'animal sont ainsi dotés d'une âme, *ἐμψυχα*. Le *zoon* a même la possibilité de prendre ce qui se donne dans son environnement ; il a *to kritikon* (Γ 9 début) : la possibilité de discerner et de discriminer quelque chose, par exemple épier la proie, la guetter, s'avoir s'y prendre, connaître les lieux où se tient la proie, se protéger contre les prédateurs, etc. Chercher à prendre connaissance, cela qualifie donc en propre l'animal. (A, p. 128)

Si l'animal possède le *τό κριτικόν*, cela veut dire qu'il a la possibilité de recevoir ce qui est autour, dans son monde-autour (*Umwelt*). De là, on peut soutenir pour l'animal, la potentialité d'avoir un monde, d'être configurateur de monde. Quand même dit Heidegger, l'animal n'est pas *μετά λόγου* car il est incapable de communiquer. Donc, il n'a pas le pouvoir d'avoir le *logos*. (A. p. 128) Même si la philosophie d'Aristote est fertile pour une telle interprétation sur l'homme et l'animal, Heidegger obtient des formules contradictoires. Est-ce que la privation d'un type du *logos* implique totalement la privation du monde de l'animal ? Découvrir le sens originel de l'être ne peut-il être au pli multiple pour chaque étant vivant ?

Ces contradictions peuvent donner le statut de la question de l'animal dans l'interprétation d'Aristote en trois formes selon les trois chemins de Heidegger : 1. La question de l'animal est la question principale de l'ontologie de la vie qui peut être interprétée sur une conception continuiste avec l'ontologie fondamentale. 2. La question de l'animal doit être considérée selon les discontinuités et le Tournant de la pensée heideggérienne. Elle représente ainsi le moment d'une négation de l'ontologie fondamentale cohérente dans l'entier de l'œuvre de Heidegger. 3. La question de l'animal est résolue par Heidegger dans l'intégralité de l'*ET* comme « ne pas avoir » même s'il existe des autres analyses et hésitations lacunaires du philosophe dans ses autres textes.

Nous avons distingué dans la première section du premier chapitre que la question de l'animal chez le Heidegger de 1926 à Marbourg, implique la question essentielle : *logos – psukhé – kinesis* (BA, p. 118) selon la structure du « logos » (ouverture et clôture)¹⁵⁸. La question ainsi s'ouvre à se formuler dans les CFM en 1929/30, autour de la capacité de pouvoir avoir le logos (*ce qui est en train de se dire*) sous le règne des choses¹⁵⁹, définie par Aristote comme *logos apophanesthai* : le pouvoir de former des signes, de communiquer. C'est clairement la base de cohérence de tous les textes de Heidegger sur la question de l'animal. Alors, est-ce qu'on peut différencier l'homme et l'animal par le pouvoir de communiquer ? Selon Aristote, on peut. Pourtant ce n'est pas le cas chez les présocratiques puisque chez eux, la question de l'animal n'a pas été posée. Elle n'a pas été posée car elle n'était pas encore une question pour les philosophes justement parce qu'il existait une affinité entre le logos et la psukhé ; une corrélation entre *aletheia*, logos et *einai* : la philosophie ne traitait pas l'homme et l'animal séparément. Chez eux, la question du monde fut toujours traitée à l'intérieur de la *physis*, par le logos immanent de la *physis*. Dans ses textes, Heidegger parfois s'approche à Aristote et aux présocratiques, parfois il s'éloigne d'eux. Mais il faut certainement admettre qu'il n'abandonne jamais complètement la possibilité d'une explication à travers la philosophie d'Aristote.

Nous essayons de voir s'il est possible de comparer la philosophie de Heidegger et la philosophie de Deleuze par leur évaluation de la question de l'animal même s'ils poursuivent des chemins tout à fait différents. L'un des points sur lequel on peut critiquer Heidegger est son choix à définir les présocratiques comme les premiers philosophes. En déclarant l'ère des présocratiques, le « commencement » de la philosophie, il risque de négliger les contributions des premières philosophies ou doctrines de l'Orient et des tribus nomadiques à la question de l'animal et de

¹⁵⁸ Le logos de *legein* : « cueillir », re-cueillir, assembler, ex-poser, pro-poser ; mettre à la disposition, exhiber (A, p. 15) est ce qui libère du retrait, le règne de l'étant en entier (CFM, p. 51). Les catégories habitent dans le logos mais elles existent dans la *physis*. Il y a deux significations de la *physis* pour Aristote : 1. L'étant en entier, 2. L'ousia. (CFM, p. 59-60). Le logos est parfois muet ou *c'est le logos lui-même qui est ce qui devient manifeste ; il est dans le règne même*. (Ibid., p. 53)

¹⁵⁹ *Le règne des choses* (*physis*) a en lui-même tendance à se celer (« La nature aime à se cacher. » fr. Diels 123, vr. Héraclite, **Fragments**, Paris : Flammarion, 2002) mais parfois lui aussi, il se manifeste. Il se manifeste donc il possède un certain type de logos.

l'homme.¹⁶⁰ Deuxième critique pour Heidegger : l'opinion que les animaux n'ont pas le pouvoir de communiquer est en train de s'affaiblir de plus en plus aujourd'hui. Hayes donne deux exemples sur les travaux récents sur les corneilles. Suivant ces exemples cités également par Berreby et Grandin, la corneille peut avoir la vraie compréhension. Hayes fait ce débat à travers une évaluation de la philosophie de Heidegger sur le problème de la vie animale.¹⁶¹ Un autre chercheur célèbre sur ce sujet est Temple Grandin. Dans son œuvre, Grandin montre en effet que les mammifères et les oiseaux peuvent avoir des sentiments et affections et ils peuvent mêmes les partager avec nous.¹⁶² Seulement, les animaux ne peuvent pas avoir des émotions mixtes : car selon Grandin, les animaux ne sont pas ambivalents.¹⁶³ C'est pourquoi ils se diffèrent de nous par leurs « innocence ».¹⁶⁴ Aujourd'hui, on ne peut pas séparer l'animalité de l'homme par la vie sociale. Nous savons que même les serpents ont une vie sociale. Dans l'avenir, peut-être il sera même possible d'observer la vie sociale des unicellulaires.

Dans son livre *Through Our Eyes Only? – The Search for Animal Consciousness*, M. Dawkins vise à questionner ce que nous entendons des

¹⁶⁰ Par exemple, pour le Brahmanisme l'âme de l'homme et l'âme de l'animal n'ont pas une vraie différence. Comme elles sont d'une même essence, les brahmanistes ont le même respect et amour pour tous les vivants. Le polythéisme de l'Inde, de Brahmanisme s'adresse aux puissances de la nature. Le feu est divinisé comme chez les anciens Persans (la religion de Zoroastre). Pour l'homme de l'Inde, toute puissance de la nature est vivante et passionnée comme soi-même : *Tout est volonté. La grande âme (atma) opère par les dieux et anime toutes choses*. Il n'y a point de distinction réelle entre les puissances. *L'âme, principe de la vie, est indestructible et ne fait que changer de condition extérieure. Cette condition à son tour, est déterminée par la valeur propre de chaque âme*. Les brahmanistes croient à la transmigration des âmes qui implique la doctrine de la vie universelle : *le respect et l'amour de tous les êtres animés*. Alfred Fouillée, **Histoire de la philosophie**, 18^e édition, Paris: Librairie Delagrave, 1934, pp. 4-7.

Pour les civilisations anciennes, la recherche sur l'âme faisait partie de la vie quotidienne. Seulement, ce sont des pratiques qui ont perdu le sens originel parallèlement à l'accroissement du niveau de l'urbanisation. Ce lien qui est manqué dans la durée de la vie est reconstruit dans les cultes de la mort. Pour l'homme primitif, il n'y a pas de différence entre l'homme et l'animal parce qu'il ne définit pas l'homme comme *meta logon*. Pour lui, le devenir-animal de l'homme ou le devenir-homme de l'animal n'était pas quelque chose de choquant. L'idée que les capacités de l'animal ne sont pas inférieures à celles de l'homme était un fait. (Lucien Lévy-Bruhl, **L'âme primitive**, Paris : P.U.F. 1927, éd. 1963, p. 30) Lévy-Bruhl souligne que pour les chamans, l'homme est en harmonie complète avec la physis. Il possède la même psyché que les autres étants vivants. Son logos est le logos de la physis. La question de l'animal fut donc la même question que la question de l'homme sur le même plan que les présocratiques. (**Ibid.**, p. 37)

¹⁶¹ Josh Hayes, « Heidegger's Fundamental Ontology and the Problem of Animal Life » in **PhaenEx** 2, no.2 (fall/winter), 2007, p. 42-43.

¹⁶² Temple Grandin, **Animals in Translation**, NY : Scribner, 2005, p. 88.

¹⁶³ **Ibid.**, pp. 88-89.

¹⁶⁴ Tout comme l'être humain enfant et l'être humain autiste. Selon Grandin, qui est elle-même une autiste, le cerveau d'un autiste fonctionne comme ce d'un enfant ou d'un animal. **Ibid.**, p. 90.

expériences des autres espèces vivants, sans la distinction homme-animal.¹⁶⁵ Il montre que les animaux, contrairement à l'opinion générale, sont en effet conscient du monde qui leur entoure et que c'est scientifiquement justifié pour plusieurs espèces. Malgré toutes les difficultés à étudier ce qui est « autre », Dawkins tente de montrer que les animaux possèdent une capacité indiscernablement proche d'émotion et de pensée. On croit que les insectes n'ont pas la faculté de penser, malgré leurs « lois détaillées ». C'est parce qu'on n'a pas pu vérifier la capacité à prendre leur décision propre quand ils sont face à une nouvelle situation.¹⁶⁶ Pourtant, par exemple des études sur les souris et les perroquets nous montrent que ces espèces peuvent prendre leur décision propre, c'est-à-dire « penser ».¹⁶⁷ Sur la capacité à sentir des émotions subjectives et d'avoir une vie intérieure remplie des sentiments, on peut dire la suivante : désormais, nous avons des preuves assez fortes pour pouvoir penser que l'homme et certains animaux (souris, chimpanzés, chats, baleines, dauphins) ont des expériences conscientes semblables. Selon Dawkins, la conscience animale est une hypothèse acceptable.¹⁶⁸ Il y aura des conséquences éthiques et épistémologiques de cette acception.¹⁶⁹

En partant d'Uexküll qui définit le monde propre, à dire le monde sensible dans ses bornes comme *Umwelt*, Gould J. et Gould C.G., dans leur étude *Animal Mind*, définissent les propriétés suivantes des animaux comme une possession d'âme ou un « avoir d'intellect » incontestable : perception propre et manières d'élaboration du percept connaissances innées (c'est-à-dire venant du logos lié à la Phusis), processus d'apprendre et de raisonnement dans la Nature, certains facultés instinctives ou de vision interne, construire, produire des outils, cacher / se cacher, la chasse, tactiques de fuite, propriétés sociales et individuelles, capacité de logique et de langage (parler, signe, langage du corps). Cette étude est une des plus remarquables pour nous, sur l'existence d'une conscience animale.¹⁷⁰

¹⁶⁵ Marian Stamp Dawkins, **Through our eyes only ? The Search for Animal Consciousness**, Oxford: OUP Oxford, 1998, p. 2.

¹⁶⁶ L'expérience de Jean Henri Fabre. *Ibid.*, p. 151.

¹⁶⁷ *Ibid.*, pp. 183-87, pp. 210-12.

¹⁶⁸ *Ibid.*, pp. 249-53.

¹⁶⁹ *Ibid.*, pp. 275.

¹⁷⁰ James L. Gould – Carol G. Gould, **The Animal Mind**, NY: Freeman and Company, 1994, voir surtout pp. 75-98 et pp. 191-214.

Troisième critique : on ne peut pas dire que l'homme a toujours le logos apophantique. Il peut avoir le pouvoir avoir du logos apophantique seulement d'une manière temporelle. A cause de l'ambiguïté de leur unité indéterminablement multiple, il est impossible pour nous de diviser la phusis et le logos définitivement. S'il est impossible de diviser définitivement la phusis et logos, comment peut-on diviser l'homme et l'animal comme ce qui a le pouvoir avoir du logos et ce qui est sous le règne de la phusis ?

Chez Heidegger, l'animalité comme question s'attache à l'interprétation propre d'Aristote et à l'élaboration du concept du temps comme base avec deux sous-questions : (1) Quelles sont les catégories de l'Etre ? (2) Qu'est-ce que c'est que nous appelons « psyché » chez les vivants ? Elles sont valables pour nous (la première) sous le rapport du logos, (la deuxième) sous le rapport de la psyché. L'homme et l'animal possèdent la vie en termes d'avoir une psyché. Grâce à cette possession, ces deux demeurent à notre avis, comme une double ambiguïté (animal/homme) au foyer de la question de l'Etre sous forme d'une question liée. En conséquence, même si Heidegger se concerne principalement de l'élaboration de la question de l'homme (par la construction d'une nouvelle ontologie sous forme de l'analytique du Dasein), il travaille, même peut être inconsciemment, en même temps et parallèlement sur la question de l'animal. Là, en partant de l'ontologie de la vie d'Aristote, Heidegger atteint les limites de son interprétation. Pour une interprétation phénoménologique d'Aristote, il avait besoin d'une transcendance. Ce qu'il vise n'était pas de fonder l'existence de l'homme sous forme d'une ontologie de la vie, mais d'une ontologie au-delà de la vie. C'est pourquoi, il avait besoin de construire une « nouvelle ontologie » qui va lui permettre de se séparer de l'ontologie de la vie d'Aristote en posant l'être d'un étant privilégié comme « existence ».

c. Construction d'une « nouvelle ontologie » sous forme de l'analytique du Dasein

Pour certains critiques, la recherche qui va naître sous forme d'une « nouvelle ontologie » se base sur l'interprétation heideggérienne d'Aristote. Kisiel souligne l'importance de la découverte du sens d'ousia de Heidegger, en le transformant à une

phénoménologie sous forme d'un questionnement temporel de l'être.¹⁷¹ Cette interprétation contient également les critiques des interprétations erronées, les contributions de cinq ouvrages à la question de l'Etre précisé par Heidegger (ouvrages de Braig, Lask, Brentano et d'Husserl). Elle contient aussi l'apport de Trendelenburg et de Schleiermacher comme les lecteurs authentiques d'Aristote. Pourtant, il existe aussi des critiques qui se bâtissent sur l'idée d'une rupture définitive avec Aristote.¹⁷²

Autre que l'interprétation authentique pour la construction d'une « nouvelle ontologie », il existait selon Heidegger une deuxième condition : son commentaire propre pour aujourd'hui. Lire Aristote pour aujourd'hui, pour l'homme moderne ? Ramener la « *prote philosophia* » d'une manière applicable devant l'homme du XX^e siècle, en promettant son actualisation à chaque fois qu'il sera nécessaire ? C'est un problème herméneutique des faits sur les étants. Pour Heidegger, la possibilité d'une nouvelle ontologie sera strictement liée à l'herméneutique de la facticité.¹⁷³ C'est le point de départ de l'ontologie fondamentale de Heidegger. La source principale d'accéder à la vraie ontologie pour le jeune Heidegger fut *De anima (Peri psuches)*. (BA, p. 153) Dans son texte de 1926, il déclare que ce serait une erreur de traiter ce texte comme une psychologie (c'est-à-dire de considérer la psyché comme l'âme de l'homme), puisque selon Aristote, dit Heidegger, la psyché est le fondement d'Etre pour les êtres vivants. C'est un fondement qui n'est ni l'union des procès corporels, ni une entité séparable du corps par soi-même. « C'est la substance du vivant – par rapport aux être-vivants, leur vie est précisément leur Etre. (*De Anima*, B4 415b13) » (BA, p. 154)

The soul is not a thing (the psychical) beside the bodily (the physical); on the contrary, it is the very way of Being of a determinate corporeal being, one which, on the basis of this Being, differentiates itself, as something living, from what is lifeless. The lifeless stands on this side of the opposition between life and death. Death is not lifeless; on the contrary, it is what is deprived of life and so is a determination of a living being, just as rest is a determination of motion. The positive outcome of

¹⁷¹ Kisiel, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, CA : Berkeley, pp. 229-230.

¹⁷² Vr. Courtine, *Heidegger et la phénoménologie*, et Jean-Luc Marion, *Dieu sans l'être*, Paris : P.U.F., 1991.

¹⁷³ Greisch, *Ontologie et temporalité*, p. 34.

Aristotle's analyses shows that his theory of the psyché is aiming at an *ontology of life*. (BA, p. 155)

Si l'analyse d'Aristote nous montre une telle théorie sur la psyché destinée à une ontologie de la vie, alors comment pouvons-nous évaluer cette analyse vers un commentaire de l'actuel ? Comment pouvons-nous interpréter cette relation entre la phusis et logos qui se cristallise à l'intérieur du concept de la « psukhé » selon Aristote en termes d'un questionnement temporel de l'Etre ? C'est une contemplation qui devait être différente du « vitalisme » qui s'appuie sur la biologie.¹⁷⁴

En partant de Dilthey, Heidegger définit la « vie » comme une catégorie fondamentale de la phénoménologie.¹⁷⁵ L'interprétation de ce phénomène devait réussir là où les philosophies et les métaphysiques de la vie ont échoué. De même, il déclare que la vie « parle à elle-même dans son propre langage ». Ce langage selon lui, peut être la clé de l'analytique du Dasein car c'est ce qui signifie à l'intérieur de sa syntaxe énigmatique, le vrai sens de l'être et du temps. La vie est intentionnelle : *elle s'accomplit toujours « dans », « vers » ou « contre » quelque chose*.¹⁷⁶ Or sa teneur du sens est définie par une autre catégorie phénoménologique : « le monde ». Ainsi, le souci devient pour l'être-humain, la directive de sa « vie factuelle ». Ce sont pour Heidegger, des catégories en même temps herméneutiques, c'est-à-dire des catégories qui sont ouvertes à l'interprétation : elles trouvent leur vrai sens dans le langage et dans le fait de commenter. C'est pourquoi, Heidegger sépare son propre style phénoménologique sous la description d'une « phénoménologie herméneutique ».¹⁷⁷

L'hypothèse du jeune Heidegger de fonder la pensée aristotélicienne sur la définition de l'ousia (de la *Métaphysique*) et sur la définition de la psukhé (de *De anima*) comme l'étant-vivant lié à l'ousia nécessite une contemplation sur la vie en générale. C'est là, le point de jonction de l'être humain et de l'être animal.¹⁷⁸

¹⁷⁴ Selon Greisch, Dilthey est le penseur qui a influencé Heidegger le plus sur la « contemplation de la vie ». **Ibid.** p. 30.

¹⁷⁵ En 1921-22 : **vr. ibid.** p. 30.

¹⁷⁶ Greisch, p. 31.

¹⁷⁷ Greisch, p. 37.

¹⁷⁸ Comme le savait Husserl : « l'être psychique ». **Vr. Edmund Husserl, « The Encyclopaedia Britannica article esquisse A : Psychological Phenomenology as pure psychology », 1927, trad. Sheehan T. in *Psychological and Transcendental Phenomenology and the Confrontation with***

Pourtant chez Heidegger, la question de la contemplation sur la vie en générale ne se fonde pas sur l'ontologie de la vie, mais sur l'ontologie fondamentale. Au cours de la rédaction de l'*ET* et dans les cours de *CFM*, la définition du Dasein (l'être-là) touche la question de l'animal dans quatre axes principales : a. La définition du « monde », b. La définition du Mitsein, c. La définition de l'ontologie comme existence, d. La tonalité fondamentale. Maintenant nous allons examiner comment la question de l'animal est présente dans chacun de ces axes, au cours de la construction d'une « nouvelle ontologie ».

i. La définition du « monde »

Dans l'*ET*, Heidegger donne quatre définitions au concept du « monde ». Deux sont ontiques, l'une est ontologique, l'autre est ontologico-existential : 1. sens ontico-catégorial, 2. sens ontologico-catégorial, 3. sens ontico-existential, 4. sens ontologico-existential.¹⁷⁹ Il choisit la quatrième : « Monde » qui signifie « mondanéité » (*Weltlichkeit*). La mondanéité est elle-même modifiable selon le tout structurel à chaque fois propre à des « mondes » particuliers, mais elle implique l'a priori de la mondanéité en général (concept ontologico-existential) (*ET*, § 14). Il faut remarquer que cette définition datée de 1927 ne reste pas tout à fait la même dans les cours de *CFM* en 1929/30. Alors quelles sont les unités et quelles sont les différences ?

Le monde selon le Heidegger de l'*ET* n'est ni l'ensemble des étants intramondains (la somme des choses), ni « la somme de ce qui est le cas »¹⁸⁰, c'est le « ce en quoi vit le Dasein factuel ». Pourtant le Dasein ne vit pas dans un seul « monde » mais dans une pluralité de mondes au sens de « mondanéité ». La manière

Heidegger (1927-1931), Edmund Husserl Collected Works, éd. Bernet R. Dordrecht/Boston/London : Kluwer Academic Publishers, pp. 240-241.

¹⁷⁹ (1) « Monde » comme le tout de l'étant qui peut être sous-la-main à l'intérieur du monde (concept ontique). (2) « Monde » comme l'être de l'étant nommé sous le premier « monde » : le titre d'une région embrassant une multiplicité d'étants – ex. le monde du mathématicien (concept ontologique). (3) Ce « où » un Dasein factice « vit » en tant que tel (concept ontique – signification existentielle préontologique).¹⁷⁹ (4) « Monde » qui signifie « mondanéité » (*Weltlichkeit*). La mondanéité est elle-même modifiable selon le tout structurel à chaque fois propre à des « mondes » particuliers, mais elle implique l'a priori de la mondanéité en général (concept ontologico-existential). (*ET*, § 14). Vr. Hubert L. Dreyfus, **Being-in-the-world : A commentary on Heidegger's Being and Time Division I**, London : MIT Press, 1991, p. 89-90.

¹⁸⁰ L'erreur de toute ontologie traditionnelle. Vr. Greisch, p. 128.

d'être du Dasein est fixée par ces mondes qui l'entourent (mondes ambiants). Le monde du Dasein est donc sa manière d'être (tonalité) maintenu ontologiquement (dans sa mondanéité). L'être d'un être-au-monde est désigné par son préoccupation, comme tonalité fondamentale. Ainsi, l'exécution d'une affaire par l'être-au-monde détermine sa tonalité : relation du Dasein et son monde. Ainsi, dans une perspective continuiste, selon la définition du « monde », Heidegger de l'*ET* fonde inséparablement Dasein et son mondanéité (*Wirklichkeit*). Sans son « monde » (ce « où »), le Dasein est inexistant. Sans le Dasein (ce « qui »), son monde (*Umwelt*) est inexistant. C'est un phénomène unitaire qui ne se divise que par des moments structuraux. Un « être-à-côté » d'un étant nommé Dasein et d'un autre étant nommé « monde » n'existe pas. Le monde du Dasein est « son orientation sur l'être-à... ». Seulement lui est capable de toucher un étant sous-la-main à l'intérieur du monde. Or, dans une perspective de coupure, on peut bien commenter que la mondanéité du Dasein de l'*ET* se constitue encore à l'intérieur d'une réflexion sur l'Etre et pas d'une réflexion sur le « monde ». ¹⁸¹

Dans les *CFM*, la définition du concept du monde de Heidegger évolue. Souligné par Dastur et par Balazut, Heidegger passe progressivement d'un concept transcendantal à un concept cosmologique du temps. ¹⁸² Le cadre de cette évolution est étroitement lié à la *Kehre*. Heidegger des *CFM* définit le « monde » d'abord au sens antique, général comme : cet étant « en entier » et son entièreté.

Etre non pas seulement ça et là, pas seulement non plus à chaque endroit, à tout l'un après l'autre, mais être partout chez soi, cela veut dire : être à tout moment et, surtout en entier. Cet « en entier » et son entièreté, nous l'appelons le monde. Nous sommes, et dans la mesure où nous sommes, nous attendons toujours quelque chose. Nous sommes toujours appelés par quelque chose en tant qu'entier. Cet « en entier » est le Monde. (*CFM*, p. 22)

¹⁸¹ Il faut bien préciser ici, ce que c'est la facticité de la vie. Les cours de 1921-22 sur Aristote nous informent que ce n'est pas pour Dasein, la vie biologique qui est la facticité mais son existence : *la définition théorético-psychologique de homo animal rationale pousse le problème de l'existence vers une préconception mal dirigé et le soumet*. (*IA*, p. 72) La facticité du Dasein alors, pour le Heidegger de 1921-22 n'est pas le même avec la survenance factuelle de l'animal (ou de la pierre, du végétal). Pourtant, ce n'est qu'en 1927 que la facticité propre au fait du Dasein inclut l'être-au-monde d'un étant intramondain, mais d'un étant capable de se comprendre comme lié en son « destin » à l'être de l'étant qui lui fait encontre à l'intérieur de son propre monde. (*ET*, § 14)

¹⁸² Avec référence à Eugen Fink et à Friedrich von Herrmann. Joël Balazut, « L'homme, l'animal et la question du monde chez Heidegger », *Klesis-Revue Philosophique*, 2010, no.16, p. 8.

C'est à la suite de cette définition que la question de monde devient la question centrale à l'intérieur de l'écriture heideggérienne. Elle détermine chez Heidegger le passage d'une réflexion sur l'Être à une réflexion sur le « monde ».¹⁸³ Il faut remarquer ici que Heidegger, en partant tout d'abord de la pensée présocratique, souligne trois autres concepts (*phusis*, *logos* et *aletheia*) et les lie clairement au concept du monde. Nous, les étants vivants humains, sommes en chemin vers ce « en entier » où et comment ? Nous sommes où spatialement et temporellement ? Heidegger définit ce « où », la *phusis* comme *le règne de l'étant en entier, règne se formant lui-même de l'étant en entier (Phusis : naître, se former, croître. CFM, p. 50)* Par quoi est-ce que l'homme s'est toujours déjà prononcé sur la *phusis* ? Heidegger définit ce « comment », le *logos* comme *libérer de retrait, le règne de l'étant en entier (CFM, p. 51)*. L'homme est donc, ce qui peut, ce qui a le pouvoir de ou ce qui a le devoir d'*amener ce qui règne à la parole*. Ainsi, même au commencement de la philosophie dit Heidegger, c'est l'homme qui entreprend le rôle de faire parler ce qui est en train de se dire ; c'est-à-dire qu'il entreprend le rôle du « logos » : *dire de ce qui n'est pas en retrait. (CFM, p. 53)* Ainsi, le philosophe entreprend le rôle de l'oracle : *porter à la parole ce qui ne se dit pas, ce qui ne donne pas de signe (Héraclite, Diels, § 93)*. Donc, le troisième concept s'élève : « *aletheia* ». *Aletheia* est découverte, l'ouvert sans retrait. Elle se montre dans la querelle du *logos* comme le porter à la parole (*legein*) et de la *phusis* comme le contraire de porter à la parole (*kriptein*). *Aletheia* devient *l'engagement de l'homme tout entier. (CFM, p. 55)* Pourtant, au fondement de la question du monde l'ambiguïté est toujours déjà présente, déjà dans la conception élémentaire de la philosophie grecque car paradoxalement *ce qui est prononcé est déjà nécessairement au-dedans de phusis. (CFM, p. 52)*

Alors qu'est-ce qui a le pouvoir avoir un monde ? Qui a le pouvoir avoir un monde selon les *CFM* ? *L'homme s'est toujours prononcé sur la phusis. C'est lui qui amène ce qui règne à la parole. (CFM, p. 51)* Mais qu'en est-il de l'harmonie en retrait qui ne se montre pas ? Est-ce l'homme qui l'amène à être manifeste ? Ou est-ce que c'est la *phusis* elle-même qui, paradoxalement s'annonce par le *logos* ? Nous

¹⁸³ Nous sommes en chemin vers cet « en entier » (« ta panta »). (*CFM*, p. 22)

voyons que c'est un problème délicat. Comment est-ce qu'on peut décider lequel étant peut avoir un monde et lequel ne peut pas ?

Dans les *CFM*, Heidegger pose deux significations de « phusis » chez Aristote : 1) La signification de la phusis quand il dit science de la phusis (*épistème physika*) ; c'est-à-dire l'étude de la vie, l'âme, apparaître/disparaître, mouvement-lieu-temps, vide, Premier Moteur. Cette signification désigne la question de l'étant en entier et au bout du compte du divin (sans une conscience religieuse) (*CFM*, p. 60). 2) La signification de la phusis comme « ousia » ; l'essence de l'étant et son être : phusis comme règne de ce qui règne, ce qui détermine ce qui règne comme l'étant. Ensuite, le génie de Messkirsch montre que les deux significations comme deux directions de l'interrogation de « phusis » incluses dans la signification unitaire de phusis sont explicitement réunies par Aristote. Pourtant, la question de comment faire cette interrogation et dans quelle mesure reste ouverte.

Aristote ne dit rien, ou plutôt rien ne nous est transmis sur la façon dont Aristote pense dans leur unité, ces deux directions de l'interrogation doublement orientée et dans quelle mesure, justement, cette interrogation constitue de façon unitaire le philosophe proprement dit. (*CFM*, p. 61)

Le chemin qui va vers le questionnement du monde passe par là. Pour Heidegger, ce qu'Aristote a écrit, rassemblés au fil conducteur de trois disciplines (logique, physique, éthique) au premier siècle préchrétien sont inséparablement liés à la *meta ta physika* puisque ce rassemblement ne reflète pas l'essence de la philosophie d'Aristote qui doit être conçue sous le titre de « prote philosophia ». Ce qui exprime une connaissance qui s'ouvre à l'étant en entier n'est pas la *meta ta physika*, mais la *prote philosophia*. C'est pourquoi, le terme « métaphysique » ne contient pas le véritable problème sur le monde. (*CFM*, p. 66-67) Il reste plutôt superficiel, en soi confus. (*CFM*, p. 72) Ainsi, Heidegger se met clairement hors de ce rassemblement en soulignant que la signification traditionnelle du mot « métaphysique » doit être éliminée pour pouvoir retourner à la vraie philosophie par l'analogie d'un étant spécifique, c'est-à-dire du Dasein, dans le questionnement triple (monde-finitude-solitude). La vraie métaphysique (*prote philosophia*) exprime une connaissance qui s'ouvre à l'étant en entier. (*CFM*, p. 91) L'expression « en entier »

est le terme qui contient le véritable problème – le problème qui somme toute, doit d'abord être posé et ne peut être liquidé de façon telle qu'on reprendrait diverses opinions de la tradition. (CFM, p. 92)

Reprenons : qu'est-ce qui a le pouvoir avoir un monde ? L'homme ? L'animal ? Les deux à la fois ? Pour Heidegger, avoir un monde veut dire « être configurateur de monde » et c'est seulement le Dasein qui le peut. Même si ce n'est pas explicitement décrit, le Dasein est l'être-humain car selon la définition de Heidegger, il n'existe pas un autre étant qui se dit l'Etre-là. Pourtant, l'être humain n'est pas l'Etre-là pour toujours ; Dasein est temporel. Donc, il s'agit de la libération du Dasein en l'homme. (CFM, p. 259) Il marque selon Heidegger, l'existence d'un étant ontologico-temporel : étant qui possède la vie non seulement d'une manière biologique mais aussi d'une manière différente ; onto-logique : c'est-à-dire d'une manière d'être lié au logos.¹⁸⁴

Si l'homme est un « animal rationale »¹⁸⁵ comment on va déterminer la différence entre l'homme et l'animal sous la question du monde ? Selon le Heidegger de 1926, « rationale » de « animal rationale » n'appartient pas à l'animalitas si l'homme et l'animal ne sont pas tous les deux « rationale » ou si tous les deux ne sont pas animalitas. (BA, p. 216-7) Voici l'ambiguïté de l'homme : genus divisé en deux comme animale et rationale. Avoir un monde est ontiquement futil mais ontologiquement, il présente un problème. Heidegger définit en 1929, dans les CFM, une connexion très interne entre physis, logos et l'homme : *l'homme arrache au*

¹⁸⁴ C'est exactement ce que Heidegger découvre chez Héraclite : le monde n'est pas seulement la totalité des étants puisqu'il n'a pas un caractère ontique mais onto-logique. Il est une « manière d'être » (lié au logos). Pourtant, il dénonce la formule selon le rapport linguistique entre « être » et « souffle » : ceux qui possèdent la vie (bios, zoé) sous forme de la psyché (anima-l), ont l'existence (donc un monde). Pour lui, avoir la vie n'est pas l'équivalent d'avoir un monde. Vr. la sous-section: « Découverte du sens originel chez Héraclite ».

¹⁸⁵ « **Zoon logon ekhon** » chez Aristote : l'animal qui possède le logos. L'essence de l'homme déterminé par les grecs comme « zoon logon ekhon » définit l'homme comme l'étant qui a le « mot » parce qu'il est né à sa propre manière de soi-même dans l'émergence (physis). Selon Heidegger, la traduction romaine « animal rationale » (de zoon à l'animal, de logos à ratio), aussi avec le grec tardif a doublement déformé le sens propre : zoé n'est pas seulement la vie au sens moderne (de la biologie), donc zoon n'est pas seulement vivant au sens physiologique. Zoon est l'émergence, l'ouverture de soi. Deuxièmement, logos n'est pas seulement ratio, c'est-à-dire raison, méthode, calcul, certitude et contrôle mais aussi signification, langage et ambiguïté. Vr. Martin Heidegger, **Parménides**, trad. Schuwer, Rojcewicz, IN : Indiana University Press, 1992, p. 68, **Ontology – The Hermeneutics of Facticity**, trad. Van Buren, IN: Indiana University Press, p. 21, sur la traduction erronée du logos voir aussi CFM, p. 441.

retrait et dans le logos, la phusis qui tend à se retirer. (CFM, p. 56) Ainsi, le mot « aletheia » qui est aussi ancien que la philosophie elle-même se donne comme *une co-appartenance très intime à l'expérience fondamentale de la phusis en tant que telle*. Ainsi, Heidegger des CFM interprète la phusis comme « le règne en tant que tel, comme déploiement essentiel et loi de ce qui est en question », « ce qui toujours se forme et s'efface, ce qui ne vient pas de la réflexion propre de l'homme et non pas comme « ce qui règne en son règne et ce qui menace constamment l'homme » : ce qui vient de soi-même, de son propre 'Logos' ». ¹⁸⁶ Il déclare que ces deux définitions sont *côte à côte et maintiennent dans le questionnement qui s'enquiert fondamentalement du règne de l'étant en entier : la philosophie* (CFM, p. 58). Cette différence de voix avec le Heidegger de l'ET détermine crucialement l'analyse des CFM qui tend vers une réflexion sur le concept du monde à travers le problème de pouvoir avoir un monde de l'homme et de l'animal.

Chez Aristote, l'animal se distingue du végétal par l'aisthesis. Même s'il ne bouge pas, il perçoit : il a le toucher et le saisir. Là où il y a une perception, il y aura plaisir et douleur. De là, l'animal acquiert l'appétit pour quelque chose (qu'est le mélange des différentes plaisirs et douleurs). Heidegger annonce, selon son interprétation d'Aristote, que le Dasein humain est l'être-vivant génétiquement le plus proche aux diverses possibilités de l'entendement. Le mode d'Etre de l'homme est déterminé le plus par le savoir ou l'entendement. ¹⁸⁷ L'entendement appartient à l'animal aussi, d'une certaine manière, mais pas complètement. L'animal est limité par cette clôture. Il a le même mode d'Etre que l'homme mais certaines formes de cette modalité ne lui sont pas ouvertes.

This being which, insofar as it is, *eo ipso* understands, we call life or, in a narrower sense, human Dasein. Understanding belongs to the mode of Being of human Dasein, and in a certain way it also belongs to the mode of Being of animals. To say that something is understood means that it is *manifest* in its being such and such; it is no longer concealed. In understanding, there resides something like truth, aletheia that which is unconcealed, not covered over, but, on the contrary, uncovered. Insofar as understanding belongs to a being, insofar as it is alive at

¹⁸⁶ Héraclite, Diels, § 30 (vr. Héraclite, **Fragments**)

¹⁸⁷ Dans l'extrait des transcripts de Mörchen paragraphe III, **BA**, p. 169.

all, that being is disclosive; with its Being, as one characterized by understanding, other beings are uncovered in their Being. (BA, p. 169)

Cette clôture semble être la pauvreté de l'animal. Chaque être-vivant se trouve dans un *monde* qui lui est propre mais seulement l'homme peut « avoir » un monde (être configurateur de monde). Chaque être-vivant s'oriente vers quelque chose, poursuit quelque chose... mais d'une manière indéterminée. Par contre, nous les être-vivants-humains ne pouvons comprendre la vie des autres vivants que par analogie. Chaque être-vivant découvre un monde et son être aussi est découvert pour ce monde. En précisant que son interprétation va au-delà d'Aristote, M. Heidegger ajoute que l'état le plus haut de l'entendement pour Aristote, c'est le « sophia » (dans l'ordre de « aisthesis, mnémé, tekhnè, épistémè, sophia ») – c'est-à-dire l'entendement révélant. (BA, p. 169)

Aristote place l'être-humain à l'intérieur de la sphère de l'animalité même s'il se distingue par son tekhnè et logismos. L'homme possède le logos, il détient ce qu'il a dit par le mnémé. Ensuite, il l'utilise pour construire des formes de logos avancé¹⁸⁸ comme si le mouvement du vivant s'oriente (de l'objet indésiré) vers l'objet désiré.

In the sphere of animality there also belong for Aristotle, without any reservations, human beings. They are distinctive in that they possess, beyond teachability and prudence, the possibility of *tekhnè* and *logismos*. (BA, p. 170)

Alors, quelle est la force motrice de la vie ? Pour Aristote, dit Heidegger, ce n'est pas la perception de l'objet désiré (aisthesis) qui donne la force motrice, mais l'appétit (oreksis). Donc, c'est l'appétit qui possède la fonction de découverte (aletheia) : comme unité de krinein et de kinein (principe motrice fondamentale de l'être-vivant – psyché). (BA, paragraphe III, p. 171) L'animal se distingue de la pierre par la vie : seulement ce qui peut tomber malade peut être en bonne santé ; c'est-à-dire un être vivant. (BA, p. 127) L'homme aussi se distingue de la pierre de la même façon. La vie est donc clairement, l'unité de l'homme et de l'animal. Dans ce partage alors, est-ce que « avoir la vie » unit l'homme et l'animal ontiquement ou

¹⁸⁸ BA, paragraphe III, p. 171.

ontologiquement ? Pour Heidegger, c'est seulement ontique et pas onto-logique; c'est-à-dire que même si cette unité se lie à la question de l'Etre par la phusis, elle n'a rien à voir avec le logos. La psukhé comme l'ousia des étants vivants est donc considéré « alogon » (et pas « meta logon »). Il existe ici une ligne très fine, arbitraire entre l'évaluation de la psukhé comme « alogon » ou comme « meta logon » qui peut totalement changer la position de l'animal dans l'hypothèse. Si on accepte la psukhé comme « méta logon », l'animal et le végétal peuvent avoir un logos immanent à la psukhé ; c'est-à-dire à la vitalité. Si non, il est possible de voir la vie des animaux et des végétaux sous forme d'un enchaînement machinique ou d'un outil.¹⁸⁹

Deuxième question : est-ce qu'on a le droit à séparer l'homme de l'animal seulement par un type de logos ? Afin de résoudre ce problème, la nouvelle ontologie de Heidegger définit une nouvelle catégorie : « existence ». Cette catégorie permet à Heidegger à composer son étude, non sur la vie et le monde du vivant, mais sur un tout autre type de vitalité, basée sur la différence du Dasein. C'est une forme de vie différente de celle de la vie biologique ; vitalité, sous forme de dérivative de la vie biologique mais qui se lie aux formes d'existence temporelle qui sont distinctes en l'homme.

ii. Définition du « Dasein » et du « Mitsein »

Dans l'*ET*, Heidegger, donne un nom spécifique à un étant particulier : *Dasein* (*être-là*), *exister-là*.¹⁹⁰ Doué d'être « onto-logique », Dasein se sépare de tous les autres étants. C'est la proclamation d'une « différence ontologique ».¹⁹¹ L'essence du Dasein réside dans sa nouvelle ontologie de la vie : « existence ».¹⁹² Le Heidegger

¹⁸⁹ Comme c'est le cas chez Descartes. En réduisant le logos de l'homme à la « ratio », il déduit que même les facultés de l'âme sauf la raison sont mécaniques. Vr. le sous-section : « La critique de Descartes ». Vr. aussi *L'animal-machine* de Descartes (Descartes, **Discours de la méthode**, partie V, Paris : Messidor/Editions Sociales, 1984) et **L'homme-machine** de La Mettrie comme postulat à l'acception de la psyché comme « alogon ».

¹⁹⁰ Józef Maria Bochenski, **La philosophie contemporaine en Europe**, trad. Vaudou F., 1947, 2^e éd. 1951, p. 141.

¹⁹¹ Courtine appelle cette différence ontologique, en partant de l'influence d'Husserl : « l'intentionnalité » comprise comme comportement. Courtine, **La cause de la phénoménologie**, p. 13-14.

¹⁹² L'essence du Dasein réside dans son existence et s'explique toujours par cette existence. Seul le fait d'exister doit toujours faire comprendre la question de l'existence : cette compréhension est appelée « existentielle » (existentiell). Bochenski, **La philosophie contemporaine en Europe**, p. 141.

des *CFM* ne fait que d'affirmer la définition de l'*ET*, mais cette fois selon un plan comparatif entre la pierre, l'animal et l'être humain sans omettre le mot « homme » : *Nous appelons l'être de l'homme Dasein, dans un sens encore à déterminer à la différence de l'être-là de la pierre.* (*CFM*, p. 103)

La tonalité (*Stimmung*) qui est défini dans la constitution existentielle du *Là* de l'*ET* en 1927, comme *le fait d'être disposé* (*ET*, §29) est préservé deux ans plus tard dans les *CFM*, mais cette fois l'accent est sur être lié au monde au lieu d'être un caractère d'être du Dasein. La tonalité fait partie de l'être de l'homme comme possibilité et mode : *la tonalité est là et n'est pas là* (*CFM*, p.103, 105). *Dans le parler, il est question d'abord de l'être-au-monde de l'homme.*¹⁹³ Ayant la parole (logos), Dasein est capable de, a le pouvoir de former une détermination sur les autres étants, et par ceci, il a le pouvoir de les avoir dans son monde propre. Le non-être du Dasein est un pouvoir : le Néant. Il est un étant qui a son être-au-monde lié à son existence dans son quotidienneté et son temporalité. Il se trouve dans soi-même. Il s'aperçoit souvent dans ce qu'il est avec. Pourtant Dasein possède une ambiguïté fondamentale : temporalement, il est configureur de monde (se lie avec l'Etre) ou sans monde (absent). Cette existence interchangeable fait de lui une zoé extraordinaire : configureur de monde / être sans monde, vivant sans vie. Dans l'analyse propre du Dasein comme étant, deux éléments sont importants : (1) le comment et par quoi de l'interprétation de l'Etre ; (2) le comment et par quoi de l'interprétation du Temps. Les guises constitutives cooriginaires de l'Etre-le-Là sont l'affection (tonalité) et la compréhension qui sont déterminés par le parler (logos). (*ET*, §28)

Dasein est donc l'étant qui est exposé comme l'être-au-monde [In-der-Welt-sein]. (« Le concept du temps », 1924) Les déterminations d'être du Dasein doivent être aperçues et comprises sur la base de la constitution d'être que Heidegger appelle l'être-au-monde. (*ET*, §.12) Il analyse la constitution de l'être-au-monde, comme le point de départ de l'analytique du Dasein selon un triple perspectif :

* Le « au-monde » : lié à l'idée de « monde » et mondanéité.

¹⁹³ Martin Heidegger, « Le concept du temps » professé à Marbourg, 1924, dans **Cahier de l'Herne : Heidegger**, 1983, éd. Haar M., Paris : Editions de l'Herne, p. 39.

- * L'étant : ce « qui » est sur le mode de la quotidienneté médiocre du Dasein.
- * L'être-à : ce qui désigne une constitution d'être du Dasein, un existential.

Mitsein est l'inverse du Dasein comme « existence » : l'inexistence (mort). Il est la quotidienneté du Dasein. Il est ce Dasein comme l'être-au-monde et en même temps cet être-avec.¹⁹⁴ Ainsi, il lie cet être-l'un-avec-l'autre comme une pierre qui n'appartient à aucun monde, qui n'est approprié par aucun monde à l'être-là comme un animal qui est pauvre en monde et ce qui est pauvre en monde à l'être-au-monde qui est le configureur du monde. Mitsein est la question principale sous laquelle l'*ET* et les *CFM* se rencontrent. Il est défini dans « Le concept du temps » comme l'être-sans-monde : la deuxième des huit propriétés de l'existence humaine. Pourtant, Heidegger interprète cet être-avec aussi comme l'avoir de son monde du Dasein dans le langage (logos), comme une modalité du Dasein : Mitdasein (l'être-Là-avec).

Dasein est capable en son pouvoir avoir le langage à produire une détermination sur les autres étants et de les trouver dans son monde. Il existe deux caractéristiques de l'existence humaine : 1. Pouvoir de se définir comme un « je », 2. La temporalité de ce « je » (peut changer à chaque instant). Ces deux sont fondamentales pour l'être-au-monde du Dasein. (4^e propriété) Pourtant, l'homme qui possède l'horizon de pouvoir avoir ces deux caractéristiques a en même temps la potentialité de ne pas les avoir : cette potentialité se transforme en acte s'il est défini comme l'être-avec-l'autre (*Mit-einander-sein*). C'est la condition du Dasein qui ne peut pas être soi-même : sa mort, son néant. Il devient banal, se perd dans la quotidienneté (5^e propriété). Or, même à l'intérieur de ce néant se couche la condition de possibilité de l'existence du Dasein. Il est un étant dont l'être-au-monde dans sa quotidienneté et temporellité est lié à l'existence (6^e propriété). *Il se trouve en soi-même. Il se trouve dans ce quoi il est en rapport avec, en général* (7^e propriété). Enfin, l'existence du Dasein est inexplicable avec l'observation. Il se rapporte avec

¹⁹⁴ 2^e propriété : « Dasein comme être-au-monde est ainsi être-ensemble-avec, être-avec-des-autres. Il est l'être-avec (Mitsein) au sens d'avoir un même monde avec des autres, rencontrer avec des autres, être-pour-des-autres. Mais cet être-là est en même temps d'être présent pour les autres, c'est-à-dire être là bas comme une pierre qu'aucun monde ne s'approprie et travaille sur. » Martin Heidegger « Le concept du temps » in **Cahier de l'Herne : Heidegger**, p. 39.

l'existence en son rapport à soi-même quoique nous essayions de le trouver dans la vie quotidienne (8^e propriété).

Le *Mitsein* est défini en deux types : l'être-avec et l'être-Là-avec (*Mit-Da-sein*). L'être-avec est l'inexistence, le manque et le départ sont les modes de l'être-Là-avec. C'est l'être auquel les autres sont libérés au sein du monde. L'être-Là-avec n'est ouvert que de manière intramondaine à un *Dasein* parce que le *Dasein* est en lui-même essentiellement être-avec. (*ET*, §26)

iii. Définition de la nouvelle ontologie comme « existence »

Heidegger entreprend une analyse (de la question de l'Etre) qui ne se limite pas avec la « *prote philosophia* » d'Aristote. En traitant l'ontologie de la vie, il se tourne (comme Aristote) à la *phusis* et spécifiquement à la *psukhé* comme substance vivante. Pourtant, il va dans l'analyse existentielle au-delà de cette étude, vers une autre manière de vivre, une vie comme « existence ». Nous savons que Heidegger récuse la division classique des œuvres d'Aristote (vr. *CFM*, p. 66-67). Au lieu de cela, il centralise les textes d'Aristote autour de la « *prote philosophia* » : questionnement sur l'étant en général et sur l'étant proprement dit. Ce questionnement comprend principalement deux thèmes : les textes sur l'*ousia* et les textes sur la *psukhé*. Tout le reste est le complémentaire de ce fondement.¹⁹⁵ Ayant obtenu ce fondement impératif, il prépare son commentaire d'Aristote propre pour aujourd'hui sous forme d'une nouvelle ontologie de la vie. Cette nouvelle ontologie surpasse non seulement la classification classique des étants vivants ou la taxonomie¹⁹⁶ mais aussi toute théorie de la vie¹⁹⁷ par une hypothèse toute nouvelle : « la différence ontologique de l'homme réside hors de son activité biologique, dans son existence temporelle ».

Si la temporalité est valable pour tous les étants, les animaux qui sont selon Aristote définis comme les étants vivants possédant le mouvement, doivent être

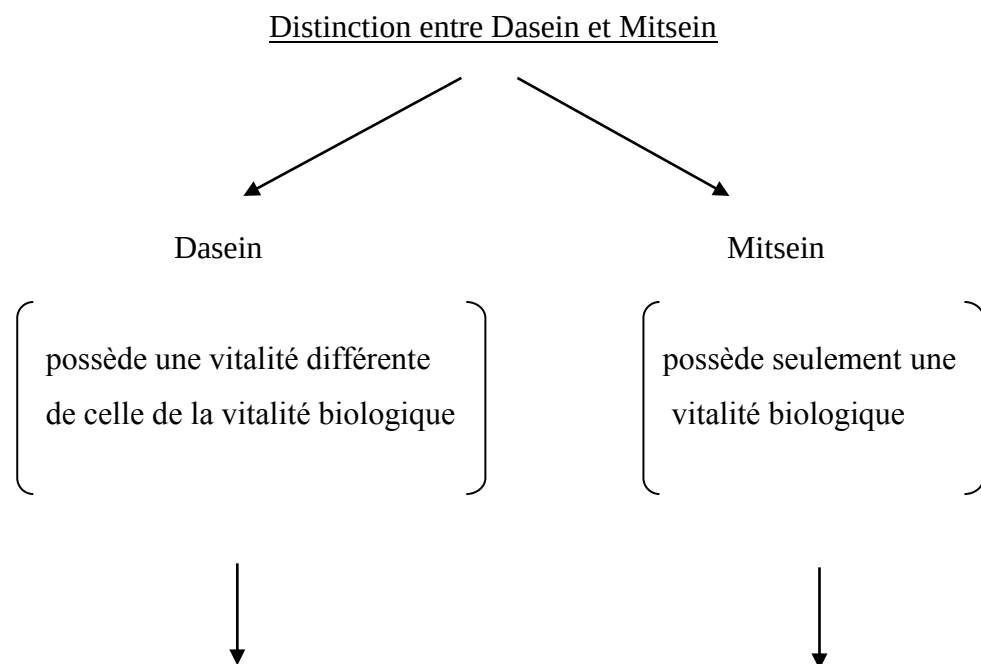
¹⁹⁵ Heidegger, déclare comment il traite Aristote dans **Phenomenological Investigations of Aristotle**, le texte des ses cours 1921, Partie I, B. The Reception of Aristotle's Philosophy. Vr. Martin Heidegger, **Phenomenological Investigations of Aristotle**, IN: Indiana Univ. Press, 1985, pp. 5-10.

¹⁹⁶ Vr. Les systèmes de Carl von Linné et d'Augustin Pyrame de Candolle.

¹⁹⁷ Notamment celles de Bichat, Darwin, Driesch et de Reinke.

nécessairement temporels. Mais dans quelle manière ? Aristote avait défini l'homme comme « zoon logon ekhon », c'est-à-dire l'animal qui possède le logos. Alors, il assumait la même forme de mouvement pour l'homme. Il assumait une même forme de substance pour l'animal et l'homme. Ce fut la conséquence de la substance première (ousia) qui leur donne la « vie » sous le rapport de la psukhé (anima). Ainsi, il expliqua la vitalité de l'homme et de l'animal par la même chose : la « psukhé ». Or, il les avait séparés sous le rapport de « pouvoir avoir le logos ».

Ce qui sépare dans l'étude de l'homme et de l'animal, la pensée de Heidegger de la pensée d'Aristote est l'hypothèse que l'homme (Dasein) possède une vitalité au-delà de la vitalité biologique ou une « existence ». Suivant cette hypothèse, la vitalité biologique n'est plus le mouvement (kinesis) mais la stabilité (stanzza) car la vitalité de l'animal, même si elle lui donne un mouvement sous forme d'energeia/dunamis, ne fait pas de lui un configureur de monde. Selon la thèse de Heidegger, « l'animal est un étant vivant qui est pauvre en monde » ; même s'il reste des lacunes dans la détermination de la zone animal/homme (le problème de pouvoir avoir le logos de l'animal), Heidegger reste fidèle pour la plupart dans l'analytique existentielle à la formulation ci-dessous :



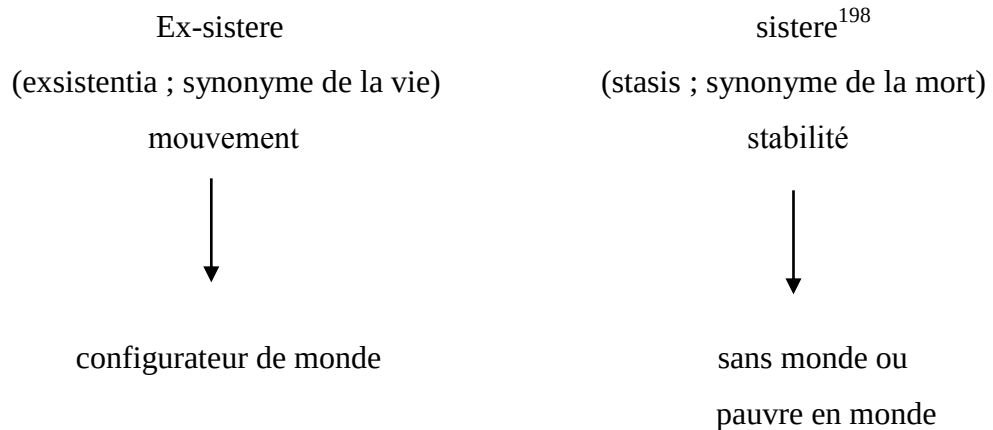


Figure 1.8

Nous voyons que l'analyse à travers le *Mitsein* de Heidegger et sa comparaison avec le *Dasein* (quotidienneté) dans l'*ET* coïncident sur quelques points avec la comparaison de l'animal (pauvre en monde) et l'homme (configurateur de monde) dans les *CFM*.¹⁹⁹ Quand même, Heidegger remarque que *Mitsein* comme la quotidienneté du *Dasein* ne peut pas être pensé comme animalité (que l'animalité ne peut pas exister à l'intérieur du *Mitsein*) ; que l'étant n'est pas ouvert ici à cause de l'absence de distinction même s'il est accessible, et ainsi la condition de l'animal reste différente. Pour Heidegger, le monde de l'animal et le monde de l'homme se diffèrent. Ainsi, il ne va pas avoir accès à l'étant comme étant même s'il possède un monde. D'autre part, l'affinité des définitions de l'animalité (*CFM*) et de *Mitsein* (*ET*) fait naître la possibilité de la pauvreté de l'homme à être la partie animale (la partie liée à l'animalité) de l'homme. Heidegger a eu des difficultés à clarifier ce sujet. L'entier des *CFM* est important parce qu'il reflète cette difficulté et montre que la définition du *Mitsein* peut être problématique même si on ne voit aucun problème dans la définition théorique de l'« existence » du *Dasein*. Le concept de *Mitsein* dans ce tableau est en même temps un état du *Dasein* : l'être-avec les autres étants. En effet, *Dasein* n'est pas toujours *Da-sein*. Son exi-stence (sorti de la stabilité) est

¹⁹⁸ « Heidegger veut rompre avec ces définitions traditionnelles et élaborer une conception de l'homme dans son entier. C'est pourquoi il laisse aussi de côté les notions de corps et d'esprit au profit de celle d'existence, qui se dit aussi en allemand *Existenz*. Mais il prend ce terme dans son sens étymologique, qui signifie sortir (ex) de l'immobilité, le verbe *sistere* voulant dire arrêter, tenir ferme, et *exsistere* ayant comme premier sens en Latin surgir, sortir de terre, apparaître avant d'avoir le sens d'exister. » Françoise Dastur, « Autour de la phénoménologie », *Arté Filosofia*, Séminaire de 14-15 avril 2007, Cannes. Ex-sistere : « *Dasein*, c'est l'étant que nous disons qu'il existe. C'est-à-dire *ex-sistit*, qu'il est dans l'essence de son être, le fait de sortir hors de soi-même sans toutefois s'abandonner. » *CFM*, p. 524.

¹⁹⁹ Elisabeth de Fontenay est un des précurseurs à souligner l'importance des cours des *CFM* pour la question de l'animal et pour l'intégralité des œuvres de Heidegger. Cf. Elisabeth de Fontenay, *Le silence des bêtes : la philosophie à l'épreuve de l'animalité*, Paris : Fayard, 1998, pp. 925-947.

temporel. On ne peut pas dire qu'il s'échappe de la stabilité de la vie biologique d'une manière permanente. Il reste des fois, lui aussi dans le *Mitsein* comme l'animal.

Heidegger est à la recherche d'une théorie qui ne stabilise pas le temps, qui le fait naviguer toujours avec le *Dasein*. Le temps est une partie fondamentale de l'Etre-là. En ce sens, la nature (physique) et l'essence de la nature (métaphysique), c'est-à-dire la « physis » et le « logos » gagnent un sens commun à l'intérieur de cette théorie. Car selon Heidegger, la *prote philosophia* est l'essence de la philosophie pour Aristote. Tout le reste est lié à cette essence : les sous-sections de l'étude primaire. La question de l'animal alors reste à l'intérieur de l'étude de l'étant comme étant comme l'étude de la « physis » et du « logos »²⁰⁰, mais la transposition du *Dasein* est expliqué par une nouvelle conception du temps dans l'étude de la tonalité (*Stimmung*).

iv. Tonalité fondamentale

Heidegger définit deux tonalités fondamentales qui peuvent être prises par le *Dasein* : angoisse et ennui profond. Quand l'une de ces deux est prise par le *Dasein*, on dit qu'il est « toné ». Quand le *Dasein* les échappe, il est « intonné ». L'existence du *Dasein* réside sur la prise de tonalité fondamentale car sans elle, il reste sans-monde (mort). Ainsi, la vie (nouvelle ontologie de la vie) du *Dasein* se lie à la tonalité propre. Sans la tonalité fondamentale, il reste sans-monde ou bien pauvre en monde (dans son quotidienneté) comme l'animal. Ayant pris la tonalité propre, il rappelle son monde (*Umwelt*) et se transforme de nouveau en l'être-au-monde (devient configurateur de monde). Bien entendu, cette transformation n'est pas

²⁰⁰ Heidegger ne mentionne pas directement les textes d'Aristote sur les animaux. Pourtant, cela ne veut pas dire qu'il n'attribue pas une importance à la question de l'animal. Pour lui, la question de l'animal, comme la question de l'homme, est liée principalement à « l'étude de l'étant comme étant » sous le titre de la « question de l'Etre ». Car à l'origine de cette question réside la question de l'Etre (to on). Afin de poser proprement la question de l'animal, il fallait poser d'abord la question de « physis » et de « logos » sous le titre de la question de l'Etre. La formulation de la question de l'Etre comme l'étude de « l'étant comme étant » s'appuie cette structure essentielle.

Les textes secondaires sont ceux qui étudient la physis, la vitalité (l'organisme – surtout l'animal) et ses parties (organes). *Physique, Petits traités d'histoire naturelle, De la génération et de la corruption, Parties des animaux, Histoire des animaux, Marche des animaux, Du mouvement des animaux, Génération des animaux.*

matérielle. Elle est seulement la déterminante de l'existence (quotidienneté ou constitution d'être) de l'être humain.

Ce que nous indiquons ontologiquement sous le titre de tonalité (ou affection) est la chose du monde la mieux connue et la plus quotidienne ontiquement : c'est la tonalité, le fait d'être disposé. (*ET*, § 29)

La tonalité (*Stimmung*) est donc « le fait d'être disposé » du *Dasein*. S'il n'est pas disposé proprement en son être-là, nous allons dire qu'il est « absent ». L'absence du *Dasein* est sa mort, mais elle peut être également la condition de possibilité de sa vie. L'ambiguïté de l'être-humain : il trouve la possibilité de son existence dans son inexistence. C'est pourquoi l'angoisse et l'ennui profond du *Dasein* dit Heidegger, sont pour lui les tonalités fondamentales. La prise de la tonalité fondamentale est un attribut qui appartient seulement au *Dasein*. Seulement lui peut se jeter dans une condition si pauvre. Et seulement lui peut ressortir d'elle. La prise de la tonalité fondamentale du *Dasein* est donc sa condition d'existence. Il se sépare de ce qui est inexistant par ce même acte. Donc, l'animal selon Heidegger n'a pas la vie de la manière qu'il définit. Il ne possède pas un monde, ou s'il possède un, il est pauvre dans ce monde. Suivant la définition de la vie comme « existence », l'animal est sans vie. En conséquence, il ne peut pas mourir. Comment peut-on séparer l'homme et l'animal ? Par la mort ? Ne connaissons-nous pas des hommes sans avoir aucun monde ? Ne connaissons-nous pas des animaux qui ont le pouvoir de vouloir mourir ?²⁰¹ Qu'en est-il de l'animal dans l'homme et de l'homme dans l'animal ?

En le comparant avec l'humanité, nous pouvons considérer l'animalité comme une inexistence. Or, que dire si l'animal a un monde, mais d'une manière fondamentalement différente de celui de l'homme ? Si c'est le cas, n'y a-t-il pas le risque d'avoir omis l'existence de celui-ci ? Est-ce que nous les hommes, nous sommes capables de rentrer dans le monde de l'animal ? Sommes-nous capables de construire un monde sous forme de *Mitsein* ?

²⁰¹ Par exemple, le suicide des chevaux qui ont perdu la jument, des chiens qui ont perdu leur maître.

v. Animalité comme question

On a montré jusqu'ici que l'interprétation authentique d'Aristote et des présocratiques est le fondement de « philosophe » pour Heidegger. Ce fondement réside dans l'ontologie de la vie qui s'origine du pli « *energeia/dunamis* ». En ce sens, c'est le chemin par lequel la question de l'Etre peut être posée au nom de tous les étants pour Heidegger. La question de l'animal se situe au centre, de manière à englober toutes les questions en elle à l'intérieur de l'ontologie de la vie. En conséquence, le problème de la différence ontologique de l'homme et de l'animal concerne le tout des étants.

Deuxièmement, on a montré jusqu'ici que l'ontologie de la vie chez Heidegger est réinterprétée d'une manière complètement « nouvelle » sous forme d'une phénoménologie qui traite l'Etre temporellement. De là, Heidegger a pu définir la vie qui est « existence » chez Aristote comme l'opposé : *stasis* ; c'est-à-dire stabilité. La vraie vie est pour lui, la sortie de la stabilité propre au Dasein sous forme d'une existence (ou manière d'être) temporelle qui peut être construit au-dessus de la vie biologique. Selon cette nouvelle interprétation de la vie, le critère de pouvoir avoir la vie est devenu de « pouvoir avoir un monde » ; c'est-à-dire d'avoir le logos apophantique. L'homme possède ce caractère. Quant à l'animal, il est défini comme « pauvre en monde » par Heidegger. Quand même, le « pouvoir avoir un monde » de l'animal reste ambigu chez Heidegger en raison de quatre :

1. Il est difficile pour l'homme à décider si l'animal possède le logos apophantique.
2. L'animal peut avoir un autre type de logos dont l'homme n'a pas d'accès.
3. L'animal peut avoir un monde par le Logos immanent de la phusis.
4. L'animal peut avoir un monde même s'il ne possède aucun logos (autre mode de vie).

L'animalité comme question se forme au-dessus ces quatre questions en unissant la question de la pierre (étant non-vivant), du végétal (étant vivant lié à la terre – sans mouvement sur terre) et de l'homme (étant vivant doué de logos apophantique). L'*energeia/dunamis* comme un pli du questionnement de l'Etre est

essentiel pour Heidegger parce qu'il permet de former une ontologie de la vie. L'analytique du Dasein forme une théorie dont l'ontologie de la vie monte à une nouvelle dimension. Même si la question est formulée d'une manière claire et ouverte pour l'étant humain, elle reste ambiguë pour l'animal puisque la recherche sur la différence ontologique entre l'homme et l'animal donne des résultats contradictoires. En passant par les étapes (1) du développement de l'interprétation fausse, (2) de la découverte du sens originel chez les présocratiques et chez Aristote, (3) de la recherche vers une ontologie de la vie et (4) de la construction d'une nouvelle ontologie de la vie dans l'ouverture de la question de l'animal chez Heidegger, cette ambiguïté, la question de l'animal reste fondamentale pour l'analytique du Dasein. Juste un petit mouvement peut changer la théorie complètement.

En renonçant une par une, toute théorie moderne et médiévale de l'ontologie, Heidegger retrouve le commencement de la question de l'Être chez les présocratiques et l'interrogation authentique chez Aristote, dans l'élaboration d'une « ontologie de la vie ». Parce que la philosophie première commence par l'étude de l'« *ousia* » en général dans la *Métaphysique* et avance par l'étude de la « *prote entelekheia* » dans le *De anima*, ce qui lie clairement l'histoire de l'humanité et de l'animalité à l'histoire de la *psukhé* et de l'*ousia* en général. Ainsi, nous avons remarqué que la question de l'homme et de l'animal ne sont pas séparées ni chez Aristote, ni chez Heidegger. C'est plutôt une seule question qui lie l'homme et l'animal. Le commentaire propre d'Aristote pour aujourd'hui nécessite une contemplation sur la vie en générale : la jonction de l'être humain et de l'être animal. Quoique le commentaire propre d'Aristote ainsi pour aujourd'hui requiert encore un autre devoir : la réinterprétation du concept du temps. Ce concept doit être reconçu puisque c'est lui qui domine la nouvelle ontologie de la vie de Heidegger. La question de l'animal, sous-titre de la grande question (question de l'Être) atteint sa forme finale dans l'étude de la tonalité (*Stimmung*) basé sur la réinterprétation du concept du temps pour l'étant vivant et spécifiquement l'étant vivant humain ; c'est-à-dire le Dasein.

Section III - Elaboration du concept du « temps »

a. Dépassement de l'interprétation fausse du temps

En refusant toute théorie sur la subjectivité et la conscience de l'homme, Heidegger rejette de front, toute théorie de la connaissance (mécaniste et vitaliste) sur l'animalité. La destruction de l'idéalisme allemand et de la philosophie du bas scolastique avec le cartésianisme de Descartes donne lieu à une amnésie totale pour l'homme. Ainsi, un nouveau « commencement » s'ouvre dans l'idée de Heidegger à titre de « retour à la question de l'être » dans une nouvelle formulation, différente de celle de Brentano et d'Husserl.

Cette nouvelle formulation de Heidegger comme « retour à la question de l'être » par une amnésie totale jusqu'à l'interprétation propre d'Aristote et les présocratiques a posé pour lui une autre question fondamentale : « la temporalité ». La temporalité se montre chez Heidegger comme une vraie question à la quête de découvrir la condition de possibilité de la construction d'une nouvelle ontologie de la vie. Bien entendu, ce n'est simplement pas une promenade dans l'histoire de la philosophie et de la science mais une investigation sur le vrai sens du concept du temps pour la reformulation de l'étanceté de l'homme (et de l'animal).²⁰² Selon M. Heidegger le concept du « temps » a été maltraité jusqu'à la fin du XX^e siècle par les philosophes et par les physiciens théoriciens.²⁰³ L'élaboration du concept du temps de Heidegger vise à réunir la question de l'Etre avec la question du temps en éliminant ces maltraitements. Ce qu'il cherche n'est pas un concept objectif du temps mais un concept qui est inséparablement lié à l'Etre-là. C'est en ce sens que cette nouvelle temporalité devient l'objet de notre recherche sur l'animalité par la question de la temporalité de l'animal lié à celle de l'homme comme l'être-avec.

Mitsein est l'autre du *Dasein* ; il est l'étant-vivant qui n'a pas de nom. C'est l'autre de l'étant auquel Heidegger attribue un rapport spécifique avec le temps :

²⁰² Il existe trois textes principaux qui concernent le concept du temps chez Heidegger : la conférence de Marbourg sur « Le concept du temps » (1924), les lectures sous titre de *Prolégomène à l'histoire du concept du temps* (1925) et le livre *Etre et Temps* (1927) qui a été rédigé depuis 1925.

²⁰³ Surtout Bergson, Kierkegaard, Einstein, Newton et Herbig, mais aussi Simmel, Scaliger, Petau et Bilfinger.

Dasein (l'Être-là), l'Exister-là.²⁰⁴ Ce rapport est de même lié au *Mitsein* puisqu'il se montre par la question du temps qui se pose à l'intérieur de la question de l'Être. Il est le champ de bataille d'une différenciation parmi les étants, et plus spécifiquement entre l'homme et l'animal :

La particularité du *Dasein* réside en ce qu'il est un éant auquel, dans son être, il y va de cet être même. La compréhension de l'être est elle-même une détermination de l'être du *Dasein*. Le *Dasein* est pour cette raison « ontologique », tandis que tous les autres étants sont seulement « ontiques ».²⁰⁵

Dasein est la proclamation d'une « différence ontologique » par rapport au *Mitsein*. Doué d'être « ontologique », *Dasein* se sépare de tous les autres étants. Heidegger appelle cette différence ontologique dont le fondement est la transcendance : « l'intentionnalité » comprise comme comportement.²⁰⁶

L'essence du *Dasein* réside dans son existence et s'explique toujours par cette existence. Seul le fait d'exister doit toujours faire comprendre la question de l'existence : cette compréhension est appelée « existentielle » (existentiell).²⁰⁷

Alors, si l'essence réside dans son existence et s'explique seulement par cette existence, qu'est-ce que l'existence ? Que veut dire « l'intentionnalité comprise comme comportement » ? Elle exprime une doublure : l'étanceté du *Dasein* et la temporalité du *Dasein*. Heidegger attribue l'existence à l'Être-là (*Dasein*) comme l'union de ces deux puisque cette existence n'était pas une étanceté simple par sa définition mais une « sortie de la stabilité » ou bien une « prise d'action » (kinesis qui s'origine de la psukhé – anima) : « exi-stence ».²⁰⁸ Si nous voulons parler d'un

²⁰⁴ Bochenski, *La philosophie contemporaine en Europe*, p. 141.

²⁰⁵ *Ibid.*

²⁰⁶ Courtine, *La cause de la phénoménologie*, p. 13-14.

²⁰⁷ Bochenski, *La philosophie contemporaine en Europe*, p. 141.

²⁰⁸ En posant la distinction entre l'Être (Sein) et l'éant (Seiende), la question du sens de l'Être s'unifie avec la question du temps dans l'ouvrage capitale de Heidegger : *Être et Temps*. La première forme ou la forme originale (*Urform*) de l'*ET* selon l'expression de Gadamer est la conférence adressée à Marbourg à la Société des Théologues : « Le concept du temps ». Sheehan explique le rapport de cette conférence avec l'évolution de l'*ET* :

1. D'abord dans ce texte, Heidegger donne une grande importance à la définition du concept du temps et à sa place pour la physique moderne et dans l'expérience quotidienne.

temps éternel, il faut que nous commencions de l'éternité.²⁰⁹ Au-delà, si ce que nous appelons « éternité » n'est pas une infinité vide comme chez les grecs (« aie ») mais le Dieu lui-même qui ne peut être conçu que par la foi, alors les théologues devaient bien savoir le sujet du temps.²¹⁰ Or, si on pense à cette question philosophiquement, il faut contempler sur ce qui est éternel (« ainos ») et à jamais (« gia panta »).

Est-ce que ce qui est éternel est à la fois le « à jamais », ce qui ne mène nulle part ? Ou bien, est-ce qu'il faut interpréter ici le « panta » comme toujours ou « tout le temps » ? Même si l'éternité du temps soit un commencement, elle ne peut pas être un commencement. Même si elle soit une fin, elle ne peut pas être une fin. Son commencement est sa fin, sa fin est son commencement. Ramené à son fondement antique, la réponse de la question ne peut pas être donnée uniquement pour l'Univers matériel. Même si elle est donnée, ce n'impliquerait qu'un commencement ou une fin seulement pour le matériel car ce que Heidegger veut faire est de poser la question du temps pour l'entier de l'Univers : « tous les étants en vue de l'essence de l'Etre », mais dans la constitution du Dasein comme temporalité spécifique.

La temporalité éternelle du vivant ne peut pas être linéer puisque chaque psyché est une échelle particulière du temps. Elle permet de se prolonger, se dissiper, se condenser ou de s'accourcir dans un moment défini. Or, en niant le temps linéer (objectif), Heidegger ne défend pas un temps subjectif. Ce qu'il impose n'est pas le temps linéer pour les autres étants vivants mais une mobilité temporelle propre au Dasein. Ainsi, la temporalité du Dasein se différencie de la temporalité des autres vivants par la mobilité. Le temps ne peut jamais être stable pour Dasein car la stabilité est sa mort. La mort est son immobilité dans le temps (dans son étanceté). Par sa structure, Dasein est l'étant qui peut être avant et après le présent (devant et derrière) même si sa vie biologique reste au présent. C'est le mouvement temporel créé par l'être-là de l'Etre-là (du Dasein) et de son ne pas être-là (absence). Dasein dont l'étanceté et temporalité est unique doit être en même temps lié temporellement

2. Dans le corps principal qui suit cette introduction, la question du Temps se pose à l'intérieur de la question de l'Homme ; ce qui détermine l'ET.

Thomas Sheehan, « The Original Form of Sein und Zeit », **Journal of British Society of Phenomenology**, Vol. 10, no. 2, May 1979, pp.78-83.

²⁰⁹ Cela a été à l'époque, le problème principal de la physique moderne : « Est-ce qu'il y a un commencement pour la temporalité de l'Univers? Est-ce qu'on peut parler d'une pré-temporalité ou post-temporalité ? »

²¹⁰ Sheehan, « The Original Form of Sein und Zeit », p.78.

avec l'entier des étants ; mais avec une différence existentielle. Donc, il se sépare existentiellement de l'être-avec de l'animal par sa mobilité dans le temps.

b. Concept du « temps » modifié selon les exigences de l'analytique du Dasein

Etre dans le temps chez Aristote doit avoir une durée limitée. Ceux qui sont infinis n'existent pas dans le temps.²¹¹ C'est-à-dire que ceux qui sont dans le temps sont ceux qui ont un nombre et une mesure à l'intérieur du temps, qui sont entourés par le temps. La finitude est donc le seul critère pour une chose d'être dans le temps.²¹² Le temps n'existerait pas s'il n'y avait pas aucun étant vivant (*psukhé*). Sans les psychés, il n'y aurait pas de temps mais seulement du changement (*kinesis*). Puisque même si le changement ne dépend pas des psychés, sans eux, il n'y aurait personne à compter ce qui change.²¹³ Donc, Aristote lui-même exige certainement une unité entre l'être de l'étant vivant et la temporalité.

Cependant, la finitude de l'étant vivant selon Heidegger n'implique pas que tous les étants vivants peuvent avoir le pouvoir de compter le temps car (1) le mouvement (*kinesis*) de tous les étants-vivants n'est pas le même ; (2) le changement qui comporte le temps n'implique pas toujours une vraie « existence ». La temporalité comme être du Dasein traite le concept du temps d'une manière intégrale avec l'étant vivant comme chez Aristote mais en donnant à l'homme en plus, une différence ontologique sous forme de « Da-sein ». Même si elle se forme autour du changement (*kinesis*), la conception d'Aristote reste stable par rapport à celle de Heidegger puisque la dernière exige un changement propre au Dasein : la temporalité.

L'existence est dans l'être-en-ce-moment. (*Das Dasein ist in der Jeweiligkeit*).²¹⁴

²¹¹ Le temps n'est pas le mouvement lui-même ou le changement lui-même. Il est ce dans quoi le mouvement, le changement et toutes choses qui changent « existent ». Car il y a de mouvements multiples tant qu'il y a un seul temps. David Ross, **Aristotle**, London : Routledge, 1923, 6^e éd. 1995, p. 91-92. Cf. Aristote, **Physique**, Paris : Flammarion, 1999, livre IV, 11, 9-28.

²¹² Ursula Coope, **Time for Aristotle, Physics IV.10-14**, Oxford University Press : NY, 2005, p. 143-4.

²¹³ **Ibid.**, pp. 159-163.

²¹⁴ Heidegger, « Le concept du temps » professé à Marbourg, 1924, in **Cahier de l'Herne : Heidegger**, p. 41.

En effet, Heidegger restitue la notion de la temporalité qui a été impliqué dans la conception aristotélicienne de *kinesis*, mais en redéfinissant le changement pour un étant vivant spécifique.²¹⁵ Car elle ne renferme pas l'« exi-stence » que Heidegger définit pour l'étant humain : *ce à partir de quoi le Dasein comprend implicitement en général quelque chose comme l'être et l'explicite est le temps*. (ET, §5) Il existe selon Heidegger, une *coappartenance intime* entre l'être et le temps. C'est la raison pour quoi qu'il fallait poser la question de l'être « à neuf ». (ET, §1) Pourtant, la conception du temps chez Aristote reste insuffisante pour définir la *coappartenance intime* qui pourra fonder l'analytique du Dasein, car elle ne donne pas la temporalité propre à l'Etre-là. Même si Aristote exige l'unité de l'étant vivant et la temporalité, la temporalisation de l'Etre-là reste inachevée. La temporalité doit être donc réinterprétée par Heidegger : l'être comme potentialité et actualité (*energeia / dunamis*) est le commencement et pouvoir d'agir de l'étant vivant. Car *dunamis* est un caractère de l'Etre (BA, p. 141). Par l'explication de la signification ontologique du mouvement (par *dunamis et energeia*), la détermination fondamentale de l'Etre sera possible dans son caractère universel. (BA, p. 142) Dans le monde (comme *physis*), la signification de l'Etre-là (l'homme) se montre comme *entelekheia* (comme l'interprétation radicale de l'*ousia*).²¹⁶ Cette *entelekheia* de l'Etre-là n'est pas seulement changeable mais en même temps indéterminée et indéfinie (BA, p. 146) : elle est le logos de l'homme (qui change temporellement du logos quotidien au logos philosophique et vice versa)²¹⁷ Elle est *l'horizon qui constitue la clôture de l'ouverture ekstatique*.²¹⁸ Ainsi se forme la finitude et la solitude de l'homme : finitude comme le critère de pouvoir être temporel, solitude comme étant le seul vivant à pouvoir avoir la temporalité existentielle. L'ekstase donc selon l'interprétation authentique d'Aristote se fonde chez Heidegger comme un

²¹⁵ Cf. Charlotta Weigelt, **The Logic of Life : Heidegger's Retrieval of Aristotle's Concept of Logos**, Akademitryck AB Edsbruk : Stockholm, 2002, p. 191-193.

²¹⁶ Chez Aristote la psychè est défini comme l'entelekheia première. Vr. Alexei Chernyakov, **The Ontology of Time: Being and Time in the Philosophies of Aristotle, Husserl and Heidegger**, Dordrecht : Kluwer Academic Publishers, 2002, p.103.

²¹⁷ Logos comme *kinesis* et logos comme *apophansis*. Vr. Weigelt, **The Logic of Life...** p. 134-5, 147-9.

²¹⁸ Françoise Dastur, **Heidegger et la question du temps**, Paris: P.U.F., 1990, p. 101.

mouvement temporel sous forme d'être au présent ou ne pas être au présent (absence) de l'Etre-là.²¹⁹

S'il n'est pas hors du moi, suis-je moi « maintenant » ? Est-ce le « maintenant » fait partie de moi ? Est-ce qu'il est mon corps ou bien mon âme ? Désormais, on ne discute pas sur le temps de la Nature ; ce n'est pas le temps pour les étants non-vivants mais pour les étants vivants et spécifiquement pour l'homme. Ainsi Heidegger de l'*ET* reprend la question posée par St. Augustin dans le livre X. et réinterprète le concept d'*affectio* :

Oh mon esprit, quand je te mesure, je mesure le temps. (...) Je mesure le temps en toi. Les choses qui se trouvent en présence de toi et qui passent t'amènent à l'état d'*affection* (*affectionem* – *Befindlichkeit* chez Heidegger). Les choses eux-mêmes passent, mais cette affection (*Befindlichkeit*) réside. Par conséquent, je ne mesure pas les choses qui passent, mais je mesure l'affection dans mon existence qui est présente. Je répète, quand je mesure le temps, je mesure mon moi-même (*Mich-Befinden*). (Augustinus, *Confessiones*, X, 27)

Il donne la formule de l'association entre la psukhé (anima) et le temps (kronos/kairos) sous forme de l'affection (*affectio*).²²⁰ Pour la psukhé, le temps ne diffère pas de la question de l'Etre. C'est une « ontologie du temps ». Le « est » comme une forme est une « *energeia* de la présence » (mouvement qui lie le passé et l'avenir). Il peut être conçu en deux sens : soi-même (être du prédicat) et la différence (l'acte de compter qui fait la différence ; l'être de la copule). Donc, l'activité intellectuelle (de la psyché) aussi doit être conçue en deux sens : (1) l'*energeia* de la présence d'une forme intellectuelle (*energeia* noétique) et (2)

²¹⁹ « L'ekstase elle-même doit être certes bien être vu comme un mouvement de dépassement, c'est-à-dire comme l'illimitation de la transcendance et comme l'ouverture de l'indéterminé. Pourtant en même temps, elle n'est pas une ouverture en elle-même, indéterminée, mais elle déploie la dimension de l'avenir, c'est-à-dire de la possibilité en général. C'est donc la structure horizontale de la temporalité qui rend possible l'ouverture du Dasein à l'être et à l'étant. » in *ibid.*, p. 101.

²²⁰ Avec les notes des cours à Marbourg en 1925, *Prolégomènes à l'histoire du concept du temps*, ce texte de 1924 *Le concept du temps* (*Der Begriff der Zeit*), avec quelques modifications forme le corps de *Sein und Zeit* en 1927. Ce qui est remarquable, c'est que Heidegger ne traite pas dans *Prolégomènes à l'histoire du concept du temps*, les textes métaphysiques mais la *Phusika* d'Aristote. Puisque la question « la question de l'Etre » comme question métaphysique n'est pas principalement l'objet de la philosophie de la nature ou la philosophie seconde mais celle de la *prote philosophia*. Or ici, Heidegger traite le concept du temps du point de vue de la psyché.

l'energeia de compter, de l'articulation, de poser une limite.²²¹ L'energeia de la psyché est le fondement de l'association des deux.

L'energeia de la psukhé est donc la (1) forme des formes (noétique) et la différence différenciative (dianoétique).²²² L'être et l'étant comme le problème fondamentale de la phénoménologie (ou de l'ontologie comme phénoménologie) s'arrange pour Heidegger par l'amnésie de toute théorie moderne et médiévale (« l'être n'est pas un prédicat réel » de Kant, *res extensa* et *res cogitans* de Descartes, *distinctio modalis* de Duns Scot, *compositio* de Thomas, *distinctio rationis* de Suarez) de l'Etre. Ainsi, la question de l'Etre retrouve son origine antique, à l'intérieur du contexte de l'ontologie aristotélicienne : l'être et l'étant se diffèrent dans la psyché (de l'étant vivant) par le « logos apophantique ». L'étant manifeste son être dans un logos apophantique (expressive ou indicative).²²³ Pour Heidegger, l'unité de l'être du Dasein et de son monde se fonde dans la temporalité.²²⁴ Pourtant ce n'est pas une transcendance au sens de la transcendance de la chose vers le sujet, ni du sujet vers les objets. C'est la transcendance de l'étant dans sa totalité (en entier) vers le monde.²²⁵ Donc, l'affectivité ou l'intentionnalité du Dasein est le mouvement (extase) d'un étant-vivant en son entièreté vers son monde propre à lui. Heidegger l'appelle « la tonalité fondamentale de l'étant ». La question ici est de savoir si c'est seulement l'étant humain qui a le pouvoir d'avoir le mouvement vers son monde ou est-ce que l'animal aussi peut avoir une telle affection ?

Il existe deux concepts qui déterminent le Dasein : l'horizon et l'instant. Ces deux sont eux-mêmes liés à deux autres : le monde du Dasein et la temporalité du Dasein. Il est impossible de penser ces derniers séparément, par exemple son monde comme la place du Dasein dans l'espace et sa temporalité comme la durée du temps qu'il a passé. Ni le monde est une espace, ni le temps est la durée. Pour Heidegger, tous ces deux sont l'existence même du Dasein : ils forment son essence. L'horizon qui vient du grec *horizein* n'est pas selon Heidegger lié avec la vue ou la

²²¹ Chernyakov, *The Ontology of Time...*, p.76.

²²² **Ibid.**

²²³ **Ibid.**

²²⁴ Dastur, **Heidegger et la question du temps**, p. 98.

²²⁵ **Ibid**, p. 99.

connaissance mais avec le « souci » (la délimitation).²²⁶ L'horizon donc comme *ce qui constitue la clôture de l'ouverture ekstatique* doit être fondée par un souci de l'étant-vivant. Ce souci est défini par Heidegger sous forme d'une affection temporelle (l'instant) de l'étant vers son monde.

c. La temporalité du Dasein

L'interprétation temporelle *est la mise en évidence de la possibilité de la constitution d'être du Dasein sur la base de la temporalité.* (ET, §66) La temporalité du Dasein illustre la possibilité de sa constitution d'être. Car la temporalité est le « mode authentique de l'ouverture ». Sans elle le Dasein ne peut pas avoir son monde ; il ne peut pas construire un monde. Sans la temporalité propre, le Dasein ne cesse pas d'être-Là, il perd son authenticité. Ainsi, il se tient dans l'inauthenticité, à la quotidienneté en voilant de nouveau les conditions de possibilité d'une vraie existence : de l'Etre au Néant. *La temporalité doit se confirmer dans toutes les structures essentielles de la constitution fondamentale du Dasein.* (ET, §66) Car sa structure ontologique, conçue ni comme sujet, ni comme substance mais qui se fonde dans l'existence, trouve son centre dans l'autonomie de l'existence. Et cette autonomie implique l'historialité du Dasein (structure de temporalisation de la temporalité). Dans son historialité, Dasein a un compte avec le temps qui est constitutif de son être-au-monde. (ET, §66) Il se consomme dans sa pré-occupation « cir-conspecte » qui le temporalise : la tonalité fondamentale. *Se consommant, le Dasein use de lui-même, c'est-à-dire de son temps.* (ET, §66) Il se donne la mort. Or cet abîme est aussi la condition de l'ouverture de son Etre. *L'étant intramondain* (les choses naturelles et les choses douées de valeur) *ainsi devient accessible comme étant dans le temps. Le temps où le sous-la-main naît et passe est un phénomène temporel véritable.* (ET, §66) La contraction entre l'Etre et le Néant qui mettent le Dasein à l'existence dans son mondanéité et dans son temporalité.

La constitution temporelle du Dasein se forme en quatre catégories : le comprendre, l'affection, l'échéance et le parler. Tout comprendre à sa tonalité, toute affection est compréhensive. Ainsi, en effet c'est l'affection (ou la tonalité) qui recouvre les trois autres en donnant la différence de l'homme de l'animal : logos

²²⁶ Ibid, p. 101.

apophantique. (ET, §68) Le Dasein se jette à l'a-venir (l'avenir en tant qu'advenir-à-soi). Pour que son être-en-question soit possible, il a besoin d'une ouverture. *La temporalité ne se temporalise pas constamment à partir de l'avenir authentique* car le Dasein n'est pas toujours lui-même. Il peut être parfois absent, il peut parfois ne pas être authentique. Mais quand il est authentique, Dasein se laisse ad-venir : c'est son mode ekstatique (en tant que tonalité fondamentale). L'avenir authentique, c'est le devancement. Le en-avant-de-soi : Dasein se jette en avant de soi quand il est authentique : c'est son temporalité propre. Dasein est attentif à soi : l'avenir authentique a le caractère de s'attendre. Il s'attend. *C'est pourquoi dans le devancement, il y a un être-pour-la-mort plus originaire que dans l'attente préoccupée de celle-ci* : la finitude du Dasein. Le mode ekstatique de cet être présent à... Il se dévoile si nous lui comparons la même extase considérée selon le mode de la temporalité authentique. Le Dasein comme l'être-jeté n'a pas une temporalité linéaire. Son instant, c'est le présent tenu dans la temporalité authentique au sens actif en tant qu'ekstase : mobilité du Dasein dans le temps [mouvement temporel sous forme d'être au présent ou ne pas être au présent (absence) de l'être-là]

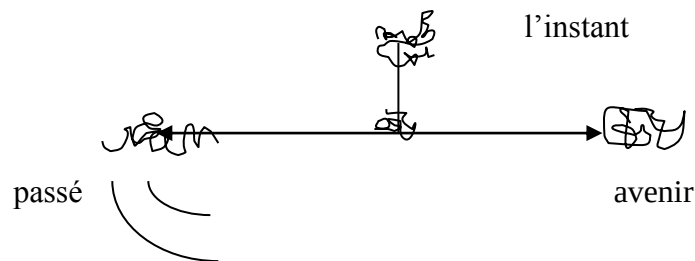


Figure 1.9

Le présent instable désigne l'échappée résolue. Il est ainsi jeté dans son isolement. Heidegger appelle l'Etre-été authentique (qui est dans le passé) la répétition. L'ekstase (échappée) de l'oubli a le caractère d'un désengagement formé à soi-même devant l'« été » le plus propre. Passé comme souvenir, avenir comme projeter se mettent en contact dans l'étanceté du Dasein qui permet d'avoir une expérience pré-subjective et pré-objective de la différence et répétition. La temporalité du Dasein se temporalise ainsi par son affection fondamentale soit dans l'oubli (s'attendre), soit dans le devancement (se trouver). Sa temporalité comme différence et répétition donne la possibilité de l'ouverture. Sa temporalité et mondanéité se montrent séparément même si elles sont inséparables de l'une de

l'autre. Le Là est à chaque fois cooriginativement ouvert (ou refermé) par de la tonalité. La tonalité se temporalise mais de telle manière que l'être-été modifie les ekstases. Elle transporte le Dasein devant la répétabilité ; ce qui veut dire la modalité ekstatique spécifique de l'être-été qui constitue l'affection fondamentale. Par exemple, l'angoisse comme tonalité fondamentale : pour le Dasein, le devant quoi et le pour quoi se coïncident dans l'angoisse. Le devant-quoi de l'angoisse est déjà « là », étant le Dasein lui-même. Ainsi, l'angoisse re-porte à l'être-jeté comme être-jeté répétable possible.

Que veut dire alors l'angoisse comme tonalité fondamentale ? C'est parfois l'atonie, parfois tonie : elle dévoile conjointement la possibilité d'un pouvoir-être authentique qui doit revenir dans la répétition en tant qu'ad-venant vers le Là jeté. Le problème du temps a été résolu dans l'*ET*. Ainsi, la question du monde reste comme le seul problème pour l'analytique du Dasein.

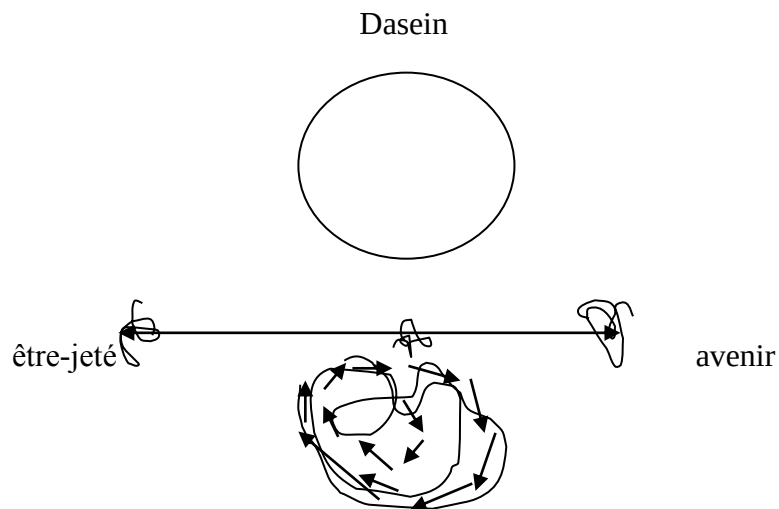


Figure 1.10

Le Dasein se transporte dans sa temporalité propre selon sa tonalité. Que ce soit fondamental ou non, son étanceté peut se montrer soit comme authentique, soit comme inauthentique. Cette temporalité, comme nous l'avons dit, n'est ni subjective, ni objective. Elle n'est pas objective mais plus objective que tout objet possible. Elle n'est pas subjective mais subjective que tout sujet possible. (*ET*, § 80) Car elle est à chaque fois déjà ekstatico-horizontalement objeté ; à chaque fois déjà ekstatico-horizontalement subjecté.

d. La temporalité du Mitsein

Le temps du Mitsein s'expose dans son ontologie (comme c'est le cas pour le Dasein). Si le Dasein (l'étanceté de l'homme) est l'Etre-là, le Mitsein (comme l'étanceté de l'animal) est l'être-avec. Si le premier est l'existence, la deuxième est l'inexistence. L'ontologie du Dasein se montre dans trois concepts fondamentaux de la métaphysique : finitude, solitude et monde. Tandis que pour le Mitsein, le seul critère ontique (c'est-à-dire d'être dans le temps) est la finitude. Le Dasein est mobile dans le temps, Mitsein est immobile. Ce n'est pas une simple opposition. Ce qui les sépare est en même temps ce qui les unit : le mouvement temporel sous forme d'être au présent ou ne pas être au présent (absence) de l'Etre-là. Or, comment pouvons-nous séparer l'acte de l'étant spécifique (Dasein) des autres étants ? La temporalité du Dasein, c'est-à-dire son être dans le « souci » n'est-elle pas selon la définition (l'horizon comme *ce qui constitue la clôture de l'ouverture ekstatique* doit être fondée par un souci de l'étant-vivant) inséparable de l'étant « sans mouvement » (Mitsein) dans la constitution même de la clôture de l'ouverture ekstatique ?

Si ceux qui déterminent le fondement du Dasein sont sa finitude, sa solitude et son monde, seulement deux parmi ces concepts sont assez exposés : la finitude et la solitude. La finitude découle de l'ontologie de la vie au sens d'Aristote : l'étant vivant est fini. Il naît, grandit et meurt. C'est une finitude dans le temps. En ce sens, elle est une propriété commune (Dasein est fini, Mitsein aussi est fini). Pourtant chez Heidegger, une telle analyse ne peut être qu'une étude biologico-ontique de la mort. Dans l'ontologie fondamentale, la mort appartient à l'être du Dasein, en un sens privilégié.²²⁷ Et l'être-jeté dans la mort du Dasein se dévoile dans sa tonalité fondamentale.²²⁸ Facticement, « le Dasein se tient de prime abord et le plus souvent dans un être pour la *mort inauthentique*. ». C'est-à-dire qu'il périt ou se défait (comme l'animal et les autres étants vivants). Or, la mort authentique est la mort comme fin du Dasein (comme la possibilité la plus propre, la possibilité insigne) : « fin du Dasein comme l'être *pour* sa fin. » (ET, §52) Donc, c'est la possibilité de la mort selon Heidegger (l'angoisse de la mort) qui fait de l'homme une « ouverture » :

²²⁷ « La mort ne peut être fixée que dans une orientation privative sur le Dasein. » (ET, § 49)

²²⁸ « L'être-jeté dans la mort se dévoile à lui plus originellement et instamment dans l'affection de l'angoisse. » (ET, §50)

la mort en tant que l'impossibilité de l'exister (clôture), c'est la possibilité la plus extrême (ouverture). La mort ainsi, comme la possibilité la plus propre et absolue.²²⁹ La mort (finitude) comme la « possibilité du ne-plus-pouvoir-être-là » est un caractère fondamental du Dasein (il le diffère du Mitsein) : Dasein se fait dans son courage pour l'angoisse de la mort.²³⁰ Quant à la solitude, elle ne découle pas, elle aussi de l'ontologie de la vie mais de la nouvelle ontologie de la vie définie par Heidegger : sa solitude sépare le Dasein de tous les autres étants vivants (il est seul, a l'intention à rester seul, séparé de la troupe). Or le Mitsein n'est pas seul. Il est « ensemble » par définition : l'être-avec. La solitude est donc aussi, un caractère fondamental du Dasein (il le diffère du Mitsein). Donc, il n'existe aucun débat pour la définition de la finitude et de la solitude pour Dasein et Mitsein. Il nous reste que le concept du « monde ».

« Pouvoir avoir un monde » pose l'ambiguïté fondamentale d l'animal et de l'homme. Heidegger accepte le « pouvoir avoir un monde » du Dasein.²³¹ Il accepte le « pouvoir avoir un monde » de l'Etre-avec partiellement : l'animal a le pouvoir d'avoir un monde, mais il n'est pas configureur de monde (*CFM*, p. 267). Il n'a pas « son monde » même s'il se trouve dans « un monde ». Cette pauvreté ou privation de l'animal adhère au Mitsein (« ne pas avoir dans le pouvoir avoir », *CFM*, p. 309). Heidegger présente le concept du temps comme catégorie fondamentale de la position de la question de l'Etre (1925).²³² Il présente ensuite les traits de l'analytique existentielle (1927). Pourtant, la question de l'animal reste implicite dans son œuvre jusqu'à ses lectures de Fribourg (1929-1930). Pendant les *CFM*, la question se tourne pour la question du monde, vers l'animalité. L'« animalité » se présente comme un point de jonction de l'ère d'une transformation (de l'interrogation phénoménologique à l'interrogation métaphysique). La transcendance

²²⁹ L'angoisse est mort au sens existentiel. L'angoisse est « angoisse devant la mort ». Le Dasein se révèle ainsi comme l'être par qui la mort vient au monde. Pourtant chez Heidegger la mort n'est pas au sens de décéder (un vécu du décès) – en opposant la vie. Elle est liée à l'existence : dès que nous sommes là, elle est aussi là. Vr. Julien Pieron, « Angoisse et mort dans Sein und Zeit », in **Bulletin d'Analyse Phénoménologique**, IV 5, 2008.

²³⁰ **Ibid.**

²³¹ « Avoir un monde unit le Dasein à l'Etre » : ce fut la théorie de Heidegger jusqu'au tournant (*Kehre*) de sa pensée.

²³² Sheehan, « Heidegger's Early Years », p. 14.

de l'étant dans sa totalité vers le monde devient le problème central de l'analytique existentielle à titre de monde.²³³

Est-ce que l'animal totalement immobile dans le temps ? Comment peut-on le savoir ? (Par la biologie ? Par la psychologie ?) Est-ce qu'il peut avoir un autre moyen que la mobilité temporelle, qui peut donner l'animal, le « pouvoir avoir un monde » ? A la quête de ces trois questions, Heidegger fonde la relation entre l'étant vivant (pouvoir avoir une « psyché ») et le temps justement comme le fait Aristote. Pourtant, en mettant l'homme au centre comme l'étant spécifique parmi les étants, sa théorie attache l'étant spécifique à la temporalité non par attribution à la vitalité mais à une toute autre chose. La vitalité pour Heidegger n'est pas la vitalité biologique mais une différenciation avec la vitalité biologique. Le rapport de cette « vitalité » avec le temps est une détermination (*Bestimmung*) constitutive pour l'Etre²³⁴ puisque l'étanceté de l'homme produit une temporalité pour soi (« pouvoir de compter le temps »), différente de toutes les techniques à mesurer le temps.²³⁵ Ainsi, dans le cas du Dasein, la question concernant le temps cesse d'être une question liée à la vitalité biologique pour Heidegger. Cette nouvelle « vitalité » est la cristallisation du rapport entre l'Etre (*Sein*) et le Temps (*Zeit*) qui apparaît comme la différence avec la vitalité biologique. Le rapport de cette nouvelle « vitalité » avec les concepts absolus d'Etre et de Temps est la médiation de l'Etre-là (Dasein) avec l'être et avec le temps.²³⁶ En ce sens, avec la formulation de la question comme « qu'est-ce que la temporalité de l'étant ? », les concepts absolus d'Etre et de Temps peuvent être interprétés et développés dans le cas du « monde » de l'homme, sous le rapport de son affinité établie avec l'Etre et le Temps, même s'ils restent comme questions.²³⁷

²³³ Revenons au commencement : (1) La question de l'animal est une question de « physis ». S'il ne fait pas partie de la « physis », il ne peut pas « être ». (2) C'est une question de « psyché ». Si l'animal n'a pas de « psyché », il n'y a aucun problème puisqu'il sera impossible de le comparer avec l'homme. S'il a une « psyché », alors l'animal devient comparable à l'homme. (3) C'est une question de « logos ». Si l'animal n'a aucun « logos », il ne peut jamais avoir le pouvoir d'avoir un monde. Mais s'il possède au moins un type de logos, il pourra au moins la possibilité de pouvoir avoir un monde. (4) Finalement, en somme de ces trois facteurs, c'est une question de « monde ». Si l'animal n'a aucun monde, le problème est résolu. Il n'a pas de monde, donc il ne peut jamais être configurateur de monde sous forme de Mitsein. Or, s'il possède un « monde » même d'une manière limitée, il pourra au moins la possibilité d'être « configurateur de monde ».

²³⁴ Heidegger, « Le concept du temps » professé à Marbourg, 1924, in *Cahier de l'Herne : Heidegger*, 1983, p. 41.

²³⁵ *Ibid.*, p. 37.

²³⁶ C'est pourquoi, l'ontologie et la temporalité du Dasein sont inséparables.

²³⁷ La question de ce qu'est le temps nous a conduit à considérer l'être-là (Dasein), si par être-là nous entendons l'étant que nous connaissons comme vie humaine en son être (in seinem Sein). Cet étant,

A ce compte, l'existence de l'homme se présente comme l'« expression » de son propre être temporel dans le langage. Est-ce que c'est le même cas pour l'animal ? Heidegger ne parle pas d'une existence pour l'animal. Est-ce que le Dasein désigne seulement l'homme ? L'animal, a-t-il le pouvoir d'être Dasein ?

Comme être-au-monde [*In-der-Welt-sein*] : l'être humain n'est pas un quelconque sujet qui aurait à faire une sorte de prouesse pour venir au monde. Être au monde à la façon de cet être signifie : avoir commerce avec le monde (*mit der Welt umgehen*). Cela veut dire séjourner auprès du monde sur un certain mode d'effectuation, de la mise en œuvre, de la liquidation, mais aussi de la contemplation, du questionnement, de la réflexion qui définit et qui compare : l'être-dans-le-monde se caractérise comme préoccupation (*Besorgen*).²³⁸

Même s'il n'a pas la possibilité d'être Dasein, l'« animal » est compris dans la question en étant lié au fondement de l'installation du Dasein : *Mitsein*. Dasein (l'Être-Là) comme « être-au-monde » est en même temps être-avec (*Mitsein*), être-avec-les-autres (*Mitdasein*).²³⁹ La question du *Mitsein* est la question fondamentale qui différencie *ET* (avec les textes préparatoires)²⁴⁰ et *CFM*. Pourtant, elle est aussi la question qui va les confronter. C'est la question de la différence entre être-au-monde, pouvoir le transformer, faire attention à, être configurateur de ce monde et *être ça et là comme une pierre sans avoir par ce « là » un monde en partage ni à s'en préoccuper*.²⁴¹

Il faut se rappeler que *Mitsein* est l'une des huit propriétés caractéristiques de l'existence humaine définies par Heidegger (deuxième propriété, « Le concept du temps »). Pourtant, son être-avec est dans le sens d'avoir son monde dans le langage

dans la continuité de son être, l'étant que nous sommes nous-mêmes, celui que chacun de nous vise par l'énoncé de base, c'est le je suis. L'énoncé « je suis » est l'énoncé véritable de l'être, du caractère de l'être-là de l'homme. Cet étant est perpétuellement mien. **Ibid.**, p. 38.

²³⁸ **Ibid.** p. 39.

²³⁹ **Ibid.**

²⁴⁰ Selon l'opinion de Sheehan, il sera trop vite de traiter « Le concept du temps » comme la forme originale de l'**ET** si bien que dans la première édition de l'**ET**, les 8 propriétés du Dasein sont déjà présentes. En plus, Sheehan admet que ce texte correspond à « Dasein et Temporalité » ; la deuxième partie de l'**ET**.

Sheehan, « The Original Form of Sein und Zeit », p.80.

²⁴¹ Heidegger M., « Le concept du temps », p. 39.

(logos).²⁴² Ce qui est en question dans le parler, c'est d'abord l'être-au-monde de l'homme.²⁴³ Dasein, en son pouvoir avoir le langage est capable de former une détermination sur les autres étants et ainsi de pouvoir les trouver dans son monde. Les deux traits discernants de l'existence humaine sont : (1) être un étant qui se définit comme « j'existe », (2) la temporalité de ce « j'existe ». Ces deux sont essentiels pour l'existence, c'est-à-dire l'être-au-monde du Dasein.²⁴⁴ Or, comme le seul étant qui a l'horizon de pouvoir avoir, ces deux traits a en même temps le pouvoir de ne pas les avoir. Cette possibilité se montre quand il est défini comme être-avec-les-autres (*Mit-einander-sein*). A ce point, de même que le Mitsein comme le « ne pas être soi-même du Dasein » est fondamental pour l'être du Dasein, Dasein peut être aussi fondamental pour l'être soi-même du Mitsein. C'est que si on accepte la temporalité de l'existence humaine (c'est-à-dire qu'elle circule entre Dasein et Mitsein), il ne sera pas faux de traiter le « ne pas avoir une existence » de l'animal (au moins dans le sens de pouvoir avoir un monde limité) avec la possibilité de pouvoir se renverser temporellement (cette fois du Mitsein au Dasein).

Le ne pas être soi-même du Dasein est sa mort, son non-être. Il devient banal, périt dans sa quotidienneté.²⁴⁵ Pourtant, encore à l'intérieur de ce non-être réside la possibilité de l'existence du Dasein. Il est l'étant que son être-dans-le-monde est lié à son être dans sa quotidienneté et son être au présent.²⁴⁶ *Il se trouve dans soi-même. Il se rencontre généralement dans ce quoi il est en relation avec.*²⁴⁷ Le ne pas être soi-même est la mort pour le Mitsein aussi. Si un animal gagne accès à la solitude même d'une manière limitée, son lien avec les autres animaux (son être-avec) sera terminé.²⁴⁸ Dans ce cas, la mort du Mitsein, c'est-à-dire la rupture avec la vie sauvage (la perte des facultés propres au Mitsein : conscience collective, sensation collective) ouvre la possibilité à un être possédant la solitude, et à un être configurateur de monde sous forme de Dasein.²⁴⁹

²⁴² 3^e propriété.

²⁴³ **Ibid.**

²⁴⁴ 4^e propriété.

²⁴⁵ 5^e propriété.

²⁴⁶ 6^e propriété.

²⁴⁷ 7^e propriété.

²⁴⁸ Vr. les cas des animaux qui vivent avec les hommes dès la naissance.

²⁴⁹ Finalement, l'existence du Dasein ne se révèle pas avec l'observation. Son existence est sa relation avec le soi-même. Or, ce que nous essayons de trouver cette manière singulière ici est la vie quotidienne (8^e propriété). Si l'existence du Dasein est fermée à l'observation, ce peut être le cas aussi pour le Mitsein. Car le Mitsein concerne par son pouvoir avoir un monde en privation, la question du

Enfin, l'ontologie du Mitsein peut enfermer la possibilité à pouvoir avoir une temporalité autre que celle de l'homme. Cette fois, Mitsein peut avoir une temporalité qui permet d'être configurateur de monde, qu'on ne peut pas connaître ou mesurer (par la science : surtout par la biologie ou la psychologie). Cela ne doit pas dériver nécessairement de sa mobilité temporelle. Ou bien, il peut avoir la mobilité d'une manière propre à soi-même dont l'homme n'a pas encore connaissance. Cette possibilité devient encore plus forte ainsi que les quatre catégories de la constitution temporelle (le comprendre, l'affection, l'échéance et le parler) s'unissent sous la catégorie de l'affection (tonalité). Puisque même si Heidegger trouve la possibilité d'avoir une tonalité fondamentale seulement chez Dasein en suivant essentiellement la division d'Aristote entre le logos général (logos symantikos) et le logos particulier (logos apophantikos), le rapport d'ambiguïté entre Dasein et Mitsein rend possible le pouvoir avoir d'une tonalité fondamentale du Mitsein (et spécifiquement de l'animal) par l'avoir du logos apophantikos d'une manière partielle ou seulement par l'avoir du logos symantikos.

« monde » et il est également à l'intérieur de la zone d'indiscernabilité animal/homme. Ainsi pour Heidegger, Mitsein ne peut être élucidé ni par la biologie, ni par la psychologie (par les sciences). Il doit être aussi questionné par le « philosophe ». Donc, la méthode de Heidegger dans la deuxième partie de **CFM** (chap. III-V) devient problématique.

CHAPITRE III – L’ANALYSE DE LA TONALITE (*STIMMUNG*) COMME L’OUVERTURE DE LA CONFIGURATION AUTHENTIQUE DE LA QUESTION DE L’ANIMAL

Section I – Tonalité ou affection

Comme pour le Dasein, l’ouverture de la configuration authentique de l’animal se montre chez Heidegger dans l’étude de la tonalité (*Stimmung*).²⁵⁰ Elle est l’investigation de l’homme et de l’animal, liée à la question du monde. Le terme « Stimmung » réserve à la fois le sens de tonalité et d’affection (ou d’affectivité au sens moderne). Dans le *Stimmung*, le Dasein est toujours déjà transporté devant lui-même. Alors, il se trouve toujours déjà en « se-trouvant » en une « tonalité ou affection ». (*ET*, §29) Tonalité grâce à laquelle nous sommes plus ou moins accordés ou désaccordés à une situation déterminée, utilisée par Heidegger concrétisant la constitution du là : « Stimmung ».²⁵¹ Tonalité est un terme de musique précisant l’harmonie interne d’un groupe de sons. Elle détermine le sentiment éveillé dans les psychés qui le reçoivent dans un lieu et temps précis. Quant à l’affection ou affectivité, elle est « lieu » ou « système » des affects (dérivant du terme plus ancien « affect » et « affection »). Le second cas non locatif du terme *affectio*, hérité de Saint Augustin, *affectio* – *afficere* : l’aptitude à être touché. La passivité du concept explique le rapprochement avec le concept de « passion » ou de *pathos*. Alors, est-ce que la tonalité ou affection, une passivité constitutive du sujet ? Quelle est la conjonction ou disjonction entre tonalité/affectivité et la subjectivité ?²⁵²

Tonalité ou affection n’est pas une passivité du sujet chez Heidegger, puisqu’il refuse toute théorie de subjectivité et d’objectivité. Selon le développement de

²⁵⁰ Même si ce n’est pas le cas selon lui, pour Agamben, le langage de Heidegger semble à avancer paradoxalement vers cette ouverture.

²⁵¹ Greisch, *Ontologie et temporalité*, p. 176. La traduction du terme est controversée. Dans l’édition de Vézin, *Stimmung* est traduit par « tonalité ». Martineau préfère « affection ». Vr. *ET* et Martin Heidegger, *Etre et Temps*, trad. Vézin F., Paris : Gallimard, 1986.

²⁵² Vr. Marc Richir, « Affectivité » in *Encyclopædia Universalis* (Page consulté le 29 juin 2010), <http://www.universalis.fr/encyclopedie/affectivite/>

l'interprétation fautive de Heidegger²⁵³, la psyché n'est pas l'objet des sciences naturelles, ni de la psychologie comme science de la conscience, ni de la sociologie à bâtir une théorie générale de l'homme et des relations humaines (critique de la philosophie comme science). La vraie philosophie ne peut pas être relative à l'état actuel des hommes, elle est émancipée de toute réalité. Elle doit s'approcher au domaine de l'affectivité et de la tonalité humaine (critique de la philosophie comme vision-du-monde). L'homme n'est pas dès le commencement de sa constitution, sujet et conscience car la perception ne peut pas être identifiée à l'existence. La réalité objective n'implique pas la réalité actuelle (critique de Kant et du néo-kantisme). Même si Kant propose de distinguer radicalement affects et passions de l'homme, sa théorie ne permet pas de distinguer la tonalité/affectivité de la subjectivité humaine. Ce qu'il vise n'est autre qu'une domestication de l'affection sans prévoyant la possibilité d'une « raison affectée ». ²⁵⁴ Selon Heidegger, l'intelligence humaine ne peut pas être simplifiée par le concept de « ratio » en épurant toute affectivité animale (critique de Descartes) comme affections obscures et pensées confuses. La question de conjonction ou de disjonction entre tonalité/affectivité et subjectivité est invalide puisque la tonalité est inséparable du Dasein et de son monde tout en participant à la zone d'indiscernabilité d'animal/homme.

Avec l'analytique existentielle, Heidegger renonce en effet la dégradation de l'animal et des autres étants vivants par le *pathos* : être passif, endormi, mort. Tous ces adjectifs signalent le conflit interne de la psyché humaine : partie animale (sauvage, indiscipliné, irraisonnable) et partie humaine (docile, instruit, raisonnable). Ces passions indésirables de l'homme dont on avait tenté d'effacer de l'entité acceptée « Homme » font également partie du Dasein qui affirme son existence dans l'ambiguïté fondamentale de son être, sans réduisant le problème à l'opposition homme-animal.

Tonalité (*Stimmung*) est l'humeur ou l'atmosphère que le Dasein se trouve dans : c'est son affection non affectée. La tonalité est l'affection, c'est « le fait d'être disposé ». (*ET*, §29) Le Dasein peut être parfois intonné ou détoné. Il est sans ton ou

²⁵³ Vr. Chapitre II, section I.

²⁵⁴ Vr. la section « la disjonction de l'affect et de la passion : Kant » in Richir « Affectivité », **Encyclopædia Universalis**.

hors du ton. Quand il est toné, il n'est pas nécessairement sur le ton fondamental. Quand il est intonné, il n'est pas nécessairement hors du ton fondamental. *Le Dasein se définit par sa capacité de comprendre son propre être.*²⁵⁵ L'être humain est un « soi », il est l'être-au-monde, non pas au sens spatiale mais au sens d'habiter, demeurer dans ce lieu inhabitable (*ET*, §12) ; une relation de voisinage, de proximité irréductible (être-auprès-de) entre ce qui habite et le lieu habité. Or son « monde » n'est pas un lieu qui existe. « Monde » du Dasein est la réalisation de sa « mienneté ». La découverte d'une auto-affection : affection non par soi, non par l'autre (« Stimmung »). C'est un monde ambiant, non ambiant : monde qui habite tout et rien. Rien est inclu, rien est exclu ; monde qui touche, qui dérange ; monde qui donne du sens ou qui fait comprendre. Etre-au-monde, alors, c'est d'avoir une affection fondamentale. Il n'est pas question d'une relation de sujet-objet : phénomène existentiel. Phénomène est ce qui se montre en lui-même (automanifestation) du verbe grec « phainestai » : se montrer, se manifester, se révéler.²⁵⁶ *Le Dasein existe toujours en commerce avec le monde qui l'accapare, l'assiège, l'assaille, l'investit au point de le troubler ou de l'étonner complètement.*²⁵⁷

La connaissance du monde est une manière d'être du Dasein.²⁵⁸ Le « monde ambiant » (*Umwelt*) nous entoure, c'est le monde « autour ». Avec ce monde, nous sommes en commerce selon les modalités de notre préoccupation. Ce monde se compose des choses « pour » l'œuvre : *Wirkwelt*. Il est l'outil de l'être-au-monde : *Zeug* (pragma). Chaque outil ou ustensile renvoi à tous les autres. Tout *Zeug* (« ce qui tombe sous la main ») est « su » par l'être-au-monde au moment de travail : *Toute « pratique » – qui n'est jamais réductible à une action ponctuelle – suppose un « voir » donc un « savoir ».*²⁵⁹ Le monde des « ustensiles » s'annonce quand il devient partiellement ou totalement inutilisable ; c'est justement le moment où il ne marche plus : rupture avec son instrumentalité. A ce moment-ci, l'être-au-monde ne

²⁵⁵ Greisch, *Ontologie et temporalité*, p. 121.

²⁵⁶ La phénoménologie donc selon Heidegger, est la reconstitution du lien entre le soi et son vécu, vers le passé.

²⁵⁷ *Ibid.*, p. 126.

²⁵⁸ *Ibid.*, p. 127.

²⁵⁹ *Ibid.*, p. 130-133.

peut plus travailler. Il est assiégé par ce monde.²⁶⁰ Le monde est « vide », mais en même temps « en entier ».

Par l'absence d'oppression, ce vide, « en entier » assiège l'être-au-monde, parce qu'il lui donne indirectement un ennui profond. Déjà, le monde des ustensiles fait des renvois à des autres ustensiles ; il fait des « signes ». L'ustensile-signe fait des *marques*. Après, des retours ou tournures. Sans ces marques et tournures, le Dasein primitif ne sera pas capable de former un langage (ni de construire un monde). (*ET*, §11, 18) Un étant-à-portée-de-la-main qui retourne de quelque chose est la « tournure ». C'est ce qui « laisse être » l'être-au-monde, à l'intérieur du monde ; ce qui libère ontiquement le Dasein, ce qui lui donne les conditions de possibilité à construire son monde. *L'étant qui fait rencontre dans la préoccupation est appelé « outil »* (*ET*, §15) : « quelque chose pour... ». ²⁶¹ Le pur être-sous-...(sous-la-main) s'annonce dans l'outil. L'outil s'impose. Et pour que le Dasein puisse avoir un « monde » (monde intramondain), il faut que tout outil s'identifie dans son ustensilité. La préoccupation est la base de son familiarité avec le monde. (*ET*, §13) Cette préoccupation se forme dans sa tonalité. Le fondement ontologique de l'existentialité du Dasein, à partir duquel il devient intelligible, c'est la temporalité. Elle est le sens ontologique des tonalités fondamentaux. C'est un renvoi de quelque chose à quelque chose par le Dasein (outil - usage : la main - la tenue, l'œil – le regard, l'ouïe – l'entendu). La « préoccupation » est un emploi d'un outil pour la production d'une œuvre (qui peut devenir elle-même l'outil pour la production d'une autre). « Dasein est préoccupé avec un outil » ; il est occupé de, concerné de, inquiet de cet outil.

Tonalité ou affection pour le Dasein n'est ni un concept subjectif, ni objectif. Greisch aussi souligne la difficulté de traduire le terme « Stimmung » qui désigne en même temps l'humeur (subjectif) et l'atmosphère (objectif) en allemand. Ici, l'affection (*Stimmung*) n'est pas un « état d'âme », mais la modalité de la question de l'être : « y être ou ne pas y être ». ²⁶² Selon Haar, « Stimmung » désigne à la fois les termes de vocation, résonnance, ton, ambiance et accord affectif. La tonalité pour

²⁶⁰ **Ibid.**, p. 135.

²⁶¹ La chose, pour les Grecs, c'est à quoi on a l'affaire dans l'usage de la préoccupation.

²⁶² Greisch, **Ontologie et temporalité**, p. 178.

Heidegger n'est pas être toné par quelque chose ; c'est être dans une tonalité par soi-même, tonalité intonée, affection non affectée. On ne peut pas parler d'une tonalité fondamentale qui est affectée par une pièce musicale, ou par un tableau. Pourtant, dans le monde ambiant, tout est en commerce avec l'autre ; donc la tonalité en musique est d'une manière ou une autre en commerce avec l'affectivité de l'être-au-monde. C'est dans le monde quotidien que Dasein se trouve intoné : *être à chaque fois toujours déjà intoné*. Dans cet être-intoné, il est тонаlement ouvert : le pur « qu'il est et a à être » se montre, mais son « d'où » et son « vers où » restent dans l'obscurité. Il se trouve « jeté » dans le « monde ». *La tonalité est un mode existentiel fondamental de l'ouverture cooriginnaire du monde, de l'être-Là avec et de l'existence, parce que celle-ci est elle-même essentiellement être-au-monde. (ET, §29) Seul un étant pour lequel en son être il y va de cet être même peut prendre-peur [Angst]. (ET, §30) L'avoir-peur ouvre : il ouvre le Dasein à lui-même, en l'être de son Là. La peur comme mode d'affection (mode existentiel fondamental) est le lieu où le Dasein est son Là. (ET, § 29-30) Pourtant, l'affection ouvrante du Dasein, c'est l'angoisse : angoisse du Dasein devant lui-même. L'angoisse devant..., l'angoisse en vue de isole le Dasein, elle l'ouvre comme être-possible, au monde comme monde. (ET, § 40) Dasein est « vivant » dans tout l'usage de l'étant. (ET, § 15) L'animal, le végétal, la pierre, ce sont des « outils » pour l'homme. Pourtant, ce ne sont pas des outils dans le sens de l'utilitarisme. Ce sont des outils qui constituent la signification des choses dans le contexte de l'intervention humaine.*²⁶³

a. La tonalité du Dasein est une affection non affectée

La « tonalité » joue un double rôle : (1) redéfinition du problème de l'activité et de la passivité de la « psukhé » en général ; (2) reformulation de la relation entre l'humain et l'inhumain (l'animal). 1) Redéfinition du problème de l'activité et de la passivité de la « psukhé » en général : Chaque étant est affecté par un autre. La tonalité du Dasein est une affection non affectée. C'est une auto-affection, en rapport avec certaines affectivités de son monde car s'il est affecté, ce là veut dire qu'il s'est disposé à quelque chose. Et à chaque fois, cette chose n'est autre chose que la réalisation ou la ré-réalisation de son mienneté. Alors, le Dasein s'est toné, lui-

²⁶³ Thomas Sheehan, « Dasein » in **A Companion to Heidegger**, éd. Hubert L. Dreyfus and Mark A. Wrathall, Blackwell Publishing, 2005, pp. 194-199.

même, mais pas tout à fait par lui-même : quand il s'ouvre à lui-même, il se jette vers son monde. Donc, l'auto-affection du Dasein est un acte lié à l'attribution du sens au monde. Le monde quotidien qui n'a pas de sens spécifique pour le Dasein (Mitsein) peut avoir un sens, seulement si le Dasein est auto-affectée. Alors, il n'est plus un monde quotidien. On peut parler d'un autre monde, le monde du Dasein qui n'est plus un monde spatial, un monde objectif, mais qui est « la réalisation du mienneté » du Dasein. L'être-là, c'est l'être-au-monde ; donc quand nous disons Dasein, nous parlons de l'homme et son monde comme son « soi ». Ici, les limites de l'homme sont indéfinies ou plutôt l'homme n'est plus conçu comme une entité qui se pose contre ce qui est complètement autre pour lui. Ici, l'homme a son propre monde ; il est configureur d'un monde lié à son existence, un monde qui l'entoure. Et c'est par le concept de « Stimmung » qui dérive de « Stimme » (voix) que le philosophe formule la relation entre Dasein et son monde.

Le terme « Stimmung » appartient à la philosophie des passions et des émotions et pas à la philosophie de l'esprit. Comme elle s'intéresse sur l'activité passive de l'esprit, la philosophie des passions est souvent classée comme psychologisme ou comme un domaine hors philosophie.²⁶⁴ Selon Ruin, avoir une tonalité fondamentale pour Dasein doit être une activité passive. Or, Greisch considère « Stimmung » comme le fait d'être disposé, affection non affectée ; elle peut être ni active, ni passive. Reformulation de la relation entre l'humain et l'inhumain : Heidegger annonce que la tâche fondamentale de notre philosophe, c'est d'éveiller une tonalité fondamentale en nous ; laisser s'éveiller ce qui dort. Les questions fondamentales de cette thèse sont les suivantes : a. quelle tonalité ? b. Sur quel chemin ? Avoir une tonalité « tonée » demande d'être disposé, être à la disposition de. Il demande de « constater » ce qui est déjà là et ce qui n'est pas là (cercle carré). Cette ambiguïté d'être dans sa disposition, être sous la main, être disposé et de ne pas être là, ne pas être sous la main ; « être là, tout en ne l'étant pas » : n'est pas seulement l'ambiguïté fondamentale de l'homme mais aussi de l'animal. (CFM, p. 102) L'homme : ou bien il est là, ou il n'est pas là. Il est ou bien disposé, sous la main, dans la tonalité, ou bien absent, n'est pas disposé, hors

²⁶⁴ Hans Ruin, « The Passivity of Reason – On Heidegger's concept of Stimmung » in **Nordic Journal of Philosophy**, Vol 1. no.2, Philosophia Press, 2000.

tonalité. Ou bien, il est dans une autre tonalité non fondamentale. Son absence est le Mitsein : l'être-avec comme l'essence de l'animalité.

« Solutum » signifie ce qui est solide, en entier. Avec la négation « ab », absolutum désigne alors « ce qui est séparé ». Suivant la même logique, surdum veut dire muet ; absurdum désigne (1) sensible, (2) hors du ton. Finalement « sum », le verbe être veut dire « être-là » ; absum, ce qui n'est pas là : ce qui est absent. Dasein est à la fois le solide, le « en entier » et « ce qui est séparé » ; à la fois dans la tonalité et hors du ton, l'être-là et l'absent. (CFM, p. 104-105) Si la philosophie est la différence entre dormir et être éveillé, l'analyse de la tonalité ouvre la possibilité de traiter l'homme et l'animal à la même base, celle d'une nouvelle ontologie de la vie (existence). Est-ce que l'animal est ce qui dort (ce qui est mort philosophiquement) ? Qu'est-ce que la philosophie ? L'absolitude ou être dans la proximité de l'abysse (l'ambiguïté) ? Heidegger questionne pourquoi Aristote ne met pas le sommeil en rapport avec la conscience et l'inconscience. (CFM, p.102) Le sommeil est ekinesia, il est un desmos, un lien d'assujettissement, un lien particulier de aisthesis non pas seulement de la perception, mais un lien de l'être dans le sens où il ne peut accueillir un autre étant, celui qu'il n'est pas lui-même. Ce « ne-pas-être-là » peut être très conscient : être occupé par autre chose. Pourtant, est-ce cette ambiguïté propre à l'homme ? Ou bien est-ce que le sommeil exprime « l'animalité » sous le cadre du Mitsein ; c'est-à-dire la transcendance avec l'étant en entier ?

Pour Heidegger, la vérité de la philosophie (aletheia) est la vérité propre au Dasein. Elle est l'accaparement (« being gripped ») entre la certitude et l'incertitude. C'est pourquoi le questionnement du Dasein (ou du « je », « ego » de l'homme) est fondamentale. Ce questionnement est fondamentalement lié à la question de l'animal comme la possibilité de l'accaparement (tonalité fondamentale de l'homme).

- a. Solutum est ce qui est uni, en entier. Absolutum n'est pas uni mais séparé. Est-ce que Heidegger sépare l'homme des autres étants ; de la pierre, de la plante et de l'animal, en séparant la philosophie des sciences ? Est-ce qu'il pense à un homme ab-solu ? (Vr. CFM, p. 47)
- b. Surdum est ce qui est muet ou bien ce qui n'a pas de vibration hors du ton. Donc, surdum est sur ton. Ab-surdum alors, est ce qui reste à l'extérieur de,

séparé d'une unité en harmonie ; ce qui a un ton en étant hors du ton fondamental. Nous devons penser aussi à cette division en faisant l'analyse de l'humain et de l'inhumain. L'Homme, est ce qui ne forme pas d'unité avec des autres vivants ou non vivants (inhumains : l'animal, le végétal, la pierre), ce qui reste séparé, à l'extérieur de l'harmonie naturelle. A l'intérieur de l'harmonie, il ne peut exister plus d'absurdum : tout est muet/sur ton.

- c. Heidegger définit l'ambiguïté fondamentale de l'Homme comme l'être-là et le ne pas être-là (sum-absum). Cette ambiguïté est la différence de l'Homme. En ce sens, la tonalité (ou les tonalités) de l'Homme lui sépare des autres. Il devient « atonal » contre les autres qui sont en harmonie. En d'autres termes, la tonalité fondamentale du Dasein est désaccordée, séparée (absolutum) et dissonante (absurdum) des autres. Pourtant, peut-il y avoir une tonalité qui peut ré-intégrer Dasein à l'intérieur de l'harmonie qui existe dans la pierre, dans le végétal et dans l'animal ?
- d. On peut appeler le sujet de cette tonalité générale : « Mitsein ». Mitsein, c'est « être avec » comme sujet de la tonalité perdue de l'Homme. Dasein est ce qui est là, en singulier. Il ne peut plus être-avec d'une manière permanente, il ne peut plus être « Mitsein » stablement (car le Dasein « existe », il est en « exi-stence »). Or, Heidegger ne mentionne pas que cette différence du Dasein est en même temps la différence du Mitsein. Les autres étants ont la force d'être en unité (solutum) et en harmonie (surdum). Si l'animal ne parle pas, c'est aussi un pouvoir. S'il ne pense pas, c'est aussi un pouvoir.
- e. L'Homme ne pourra pas être un Mitsein, jusqu'au moment où il cesse d'être Dasein. Les autres étants, les Mitseins qui sont sous la main du Dasein vont rester comme ceux qui sont « pour » Dasein. Pourtant, cet être-pour, n'implique pas tout d'abord une instrumentalisation. Ils forment en entier la phusis, pour nous et pour eux-mêmes (pour Soi). Pour le tout de l'Etre. Donc, on ne peut pas parler d'une hiérarchie entre le Dasein et le Mitsein. L'un ne peut pas être soumis à l'autre. L'Etre du Dasein peut être aussi accessible au Mitsein. Dasein peut être aussi offert au Mitsein. Il peut être offert, mais reste non utilisé. Mitsein ne produit pas (de pensée, d'art) parce

qu'il n'a pas besoin de. Il ne pense pas, parce qu'il sait en soi comme un Tout.

Le Mitsein est le co-entendre ou le co-comprendre.²⁶⁵ Sa disponibilité (être ouvert, s'ouvrir à l'autre) est sans mot. Il est aveugle, muet. Le co-entendre est sans œil, sans oreille et sans ton. C'est une tonalité intonée et quand même indivisible ; une tonalité analogue à la tonalité musicale.

b. Fréquence de l'étant vivant

Qu'est-ce que le co-entendre ou le co-comprendre ? Peut-on définir le Mitsein et l'animalité chez Heidegger en partant de la tonalité des ondes ? Qu'est-ce que la fréquence de l'étant vivant ? Qu'appelle-t-on l'harmonie ? On peut définir l'harmonie entre deux ondes sonores comme la suivante : Le son est la sensation sur l'organe de sens formée par les ondes créées par l'effet des objets qui vacillent. Cette vibration s'étend sous forme d'ondes dans l'espace et le temps. La compréhension de l'organe sensoriel se base sur ces ondes qu'il reçoit. Le son ne diffuse pas dans le vide ; il avance à travers les matières (l'air ou d'autres gaz, liquides ou solides) qui remplissent son milieu. L'onde sonore est avant tout une transmission de force qui se réalise sphériquement dans toutes les directions. L'harmonie naît relativement au cours de la réception de l'organe sensoriel de deux ou plusieurs ondes qui se croisent.

On appelle « fréquence », le cycle temporel de l'objet qui vibre (la source de l'onde). La différence de vibration de deux sources d'onde donne leur différence de fréquence. S'il existe une telle différence, il n'y aura pas une harmonie (sur la même note) entre deux sources dépendant de l'amplitude dans le temps et l'espace. Pourtant, une relation de proximité s'établit entre eux si on assume que l'atmosphère sonore de leur milieu est formée seulement par ces deux sources d'onde (ou bien si les autres sources ont une force négligeablement petite). C'est leur désir à être capté par, leur intentionnalité vers une tonalité commune. Les divers phénomènes qui se produisent au cours de la progression des ondes sonores (et de toutes les ondes) sont définis. Ce sont la réflexion, la diffusion, l'absorption et la transmission. Un récepteur qui reçoit l'onde primaire et l'onde qui se reflète d'un objet, va entendre le

²⁶⁵ Vézin traduit *Verstehen* par « entendre », Martineau par « comprendre ». Vr. ET, § 31.

son de l'écho et le son de l'onde primaire. Ainsi, le même son soit reçu deux ou plusieurs fois dans des différents niveaux et amplitudes. Chacun de ces phénomènes d'onde se produisent comme effets de leurs relations entre eux et avec des objets qui se trouvent dans le « monde ambiant ». Ces phénomènes forment une unité entre les objets et les ondes.

On peut imaginer l'unité du corps et de l'âme de l'étant vivant comme une unité de matière et d'onde. L'âme (*psukhé*) est la vibration vitale de l'étant vivant. En ce sens, chaque psyché vivante vibre selon sa tonalité propre. Ces vibrations peuvent entrelacer avec les vibrations des autres psychés. En l'occurrence, un rapport de proximité se forme entre les ondes à différentes fréquences. On peut dire que dans une même « atmosphère », deux étants vivants se communiquent à travers ses vibrations vitales. C'est la communication de « l'étant comme étant » avec soi-même. La différence parmi les psychés s'annonce au cours de cet entrelacement. Les différences de fréquence peuvent faire approcher ou éloigner chacune des tonalités. Par conséquent, les étants vivants forment une structure « sur ton » ou bien « hors du ton » (atonal). On appelle « harmonie », le degré de tonalité de cette structure. Par exemple, le meilleur degré de concordance pour deux sons est obtenu quand ils donnent tous les deux la même note. Semblablement, le meilleur degré de deux psychés vivantes sera obtenu quand toutes les deux possèdent la même tonalité. On peut traduire analogiquement en termes de musique ces cas de la psyché et de la tonalité des étants vivants par les phénomènes d'ondes sonores :

- * réflexion de l'étant vivant
- * diffusion de l'étant vivant
- * absorption de l'étant vivant
- * transmission de l'étant vivant
- * écho de l'étant vivant

La vibration créée par l'étant vivant peut être changée ou altérée en la passant par un dispositif. C'est un changement dans son timbre (de sa couleur sonore) et de ses propriétés d'onde ; c'est-à-dire dans sa tonalité en général : oscillation. Ces oscillations peuvent être sous forme de filtration, de distorsion, limitation, réglage de

fréquence, dilatation ou de prolongement partant des changements dans le rapport d'envelopper de l'amplitude de la substance vivante et du temps. A part, on peut définir un dernier phénomène de changement et de distorsion sonore en relation avec la tonalité de l'étant vivant. Le dépassement de soi (de sa condition présente) de l'étant vivant comme changement ou différence : la transposition.

- * oscillation de l'étant vivant
- * distorsion de l'étant vivant
- * transposition de l'étant vivant

c. Tonalité de l'Etre-avec de l'animal et tonalité musicale

En quel sens la tonalité/affectivité (*Stimmung*) est analogue à la tonalité musicale ? Qu'est-ce que le pouvoir avoir une tonalité nécessite : la signification (*Bedeutung*) ; c'est-à-dire le « vouloir dire ». Celle-ci se montre dans la proposition énonciative - logos apophantique chez Aristote (*CFM*, p. 440). Avoir une perception précise ou une sensation développée n'a rien à voir avec la tonalité ou affection puisque la perception ne peut pas être identifiée à l'existence, à l'être-là. Ce qui importe n'est pas le voir, l'entendre ou le sentir mais le comprendre (entendre) de la signification qui se trouve à l'intérieur du perceptible ou de l'imperceptible, le parler (« vouloir dire ») à l'intérieur du langage : la parole en tant que vouloir-dire, donner à entendre (*CFM*, p. 441)

La musique comme langage est une possibilité à avoir un « vouloir dire » comme l'écriture, la littérature, la sculpture, le cinéma. C'est le « pouvoir vouloir dire » du logos chez Heidegger que fait de l'homme un *Dasein* : usage des signes, possession des choses, construction du passé et de l'avenir, projection. Ce pouvoir de posséder dérive de l'indice, du signifiant : « monstration ». Le pouvoir de posséder est un « monstre ». Pourquoi « monstre » ? ²⁶⁶ Est-ce l'homme ? ²⁶⁷ Est-il un

²⁶⁶ Pourquoi « monstre » ? Ce n'est pas pour rendre la chose pathétique, ni parce que nous sommes toujours près de quelque monstrueuse *Unheimlichkeit* quand nous rôdons autour de la chose nationaliste et de la chose nommée *Geschlecht*. Qu'est-ce qu'un monstre ? Vous connaissez la gamme polysémique de ce mot, les usages qu'on peut en faire, par exemple au regard des normes et des formes, de l'espèce et du genre : donc du *Geschlecht*. C'est une autre direction que je commencerai par privilégier ici. Elle va dans le sens d'un sens moins connu, puisqu'en français la monstre (changement de genre, de sexe ou de *Geschlecht*) a le sens poético-musical d'un diagramme qui

« monstre » simplement parce qu'il habite chez l'homme pour qu'il puisse avoir un « vouloir dire » ? Est-ce l'animal – la partie sauvage, obscure, indésirable de la psyché humaine, le symbole du mal et de la mort – ce langage que l'homme possède et qui lui est étrange ? Qu'est-ce que cette animalité dans le langage (logos) – parler, écriture, image, peinture, littérature, cinéma, musique – qui en même temps appartient à l'homme et qui ne lui appartient pas ?²⁶⁸ Voici, le plan que nous allons suivre dans l'étude de la tonalité du Mitsein à travers la tonalité musicale. Toute parole n'est pas « monstrative » (logos apophantikos) ; c'est le logos dans lequel se trouve l'être-vrai et l'être-faux (plissement du vrai et faux) en tant que sous-jacent, contribuant à constituer son fondement et son essence. (CFM, p. 446-7) Cette parole a le pouvoir d'être trompeur (sous forme de mettre en retrait ou de retirer du retrait) sur la base d'un accord. (CFM, p. 450)

Sur la base de l'accord avec l'étant, l'homme (*ou l'animal*) peut et doit donner voix à ce qu'il a compris, former des ensembles sonores qui sont des créations de significations – des phonations que nous appelons des mots. (CFM, p. 450)

L'homme ou l'animal peut et doit donner voix à ce qu'il a compris (pour pouvoir avoir le logos apophantique). Et si ce n'est pas le discours mais seulement la parole de la musique ? La parole possède des significations réglées par la grammaire, le vocabulaire, la rhétorique et la linguistique. Seul la littérature peut fléchir les significations (les liens entre les signifiants et les signifiés) comme la musique qui

*montre dans un morceau de musique le nombre de vers et le nombre de syllabes assignés au poète. Montrer, c'est montrer, et une monstre est une montre. Je suis déjà installé dans l'idiome intraduisible de ma langue car c'est bien de traduction que j'entends vous parler. La monstre, donc, prescrit les coupes de vers pour une mélodie. Le monstre ou la monstre, c'est ce qui montre pour avertir ou pour mettre en garde. Autrefois la montre, en français, s'écrivait la monstre. Jacques Derrida, « La main de Heidegger (Geschlecht II) » in **Psyché : inventions de l'autre**, Paris : Galilée, 1987.*

²⁶⁷ *Nous sommes un monstre, et singulier, un signe qui montre et avertit, mais d'autant plus singulier que, montrant, signifiant, désignant, il est privé de sens (deutungslos). Il se dit privé de sens, simplement et doublement monstre, ce « nous » : nous sommes signe — montrant, avertissant, faisant signe vers mais en vérité vers le rien, signe à l'écart, en écart par rapport au signe, montre qui s'écarte de la montre ou de la monstration, monstre qui ne montre rien. Tel écart du signe au regard de lui-même et de sa fonction dite normale, n'est-ce pas déjà une monstruosité de la monstruosité, une monstruosité de la monstration ? Et cela, c'est nous, nous en tant que nous avons presque perdu la langue à l'étranger, peut-être dans une traduction. Mais ce « nous », le monstre, est-ce l'homme ? « La main de Heidegger (Geschlecht II) » in **ibid.***

²⁶⁸ *Si « nous », c'était « nous les hommes », cette humanité serait déterminée de façon justement assez monstrueuse, à l'écart de la norme, et notamment de la norme humaniste. « La main de Heidegger (Geschlecht II) » in **ibid.***

produit des significations énigmatiques et souvent accidentelles (sumbebekos). La parole « monstrative » porte l'harmonie (cosmos) et la disharmonie (chaos) ensemble ; ce qui l'approche à la zone d'indiscernabilité d'homme/animal. Tout ensemble sonore n'est pas de la musique, seulement ceux qui possèdent l'ambiguïté de la signification.

Il existe plusieurs facteurs qui déterminent ce qu'on appelle le caractère d'une pièce musicale, c'est-à-dire *Stimmung* - la « tonalité ». Ce sont là où les sources du son, les types d'instruments, l'intensité de leurs unités et singularités, la qualité, le volume, les longueurs des ondes (le ton), leur harmonie, la dispersion, l'ambiance et l'écho. Des sons ; chaque son séparément, puis leur ensemble, leurs échos, leurs effets indéterminés à l'intérieur de l'esprit. A part des partitions jouées par chacune des instruments, la densité accumulée de l'œuvre lui-même. L'important n'est pas de fournir l'esprit par des instruments techniques afin d'entendre l'unité intense, souvent ambiguë. Plutôt, il faut considérer l'œuvre en son intégrité, sentir et réfléchir sur l'épaisseur, aller vers les profondeurs. Cela ne peut être possible qu'en admettant catégoriquement l'indéterminabilité et l'expressivité infini du son. La théorie classique de la musique occidentale classe l'accord et la mélodie dans deux gammes : gamme majeure et gamme mineure. Généralement limité par ces deux, la théorie ordonne des séries de notes (mélodies) arrangées, liées l'une avec l'autre par l'harmonie. L'harmonie ; l'usage simultané de plusieurs tons ; dérivé de *ἀρμονία*, implique à une esthétique basée sur la concordance : l'organisation verticale du son. L'exigence d'une telle architecture musicale complexe s'est développée avant la Renaissance. La musique occidentale fut basée sur un système modal, de l'époque Carolingienne à la Renaissance. Pendant la Renaissance, les compositeurs de musique ont commencé à construire et à établir les techniques d'une harmonie tonale. « Tonalité » fut définie alors : le système tonal dans son ensemble. Par opposition à la modalité, c'est-à-dire système modal, le système tonal est basé sur une note dominante appelée la « tonique ». Ce degré fondamental détermine les degrés de l'harmonie établie et donne le ton principal à l'œuvre.

*La main offre et reçoit. (...) La main trace des signes, elle montre, probablement parce que l'homme est un monstre.*²⁶⁹ Qu'en est-il de la main de l'animal ? La monstruosité de l'animal ? Elle est nulle, invisible, inentendue, insaisissable. Ou bien elle est partout, vue dans tout le coin, entendue à vastes distances, saisie à chaque instant. La tonalité du Mitsein est l'harmonie de ce qui est toujours et déjà « solutum ». Elle est muette/sur ton. En ce sens, la tonalité comme affection non-affectée peut exprimer en même temps que la tonalité de la psyché humaine, celle de la psyché animale. C'est l'auto-affection de l'animal « sans-main ». Son pouvoir vouloir dire nous est étrange. Son langage (logos) nous est étrange, même si nous vivons toujours avec « cet animal que donc nous sommes » : « entrelacement ».

La mise en abîme de l'animal (sans déchet, immanente) par l'homme (produit du déchet, synthétique) demeure dans l'ambiguïté du dernier. La philosophie comme une question d'ériger ou de ne pas ériger se forme ainsi dans « l'image sans image », dans la « phrase sans mot », dans la « musique sans note » comme Mitsein.²⁷⁰ Le langage - l'image, la peinture, la littérature, le cinéma, la musique - appartient à l'homme sans qu'il lui appartient. Si l'animalité se cache à l'intérieur de ce parler, il se peut que l'animal ait le logos apophantique et n'ait pas le logos apophantique en même temps. Dasein est l'entendre ou le comprendre. Sa disponibilité (être ouvert, s'ouvrir à l'autre) est le mot. Il voit, il entend mais sa vision et son entendre est hors du ton. Il voit les choses dans son propre monde et produit des signes. Il possède le « pouvoir vouloir dire ». C'est la raison pour laquelle le Dasein est séparé des autres étants. Il existe : se trouve hors du « stasis » de la vie biologique. Il se trouve hors de la tonalité du Mitsein. En ce sens, il est « atonale ».

Le Mitsein est le co-entendre ou le co-comprendre. Sa disponibilité (être ouvert, s'ouvrir à l'autre) est sans mot. Être sans mot peut-il être aussi une ouverture, si la fermeture de l'homme implique aussi une ouverture et que si l'homme et l'animal sont l'un dans l'autre, si l'animal ne peut pas être totalement fermé à

²⁶⁹ **Ibid.**

²⁷⁰ Image, photographe, zoé-graphe. (Vr. La section « Théromorphe » dans Agamben, **L'ouvert : De l'homme et de l'animal**)

l'Etre.²⁷¹ Le co-entendre est sans œil, sans oreille et sans ton. C'est une tonalité complètement harmonique en elle-même et par conséquent uniforme à l'oreille de l'homme. A l'essence de l'imprévisibilité de l'interprétation musicale réside l'indéterminabilité du caractère de l'instrument (matière, structure, erreur) – l'âme de l'instrument – et l'état d'âme de l'interprète : ses pensées, sentiments, passions et affects à ce moment. C'est un mélange des tonalités ; la tonalité de l'interprète ainsi se mêle à la tonalité musicale. En ce sens, l'interprétation identique d'une même pièce musicale est impossible. Aussi, l'interprétation d'une même pièce par des différents instruments ne peut pas être la même. Certains mélanges de la tonalité musicale et de l'interprète peuvent créer une grande influence et un grand pouvoir sur les psychés soumises, comme ce fut le rôle de la musique dans les rituelles chamaniques. Chaque religion a glorifié des instruments spécifiques selon leurs attributs comme l'orgue qui fut servie par l'Eglise à exprimer l'âme du Christianisme²⁷², le sitar par l'Hindouisme ou le ney par l'ordre Mevlevi de l'Islam.

Ce qui lie l'être avec le temps est son existence.²⁷³ Heidegger parle d'une liaison comme tonalité fondamentale de l'étant. La synchronisation des étants annonce l'harmonie de ceux qui possèdent une vibration rythmique, répétitive, donc qui ont une certaine fréquence. La tonalité correspond à la pulsation de la temporalité de cet étant sous forme d'une onde (psyché).

La pensée fondamentale est l'écho de la grâce de l'Etre.
 Dans celle-ci, ce qui est singulier s'éclaire et se figure.
 (QM, p. 53)

La temporalité dont Heidegger attribue au Dasein et au Mitsein n'est pas très éloignée de la temporalité de l'onde de l'étant, par exemple d'une onde sonore. En ce sens, la musique comme la vibration de plusieurs ondes, le ton et l'atonie créée par

²⁷¹ Cf. **ibid.**, pp. 85-88.

²⁷² L'orgue fut inventée par un ingénieur grec d'Alexandrie, usée par l'Eglise comme un instrument à bâtir une « tonalité » chrétienne. La construction des grandes cathédrales exige une plus grande source de musique, que le chant grégorien qui n'est possible que là où il y a un chœur. Le grand orgue à plus grande vibration ait un effet magistral sur les fidèles. A l'intérieur de la cathédrale gothique, les pères ont bénéficié de l'expérience acoustique des amphithéâtres grecs et romains cités par Boèce et Vitruvius qui sont pour la plupart traduits par des mathématiciens arabes.

²⁷³ *Le temps se rencontre d'abord dans l'étant qui s'altère.* Heidegger, « Le concept de temps » in **Cahier de l'Herne : Heidegger**, p. 35.

leurs intervalles et leurs fréquences se fait pour nous un bon moyen à former une analyse fertile de l'animalité à l'intérieur de la question de l'Etre.²⁷⁴

d. Nature ou l'Etre-avec de l'animal

L'animal est l'obstacle devant la civilisation de soi-même de l'homme ; il est le seul morceau en lui qui reste de la Nature : un morceau qui doit être isolé, effacé. Il est le poil sur son peau, son organe génital. Il est l'ensemble de tous désirs, passions, sa volupté, sa tendance à la violence et autres sentiments du mal dans son âme ; sa débilité mentale et sa folie. La bête est la perversité, la tendance au crime. La forme dont sa sauvagerie s'est tournée après avoir rencontré avec la civilisation : elle asservit cette forme évoluée de la sauvagerie ; elle la codifie comme l'objet de l'appareil de production qui le nourrit. Deux conséquences : (1) la domestication des animaux, usage comme labeur et source des matières premières (par exemple la viande) ; usage comme cobaye sur lesquels on exerce les limites pour le développement des sciences, élevage comme source de joie (animaux domestiques) ; (2) la domestication des hommes, préservation de la partie animale pour les rendre plus docile et plus productif avec un contrôle absolu de la sauvagerie.²⁷⁵

Les actes d'isoler et d'effacer la partie animale dans la civilisation occidentale découlent du voilement de la question de l'Etre, dans la pensée depuis Aristote.²⁷⁶ Spécifiquement, ce qui ferme la voie à penser l'Etre par la phusis est la difficulté à penser « ethos »²⁷⁷ et « phusis » ensemble comme une des branches de la

²⁷⁴ Jusqu'à présent, certains philosophes ont proposé qu'il existe une proximité entre ce qu'on appelle généralement l'âme et la musique. Notamment, Héraclite compare la « psyché » avec la lyre et dit que l'âme fabrique et diffuse des ondes harmoniques tout comme les ondes sonores produites par l'extension des cordes d'une lyre. Selon Pythagore, toutes les choses qui existent à l'intérieur de l'Univers ressemblent à des instruments de musique jouées dans une harmonie complète. Quant à Platon, il fait éloge à la mode jouée par les Lyciens. Pour lui, leur style est si subtil qu'ils l'utilisent même pendant les guerres. Socrate : Venez donc à ma voix, muses Ligies, soit que vous deviez ce surnom au caractère de vos chants, ou que vous l'ayez emprunté aux Ligyens, enfants de l'harmonie. (*Phèdre*, 237b, vr. Platon, **Œuvres complètes**, trad. Léon R., Paris : Les Belles Lettres, 1926). Selon Descartes, tous les sons sont capables à donner du plaisir. L'objet de la musique est le son qui a pour but de donner plaisir, d'éveiller les nos diverses passions par deux propriétés : 1) les variations temporelles, 2) les mouvements dans la hauteur du son. René Descartes, **Abrégé de musique : compendium musicæ**, Paris : P.U.F., 1987.

²⁷⁵ C'est la raison pourquoi nous devons résister contre l'idée d'une civilisation basée sur l'idée de l'Humanité. Cet idéal est en effet l'origine des guerres, de la discrimination, de toute sorte de racisme de l'homme.

²⁷⁶ Révélée par Heidegger dans le développement de l'interprétation fausse.

²⁷⁷ Au sens de « ce qui est de l'homme ».

transformation de l'étude de « l'étant comme étant » dans la tradition philosophique après Aristote. Ainsi la science de l'homme d'aujourd'hui a perdu selon Heidegger son statut d'être l'organe de la vraie philosophie (de « philosopher »).²⁷⁸ La conviction que ni les étants vivants, ni les étant non-vivants n'ont pas de sens (porter des signes, montrer, signifier) a fait naître en Europe au XVII^e siècle, l'idée de considérer l'homme et l'animal comme des machines.²⁷⁹ Selon l'hypothèse de Descartes, les animaux sont des machines. Ils n'ont pas de « psyché » : pas de raison, pas de sentiments, pas de douleur, pas de plaisir. Que les animaux sont des machines puisqu'ils obéissent au principe de la causalité : l'animal-machine.²⁸⁰ A part des objections de Gassendi, Montaigne et d'Arnauld²⁸¹, un penseur glorifia un siècle plus tard, l'idée de l'homme-machine : La Mettrie.²⁸²

L'hypothèse de Descartes traite le logos de l'homme, en le séparant du logos de la Nature. Elle isole dans son pouvoir de « raisonner », d'une manière « a priori » « ethos » et « phusis » séparément. C'est pourquoi pour Heidegger, l'animal-machine doit être une idée fausse. De l'autre côté, penser l'homme comme une machine ne sera pas aussi valide pour lui car cette fois, l'hypothèse néglige le rôle de la phusis dans l'homme non pas en séparant l'âme et le corps mais en supprimant l'âme. Même s'il est contre l'argument vitaliste, Heidegger ne croit pas l'absence de l'âme chez les animaux mais à sa pauvreté. On peut suivre la déduction de sa cause justement par son développement de l'interprétation fausse d'Aristote et par sa conviction que la théorie de la psyché d'Aristote a pour objectif « une ontologie de la vie » (BA, p. 155): sans la « psukhé » comme principe de la vie, ni la question de l'homme (et de l'animal), ni la question de l'Etre ne peut être posé proprement. Pourtant, la « psukhé » n'est pas une substance séparée du corps ; on peut les séparer seulement dans l'intelligence, ni l'un, ni l'autre ne peut exister seul, ils forment une substance composée.²⁸³

²⁷⁸ Vr. Chapitre II, section II-a.

²⁷⁹ Descartes considère tous les animaux comme des machines, très efficaces et difficiles à imiter par l'homme comme ce sont des produits de Dieu.

²⁸⁰ Descartes, **Discours de la méthode**, section V.

²⁸¹ Vr. objection IV sur les méditations de Gassendi et d'Arnauld, Lettre à Newcastle (pour Montaigne). René Descartes, **Œuvres et lettres**, Paris : Gallimard, 1952.

²⁸² La Mettrie, **L'Homme-machine** (1747).

²⁸³ *Pour les étants vivants, la psyché est le fondement d'être.* (BA, §65, p. 154) Ce n'est ni l'unité des processus corporels, ni peut être séparé du corps. *Elle est la substance de l'étant vivant ; son être-même.* (Aristote, **De l'âme**, trad. Bodéüs R., Paris : Flammarion, 1993, p. 153-53. [Peri psuchês], B4 415b13) (BA, §65, p. 153-155)

L'étude propre de l'homme (et de l'animal) ne pouvait ni être une psychologie, ni la médecine. Ce qu'il fallait faire pour Heidegger (partant d'Aristote et des présocratiques) était une « ontologie de la vie ». Cette ontologie de la vie s'unit par la psychè (tout étant vivant possède une psychè) et se différencie par le logos (tout étant ne possède pas le même logos). A l'intérieur de cette équation de l'unité ou de la multiplicité des étants vivants, l'animal demeure toujours au centre. Ainsi formulé, l'ontologie de la vie (de l'*energeia* et du *dunamis*) recouvre toutes les questions de la philosophie. Pourtant, il faut noter que les penseurs postérieurs à Descartes n'ont pas pu appliquer cette formule si importante pour l'entier de « philosophe » à leurs idées sur l'âme et corps de l'homme et de l'animal.²⁸⁴ La théorie principale dont Heidegger fait appel dans son étude sur l'animalité, est la théorie de Jakob von Uexküll sur le monde de l'homme et de l'animal. Le concept de « monde » d'Uexküll (*Umwelt*) pose l'existence d'un monde différent pour chaque vivant grâce à la différence de leurs sensations et de notre sensation reçue de nos sens. En conséquence, le temps et l'espace doit être (perçu) pour chaque étant vivant.²⁸⁵ Ce « monde » est autre chose que le lieu dont les différents objets se trouvent dedans (*Umgebung*) mais « monde » comme « porteur de signe » ou de « porteur de trace » ; c'est-à-dire *Umwelt*. Il existe une proximité entre le concept de « monde » (*Umwelt*) chez Uexküll et chez Heidegger. Pourtant on ne peut pas dire que Heidegger a emprunté ce concept et a bâti sa théorie de l'animalité sur le concept d'Uexküll, sans aucun changement.

Ce que le Dasein a (à « avoir ») n'est pas l'environnement mais soi-même. Ce qu'il connaît quand il fait rencontre avec le « monde » c'est soi-même. Ce qu'il « se

²⁸⁴ L'histoire de l'homme et de l'animal au XVII^e et au XVIII^e siècle est par elle-même le sujet d'une autre thèse. Nous devons nous limiter ici par quelques envois aux œuvres de l'époque qui n'ont pas été mentionné par Heidegger. Dans l'étude de l'animalité du XVIII^e siècle, les œuvres de Bichat (*Recherches physiologiques sur la vie et la mort*), de Buffon (*Histoire des animaux*), la taxinomie et le nom binominal de Linné, le *Traité des animaux* de Condillac sont sans doute importantes. Dans l'étude de l'homme, les thèses de Leibniz et de Spinoza au XVII^e siècle en effet sont plus convenables sur l'animalité à la théorie de Heidegger que Descartes, grâce à leur grand attachement à Aristote. Quant au XIX^e et XX^e siècle, nous devons quand même parler de la théorie de l'évolution de Darwin, des idées sur les droits des animaux de Bentham, de la théorie de la connaissance humaine de Kant, du *Traité de la nature humaine* de Hume avec *L'évolution créatrice* et *L'énergie spirituelle* de Bergson aussi bien qu'avec *L'introduction aux sciences de l'esprit* de Dilthey jusqu'aux *Mondes animaux et monde humain* d'Uexküll.

²⁸⁵ Par exemple le percept du temps d'un papillon qui n'a que de quelques jours de vie et le percept du temps de la tortue qui vit plus de deux cent ans est différent. Pareillement, la vue d'une abeille doit être nécessairement différente de celle d'une tique dans son relais et distance, dans l'usage de ses couleurs et sa lumière et dans sa technique. Ceci lui offre un « monde » propre.

préoccupe de » en ayant son « monde » propre, c'est encore la disposition de soi-même (mais pas au sens de clôture, tout au contraire au sens d'ouverture). Mitsein comme le deuxième visage de l'être-au-monde est l'ustensile du Dasein. Heidegger reste toujours contre la forme de l'usage moderne de la Nature et de l'animal. Au lieu de l'usage moderne, il introduit le terme d'« être-sous-la-main » (*Zuhandenheit*). C'est un être-sous-la-main en tant que préoccupation (*Besorgen*) de l'être-au-monde, sous forme de retrait de tout maniement ou utilisation. C'est l'oubli du rapport de sujet-objet. Dans l'être-sous-la-main, il n'existe pas de commerce entre Dasein et son monde. C'est le saisir pur et originaire : saisir sans « par quoi », être affecté sans objet d'affection. Il existe un « moi » chez Heidegger : *l'étant que nous connaissons comme vie humaine en son être*.²⁸⁶ Pourtant, ce n'est pas un « moi » qui base son existence sur la raison et qui reste sans interrogation. C'est plutôt un « moi » (être-là) qui sait comment se nommer (logos apophantique) et qui se trouve dans la relation (avoir commerce avec le monde) avec son monde dans sa préoccupation (*Besorgen*) : être-au-monde.

Ce « moi » n'est pas constitué tout seul, mais par son existence avec les autres, avec sa temporalité ou différence ; il devient « moi » selon son accord ou désaccord à une certaine tonalité. Il est sous-la-main (*Vorhanden*) comme une pierre. Or, la pierre n'a pas de monde partagé avec les autres, dont elle s'occupe dans son être-là. Quoique l'animal, il a quand même un monde qu'il s'occupe de. Mais il paraît que ce monde et cette préoccupation est privé ou pauvre. Il ne peut pas produire ou améliorer son monde puisqu'il ne peut pas se prononcer, s'exprimer, parler avec l'autre. En ce sens, il ne peut pas produire l'être-avec (« on »), s'inquiéter (*die Sorge*). Il ignore la banalité de sa quotidienneté.²⁸⁷ L'ambiguïté du Dasein se trouve dans son ouverture quotidienne, s'étend dans son dé-voilement. C'est cette ambiguïté qui le guide à être Personne, à être nul :

Ambiguity has been exhibited in idle talk and curiosity as the way of being of the everyday discoveredness of Dasein. As such, ambiguity can make manifest how Dasein slips away from itself in its tendency of being toward the Anyone, and moreover, that it of itself foment and aggravates this tendency in everyday concern. Being

²⁸⁶ Heidegger, « Le concept de temps », *Cahier de l'Herne : Heidegger*, p. 38.

²⁸⁷ Heidegger, « Le concept de temps », *ibid.*, pp. 39-42.

toward the world as well as toward others and itself is disguised by the Anyone which constantly insinuates itself into these structures. (*HCT*, p. 280)

Cette distinction temporelle du « moi » ne dépend pas de la pure pensée mais plutôt de l'être-là de l'étant ; de son être-ça et là. Ce que Heidegger cherche, c'est « l'être-là propre ».²⁸⁸ Pour lui, l'être-là est temporel, c'est ce qui est actuellement là. Pourtant, on ne peut pas dire qu'il sera l'être-là de l'avenir. Tous les étants changent constamment parce qu'ils sont temporels. Ils existent dans l'instant et changent dans l'instant. C'est pourquoi, un jour l'être-là ne sera pas.²⁸⁹ C'est un chemin double. Le chemin dont personne ne peut exister jusqu'à la fin. Le seul point où ces deux chemins s'unissent est l'instant. Mais ces voies sans fin en effet s'unissent dans leur infinitude. La jonction des opposés : le jour et la nuit, le passé et l'avenir, la vie et la mort.²⁹⁰ Cet « instant » où il existe est une goutte dans le fleuve.²⁹¹ L'existence, c'est-à-dire « être dans le temps et dans l'espace » se réalise ainsi dans l'instant. Pourtant, elle périt dans l'instant après-coup. Cet instant-là appartient désormais au passé. Il est perdu. Nous, dans « cet instant », nous nous sommes plus. Nous nous sommes seulement en ce moment avec tout l'Univers. C'est une dissémination permanente, l'épuisement vers la finitude de l'avenir. L'essence de l'homme recommande la quête du chemin de l'Etre, de l'aletheia. L'homme qui vit dans « l'instant » est non-vivant. Il est temporellement « stable ». L'impossibilité de la mort de l'animal est la même chose : l'animal est « stable », inexistant donc non-vivant au sens du Dasein comme la Nature ou Mitsein ne possède pas l'existence. Elle est dans l'état de « stasis » dans sa relation avec l'Etre. L'ouverture que le Dasein possède, lui attribue la possibilité ou l'horizon de fonder une proximité avec

²⁸⁸ *Le rapport primordial à l'être-là n'est pas la réflexion mais « être-ça » (es sein).* **Ibid.**, p. 41.

²⁸⁹ *Un jour l'être-là n'est plus.* **Ibid.**

²⁹⁰ Selon la parole de Xenophane, si le dieu est un mais il n'est pas mortel comme l'homme; s'il est l'Un qui entoure tout, qui entend tout (Xénophane, §1 et 2), comment ce Un va être perceptible à nous ? Si on renverse complètement le fragment on arrive à l'argument suivant : S'il est ce qui entoure tout, ce qui entend tout, et que nous ne sommes pas Lui ; c'est-à-dire que nous ne sommes pas cette chose qui entend tout, qui voit tout. Alors, notre pouvoir à voir et à entendre est limité. Nous (les hommes), pouvons-nous percevoir le tout de l'Univers ? Retenir la connaissance d'elle en une fois ? Dans le temps que nous restons fini, non (et au moment où nous cessons d'être fini, nous cessons d'être « humain »). Alors, nous les étants, nous ne pouvons jamais fonder notre propre rapport avec l'Etre. Nos visions sont limitées et illusoires. Seulement peut-être un étant qui est en conscience absolue de ce qu'il entend et voit peut trouver le chemin à suivre. Au moins il peut s'introduire et demeurer dans ce chemin pour un certain temps. L'Etre ne s'ouvre pas parce qu'il n'est pas dans « l'instant ». Ce qui est dans « l'instant », c'est la vie et la mort.

²⁹¹ *Nous descendons dans les mêmes fleuves et n'y descendons pas; nous y sommes et nous y sommes pas.* (Héraclite, citation comme variante des précédentes chez Sénèque et Homère, Héraclite, § 49 a, Burnet, 1912)

l'Etre et le Néant sous forme de son ambiguïté fondamentale. L'animal ne la possède pas comme telle car elle se trouve à l'intérieur de l'entier des étants sous forme de Mitsein.

L'état d'être à l'intérieur d'un tout empêche l'animal de se séparer de l'harmonie établie et de la tonalité harmonique ; c'est-à-dire de sortir de la stabilité (« stasis ») par rapport à l'être hors de l'harmonie. Tandis que le Dasein, contrairement aux autres étants, est l'étant qui peut choisir sa temporalité, qui peut produire des changements dans sa propre temporalité (transposition) et qui peut se faire de lui-même et de sa temporalité une « ouverture ». Dasein possède à chaque fois la possibilité de s'échapper de la « stabilité » de sa quotidienneté dans ses dépassements ou transpositions. (*CFM*, p. 299-300) D'autre part, tout ce qu'il possède peut être offert à lui par son autre (Mitsein) ou par le langage lui-même (logos) ; il peut ne pas être « porteur de signe » à l'intérieur de son « ouverture ».²⁹² En ce sens, nier complètement le Mitsein est une erreur pour Heidegger ; c'est un cas auquel il faut s'opposer, résister au nom de l'ambiguïté fondamentale de la philosophie.

Le refus du Mitsein ; c'est-à-dire du co-entendre par l'homme commence par l'invention de la subjectivité humaine. C'est à la fois l'oubli du sens quadruple de la phusis comme le règne général de l'étant et de la significativité (langage) entre l'homme et les autres étants.²⁹³ Or, cet oubli n'est pas arrivé tout à coup, il avance plutôt comme un processus :

1. La définition de l'homme et de l'animal comme des concepts opposés et sans intersection.
2. La tentative d'isoler et d'effacer l'animal en l'homme.
3. Voir la Nature et l'animal comme une machine. La légitimation de toute sorte de domination sur la Nature.
4. L'adaptation de l'humanisme à la pensée moderne et l'effort de rendre l'humanisme dominant à l'entier de la culture occidentale.

²⁹² Le tournant de Heidegger.

²⁹³ Chapitre II, section II-a.

5. La problématisation de la relation de l'homme avec la Nature : l'usage de la Nature dans le projet de la réalisation de l'idéal de l'« humanité » produit par lui-même (en se séparant complètement de la Nature et particulièrement de l'animal, en assumant par là, la purification de son corps et son âme) comme ressource de l'appareil industriel (raison instrumentale).
6. Voir la Nature comme environnement et l'animal comme propriété.

La position critique de Heidegger contre la pensée et civilisation moderne convient également à une telle argumentation. La technique de l'homme, c'est-à-dire la technique moderne est un moyen pour des fins de l'homme. C'est son dispositif : son *instrumentum*.²⁹⁴ L'homme a voulu se rendre maître de la « phusis ». La volonté d'être le maître devient d'autant plus insistant que la technique des fois échappe au contrôle de l'homme puisqu'en se mettant contre la « phusis », l'homme en effet se pose aussi contre « soi-même » : car à cause de la zone d'indiscernabilité animal/homme, être contre l'animal est en même temps être contre l'homme. Cette ambiguïté répand le problème à l'entier des étants (pierre, végétal, animal, homme).

Aujourd'hui, l'idée d'une pluralité de mondes d'où la multiplicité est possible et sensible devient de plus en plus prépondérante au lieu d'un seul monde matérialisé qui est la propriété de l'homme. Les facultés de l'homme ne sont pas offertes à lui pour qu'il puisse régner l'Univers. Le tous des étants ne lui est pas offert. L'histoire de l'Univers n'est pas seulement et seulement l'histoire de l'humanité. Au contraire, l'homme se trouve à la périphérie de l'Univers connu. Il n'a aucune contribution à son historicité ; il est faible devant sa grandeur et profondeur. L'interprétation fautive de la technique et la quête de dominer la nature de l'homme n'a jamais été conforme avec l'entier de la pensée heideggérienne. Heidegger vise à détériorer cette construction en exposant que l'idéal de l'Humanisme empêche le diagnostic propre de la question de l'Etre et par là, la question de l'animal/homme. En ce sens, l'intérêt de Heidegger à la théorie d'Uexküll est notable même s'il considère la biologie comme un obstacle devant le « philosophe » (la nouvelle ontologie de la vie).

²⁹⁴ Martin Heidegger, « La question de la technique » in **Essais et conférences**, Paris : Gallimard, 1958, p. 11.

Pour Uexküll, le monde (*Umwelt*) se forme de l'être ensemble des vivants et des non-vivants ; c'est-à-dire de tous les étants. Pourtant, pour chaque vivant, ce monde a un sens particulier. En ce sens, il se diffère de Heidegger : pour Heidegger, l'*Umwelt* est seulement le monde du Dasein (*Weltlichkeit der Umwelt*) ; ce monde est sa finitude et solitude devant les étants qui l'entourent. *Umwelt* (monde) est l'ampleur de l'unité et totalité des étants (ensemble – étant en entier) qui se montre dans l'ennui profond. (CFM, p. 255) La raison à penser l'animal (et certains animaux comme le singe) comme l'étant le plus proche à l'homme parmi les étants vivants et non-vivants est surtout l'anthropomorphisme. Le singe ressemble à l'homme dans sa capacité d'utiliser les mains. Semblablement, les animaux domestiques comme le chien et le chat peuvent apprendre certains attributs anthropoïdes.²⁹⁵ Or, si on va faire une recherche sur la proximité de l'homme et de l'animal au sens de logos, on ne peut pas le faire par l'anthropomorphisme. La raison pour ceci est simple : la ressemblance formelle des étants qui ont des mondes différents conduit à des résultats erronés. Heidegger ne tombe jamais à une telle erreur. Ce qu'il faut faire, est de chercher le logos d'un étant vivant selon sa propre étanceté, à l'intérieur de son monde propre. S'il existe un langage pour un tel étant, ce ne serait pas une version primitive du langage humain mais son propre langage ; s'il existe une raison pour un tel étant, ce ne serait pas la raison que l'homme a produit en se servant de son intellect mais une autre raison, une raison propre à cet étant. Sans doute, il faut qu'il y ait un langage commun pour tous les étants ; c'est le langage fondamental qui naît de la communauté de leurs étanceté. Ainsi, il faut chercher le logos commun non pas formellement mais dans la structure de l'« étant comme étant ».

Afin de définir son *Umwelt*, Uexküll donne l'exemple de « mousse ». Le monde de chaque vivant est comme une mousse de savon, plus grande ou plus petite. Cette mousse donne d'abord les limites qui entourent ce vivant, mais elle est en même temps une couche qui nous empêche d'observer ce vivant.²⁹⁶ Cette sphère est son monde par son entourage et protection. Ce principe doit être valable pour chaque vivant selon Uexküll ; et dans une plus grande échelle, on peut dire la Terre a aussi cette fonction (elle est encore une limite que nous n'avons pas pu dépasser ou vivre

²⁹⁵ L'animal le plus proche à l'homme au sens de la tonalité ou affection pour Heidegger peut être la baleine.

²⁹⁶ Brett Buchanan, *Onto-Ethologies: The Animal Environments of Uexküll, Heidegger, Merleau-Ponty and Deleuze*, NY : State University of New York Press, 2008, p. 23.

au-delà ; une sphère protectrice des effets et observations externes). Le logos des étants vivants et non-vivants leur donne aussi le pouvoir de « porter du signe ». C'est-à-dire que les mousses de savon peuvent de temps en temps s'entrecroiser, s'entrelacer ou se rencontrer. C'est un cas dans lequel plus d'un étant vivant se lie à une même chaîne de « sens ».²⁹⁷ Comme le lien entre l'abeille et la fleur. La ressemblance formelle peut parfois être le messenger des collectifs structurels. Si la fleur n'était pas comme l'abeille, si elle n'était pas tournée vers elle et que l'abeille n'était pas comme la fleur, leur unité ne pouvait pas être comme telle.²⁹⁸ Ainsi, il faut que le monde de l'abeille et le monde de la fleur se rencontrent dans une base commune. L'une produit du miel du nectar reçu, l'autre fait répandre les pollens. Malgré la quête de se séparer de la phusis, l'homme se trouve des fois dans la même position.²⁹⁹

Si l'animal possède l'aisthesis, il peut avoir aussi d'une manière le logos (langage). Ce logos, même s'il ne soit pas « apophantique », peut produire des « signes » (que nous ne connaissons pas et que nous ne comprenons pas) dans une autre manière que le nôtre. L'homme n'est pas nécessairement le seul étant vivant qui fait son propre choix. Chaque vivant, les plus simples entre eux, même par exemple l'amibe réalise son étanceté dans le temps par ses propres choix. Elle choisit sa direction par elle-même dans son plan à deux dimensions seulement par ses organes tactiles. C'est son lien avec la vie et avec le temps. C'est en même temps l'accident : le « sumbebekos » chez Aristote.

Que soit son langage, l'animal ne sort pas du « solutum » ; il reste muet/sur ton. Cela ne veut pas dire qu'il n'a pas de langue. Ça veut dire seulement et seulement que sa langue ne signifie rien (relativement) pour l'homme. Partant, on peut dire que si l'homme actuel ne donne pas d'oreille au langage animal, s'il ne l'entend pas, c'est peut être le résultat de son effort de se séparer complètement du Mitsein. En ce sens, l'homme n'a pas actuellement, le « pouvoir d'entendre »

²⁹⁷ « Mana ».

²⁹⁸ Buchanan, *Onto-Ethologies*, p. 33.

²⁹⁹ L'entièrete du Mitsein, c'est pierre/monde, végétal/monde, animal/monde (et même encore homme/monde). Dans la conception d'Uexküll, chacun de ces mondes est différent de l'autre selon la nature de ses *outils* et *perceptils*, selon les signes qu'ils reçoivent et les manières de les lire. Heidegger aussi souligne l'importance du terme *Umwelt* et d'*Innenwelt* d'Uexküll qui se traduisent d'une manière à sa propre terminologie comme *Umwelt* (monde ambiant) et *Innerweltlichkeit* (l'être-aumode). (Vr. l'annexe II pour les concepts d'Uexküll comme *outil* et *perceptil*)

l'animal ; il n'a pas le « pouvoir avoir » son logos. Une pièce qui tombe sur un ton disharmonique (par exemple un ton chromatique) est classifiée « atonale ». Pourtant, chaque pièce de musique doit nécessairement avoir une tonalité.³⁰⁰ Ce que Heidegger appelle « tonalité » est le fait d'« être sur ton » qui permet existentiellement l'être-là du Dasein ou bien ce du Mitsein qui permet l'être-avec. Même si la parole du Mitsein n'est pas entendue par l'homme, sa fréquence peut maintenir les phénomènes de réflexion, diffusion, absorption et de transmission à l'intérieur d'une échelle hors de la capacité humaine. Ce n'est pas peut être la « phusis » qui est sans ton, sans la capacité de pouvoir avoir une tonalité fondamentale, mais l'homme qui n'entend pas la tonalité propre du co-entendre (Mitsein).

La différence formelle de la relation entre phusis et logos selon Heidegger habite dans la structure formelle de la parole (logos). La multiplicité qui se montre dans la phusis (des sens de l'être) est illimitée. Donc, selon Heidegger, la science de l'être va faire son commencement à partir de l'étude de la « phusis » sur le mode de la quotidienneté du Dasein. Par-là, (par l'étude du Dasein dans son quotidienneté) nous allons être capables de percevoir les différentes modalités de l'Etre et en faire la déduction nécessaire. Pour Uexküll, la Nature existe suivant un plan (*Planmassigkeit*) dans lequel les étants organiques et inorganiques agissent en harmonie. Ici, l'harmonie comme un terme musical est employé comme l'accord de

³⁰⁰ C'est ce que dit Webern. Mais cette tonalité, n'est pas la même que la tonalité diatonique (majeur-mineur). Il ne faut pas les confondre. La tonalité de Webern est justement au sens que Choron le comprend. Chaque œuvre musicale doit avoir un ton général, quelque soit la complexité des interchangements. On peut mieux comprendre ce problème en donnant l'exemple de la vue : si je regarde un tableau, je dois nécessairement voir quelque chose. Et cette chose doit nécessairement avoir un couleur, c'est-à-dire un ton définitif qui va donner sa tonalité. Je peux démontrer cela, en s'éloignant du tableau jusqu'au moment où le tout du tableau est l'équivalent d'un seul ton. Ce ton obtenu, peut être un ton mixte, rompu, imparfait ou hors palette. Mais il existe. Si le tableau n'a pas de ton, il faut que je ne le vois pas. De même, quand j'écoute à une pièce musicale, je dois nécessairement entendre quelque chose. Prise dans une échelle, cette chose doit avoir un ton définitif. Si la pièce n'a pas de ton, il faut que je ne l'entends pas. C'est-à-dire, par exemple, j'écoute seulement les premiers 10 seconds de la pièce et reste en silence pour 5 seconds, il va me rester un résidu de ces 10 seconds dans la tête qui va être l'équivalent d'un ton. Or, on peut dire qu'une pièce est hors-ton si elle change de ton plusieurs fois et irrégulièrement (par exemple à la moyenne de 10 seconds). Pour Schoenberg, le problème de la musique occidentale, c'est d'évoluer inévitablement vers une pantonalité. Cela veut dire que, les nouvelles pièces vont nécessairement de plus en plus se répéter (1) entre eux même, (2) à l'intérieur d'eux mêmes, (3) entre eux et les pièces antérieures, en résultant une totalité des musiques semblants et répétitives. Alors, tout ce qu'on écoute va avoir un seul et même ton. Pour s'en débarrasser de ce problème, il invente des techniques de négation : pas de répétition, pas d'accent, pas de différence de durée, pas de fin (de cadence), pas d'emplacements stratégiques. Hindemith découvre qu'il est possible de construire une théorie de la musique atonale en utilisant les gammes chromatiques. Ces gammes n'ont pas de ton. A l'intérieur d'une gamme, il est possible de voyager entre tons. Tout comme être là, en n'étant plus là : « ambiguïté fondamentale ».

tous les étants, de l'entier de la Nature ; c'est-à-dire de tous les morceaux qui appartiennent à l'Univers. Chaque organisme est un ton chez Uexküll, une mélodie qui vibre avec le reste des étants vivants et non-vivants. Cette idée nous conduit dans l'ontologie de la vie vers un « model horizontal » qui s'oppose à celle de Darwin. Une conception d'évolution verticale partant des organismes les plus simples, par exemple des unicellulaires aux insectes, aux crustacés, des reptiles aux animaux et à l'homme n'est pas possible pour Uexküll puisque les organismes qu'il appelle chacun d'eux un « ton » se différent comme s'ils étaient sur un même plan horizontal ; il avait des mondes différents. Le fait d'avoir des mondes différents rend chaque organisme unique et incomparable car le monde qui entoure chacun d'eux est propre selon le « sens » qu'il a découvert dans l'Univers.³⁰¹

Alors, est-ce que le « sens » qui va construire le monde pour nous (et pour les autres étants vivants) est unique ou est-ce qu'il est aussi relatif ? Pour Uexküll, il doit être unique.³⁰² Il n'existe pas une vérité hors du monde que nous apercevons, un monde objectif ; pour lui, il n'est pas question d'un seul monde absolu. Ni l'objectivité d'un mécanisme rigide, ni l'accidentalité sans plan de Darwin est juste ; ce qu'il doit être ou ce que nous devons découvrir en suivant les traces que la Nature nous donne était le cosmos comme l'unité de l'accidentalité et de la causalité-raison ; c'est-à-dire cosmos et chaos. Ici, l'accidentalité est le premier mouvement de la phusis dans le fait de s'accroître. Quant à la raison, elle est peut-être le deuxième mouvement qui va établir la continuité et signification de cette prolifération. La vitalité chez Aristote qui va être conçu à travers le mouvement n'est pas seulement le mouvement des organismes particuliers. Il est en même temps le comportement (*ethos*) de l'Univers comme un tout. Il faut questionner le comment (*quid*) de ce mouvement : (1) mouvement dans l'espace comme la vitalité de l'entier de l'Univers ; (2) mouvement dans le temps comme la tonalité de l'entier de l'Univers. Ce qu'Héraclite appelle « cosmos » fut l'agencement de l'union de ce chaos et du cosmos. Et ce fut le « monde » (*Umwelt*) de Heidegger car « mundus » dérive du « kosmos » grec (*CFM*, p. 265).

³⁰¹ Buchanan, *Onto-Ethologies*, p. 8.

³⁰² *Ibid.*, p. 15.

La transformation du concept du « monde » à l'âge moderne selon Uexküll nous pousse de l'Univers en harmonie complète de Kepler au système mécanique et sans signification de Newton au monde accidentel, évolué sans plan de Darwin.³⁰³ Pourtant, la phusis pour lui ne pouvait pas être tout à fait accidentel ou tout à fait causal : un Univers pleinement rempli de sens ou complètement sans signification ; entièrement matériel ou entièrement spirituel. La raison pour cela est la problématique reprise par Heidegger à laquelle Uexküll ne s'intéressait pas : le manque d'ethos dans la compréhension de la phusis. Chez les présocratiques, il était impossible de séparer la pensée de la Nature et la pensée de l'Etre. Ce que les modernes ont oublié selon Heidegger est justement cette inséparabilité. Avec Descartes, ce manque de la pensée occidentale dominante arrive à son apogée : le manque de contempler l'accident et le logos d'une manière inséparable comme chez Héraclite.³⁰⁴ Cette erreur selon Heidegger fait découler l'idée d'un logos non comme une partie de la phusis mais comme quelque chose complètement en dehors d'elle et sépare ainsi l'homme entièrement de la phusis. La question que les sciences ont ignoré par conséquent est l'exigence de traiter les étants non-humains, non seulement selon leur nature ou leurs occurrences physiques mais aussi selon leurs comportements (*ethos*). Dans la pensée des présocratiques, la Nature aussi possède un logos en sa manière d'être, même si c'est une manière d'être qui est fondamentalement différente de celle de l'homme.³⁰⁵

Selon Heidegger, la plus grande erreur d'Aristote dans l'étude de « l'Etre en général » est la division d'ethos et de phusis. A cause de cette division héritée de Platon, il est devenu difficile de penser ethos et phusis ensemble. En conséquence, pendant que la pensée sur l'homme se sépare de la phusis en tant que pouvoir avoir le logos, la pensée sur l'animal est devenue de plus en plus problématique.

e. Le Non-être de l'Etre-avec de l'animal

La vérité de l'Etre pour Heidegger, peut être conçu en deux façons selon la sens double chez Aristote : (1) à travers l'étude de « l'étant comme l'étant » ; (2) à travers le « Non-être ». (*QM*, p. 23) Si nous vivons dans un Univers inconnaissable,

³⁰³ *Ibid.*, p. 17.

³⁰⁴ Ceux qui se sont approchés le plus à dépasser ce manque ont été Spinoza, Leibniz et Nietzsche.

³⁰⁵ Vr. chapitre II, section II-a : le « Logos » défini par Héraclite.

cette connaissance par elle-même n'est pas suffisante pour démontrer que l'Etre n'est pas. Si l'entier de l'Univers n'est qu'une apparence et une illusion, cette connaissance aussi n'est pas par elle-même suffisante pour démontrer que l'Etre n'est pas. L'Univers dont nous nous trouvons dedans peut être une illusion, mais aussi il peut y avoir un autre Univers, dans un autre temps. Ou bien il se peut que tout Univers et toute temporalité puisse être une illusion et que l'Etre soit quand même là. Car l'Etre est la vérité (*aletheia*). L'Etre n'est perdu que si la vérité n'est plus, qu'au moment où elle est défaite par le Non-être.³⁰⁶

Peut-il l'Etre en effet être le Néant et l'existence, le non-existence ? Heidegger répond à cette question : *Le Néant est totalement différent de l'étant. Questionner le Non-être, sa quiddité et sa quoddité renverse ce qui questionné. La question défait soi-même de son propre objet.* (QM, p. 30) Le Néant est une négation de l'entier de l'étant. Pourtant la négation doit être de telle manière qu'elle n'engendre pas son opposition. Si c'était ainsi, le néant devait être l'opposé de l'étant ; ce qui implique qu'il soit l'anti-étant ; c'est-à-dire qu'il existe. Or le Non-être, c'est de ne pas être. Le néant inexiste. Donc, il semble impossible pour nous à pouvoir le penser. Nous pouvons penser le néant tout au plus comme la négation de l'idée de l'entier de l'Etre. (QM, p. 32) Alors pouvons-nous penser ce Non-être pour le Dasein, c'est-à-dire l'étant qui est à la manière de l'existence ? Heidegger l'affirme.³⁰⁷ Quant au Mitsein, il n'en parle pas au sens de l'existence. Au sens de la vitalité, Mitsein ne

³⁰⁶ Vr. les anciens sophistes. Les anciens sophistes qui ont pensé sur l'Etre et le Non-être ont décidé qu'il sera une erreur de les considérer comme une vérité. Selon Gorgias, il est impossible de savoir l'Etre lui-même, c'est-à-dire la vérité comme il n'existe pas en apparence. Ainsi, la proposition la plus correcte sur la vérité s'impose comme « aucune chose ne peut être ». Ici, le problème n'est pas le refus de l'Etre mais la pensée négative qui s'appuie sur la clôture de la vérité de l'Etre, sur son « ne pas s'ouvrir » à l'homme. Gorgias, B26, « Sur le Non-être ou sur la Nature », B3.

Si, au lieu de l'Etre, son opposé était possible, on pouvait renverser l'entier de l'Univers. C'est-à-dire qu'au lieu de l'unité des étants, il y aurait l'unité des anti-étants. Donc, nous aurions renversé la proposition de Parménide : « l'être n'est pas, et le non-être est ». Pourtant, ce n'est pas autre chose que l'affirmation de l'Etre à l'inverse. Puisque si c'était les anti-étants au lieu des étants, nous aurions également comme les anti-étants, affirmé l'anti-Etre et les anti-étants et nié l'Etre comme le négatif de son négatif. Or, la question du Non-être n'est pas comme tel. Elle exige le « ne pas être ».

³⁰⁷ Le Non-être est l'ennui profonde ou l'angoisse dans l'ouverture du Dasein. C'est-à-dire que le « Non-être » est ce qui libère l'étant en son entièreté. Alors, comment est-ce que Dasein qui possède le logos, qui est capable de entrer dans le chemin de l'Etre peut tomber fondamentalement dans le Non-être ? Il faut qu'il tombe puisque son chemin qui mène à l'Etre naît du Non-être. C'est l'ambiguïté fondamentale de son existence. Dasein meurt sa propre vie et vit sa propre mort. Il le fait non pas dans l'instant mais dans sa temporalité liée au passé et au futur. Le Non-être se montre dans l'étant qui est en train de dérailler dans l'entier. (QM, p. 36) L'ouverture originelle de l'étant comme étant se révèle dans la peur du Non-être. Alors, le devenir Da-sein de l'homme est son provenir à l'existence par sa peur de rester dans le stasis, se fermer et se perdre dans la stabilité, de devenir Néant.

peut pas être « Néant » car il est toujours vivant. Au sens de l'existence, il est « Néant » face au Dasein. L'homme comme Dasein a peur d'être en une conformité avec les autres étans. C'est son ennui profond ou son angoisse. L'homme projette un monde à soi-même à partir de cette angoisse. Le Mitsein peut être défini comme (1) « Néant » ou pauvre au sens de ne pas pouvoir avoir cette tonalité fondamentale ou bien comme (2) la quotidienneté du Dasein. En sortant de son origine, le Néant approche l'Etre de l'homme à l'étant. (QM, p. 37) Il le fait exister par son ambiguïté fondamentale et distinctive. Car sans le Non-être, il ne sera pas possible pour le Dasein à se trouver sans l'obscurité éternelle, l'abysse dans lequel il perd sa propre existence.³⁰⁸ Ce qui assure l'être configureur du monde du Dasein est l'ambiguïté formée conjointement par l'Etre et le Néant.³⁰⁹ La peur est là, d'une manière permanente. Elle suit le Dasein constamment. L'homme qui se sépare en termes d'être à la manière de l'existence possède en ce sens, un lien fondamental avec l'Etre et avec le Néant. C'est un lien éternel qui peut être présent dans le Mitsein seulement et seulement au sens d'être le néant du Dasein. Il suit l'étant constamment et vibre (chez Dasein et son monde ambiant) dans l'entier de l'étanceté.

Son souffle vibre [de la peur et de son fondement] dans
l'entier de l'étant. (QM, p. 41)

Alors est-ce que le souffle du néant peut signifier l'animalité ? Si l'homme comme Dasein peut entrer en relation avec l'étant seulement quand il se laisse dans le Non-être (sous forme d'extase), l'animal en étant « stasis », est le Néant en termes de son existence ; il est l'inexistant, l'informé à l'intérieur de l'homme. (QM, p. 42-44) L'animal (et avec lui, tous les autres étants sauf l'homme) est stable. Il ne possède pas une vie et un sens au-delà de la biologique selon Heidegger. Donc pour l'homme, il n'existe pas ; il est « Néant ». L'homme dont l'existence est chargée originellement au Néant devient le gardien du Non-être. Le Néant est ce qui fait exister sa différence ontologique. L'homme qui est tenu par la quotidienneté de la vie, s'éloigne de plus en plus de la vérité de l'Etre. L'étant qui ne possède aucun angoisse ou ennui profond oublie d'être au sens de l'existence. Alors que l'homme a

³⁰⁸ Exi-stence signifie : Etre laissé dans le Néant (...) Si l'existence n'avait pas réalisée le dépassement dans l'essence de son fondement, c'est-à-dire que s'il n'avait laissé soi-même dans le Néant, il ne pouvait jamais avoir une relation avec l'étant et avec soi-même. (...) Il n'y a ni de liberté, ni de devenir soi-même sans la découverte du Néant. (QM, p. 38)

³⁰⁹ Heidegger annonce dans la 5^e édition de **QM** que L'Etre et le Néant sont mêmes.

aussi un autre aspect qui l'éloigne du Néant : « finitude ». Il est catégoriquement fini peu importe combien il soit substantiellement proche à l'Etre et au Néant (sa temporalité se termine par la mort). Cette finitude le rend impuissant devant le Non-être.³¹⁰ Mitsein possède la finitude mais il n'est jamais seul. Quant à son « pouvoir avoir un monde », c'est ambigu. En ce sens, il peut seulement et seulement rencontrer le Néant ontiquement et pas ontologiquement.

La solitude du Dasein éveille en lui une peur profonde ; toute comme sa finitude. L'homme qui est configurateur définit par sa finitude et sa solitude, son lien avec l'Etre et le Néant dans son ambiguïté. Il est en même temps sans maison (*Umheimlich*), sans nom, épineux, indicible. Il abrite chez lui ce qui est étrange, ce qui est mort. C'est cette ambiguïté qui lui donne la possibilité de renfermer l'animal (Mitsein) à l'intérieur de soi-même. C'est une ambiguïté qui rend présent l'obscur et le néant comme une mine sans fond. Elle donne en même temps, la possibilité de définir la relation entre l'homme et l'animal selon la zone d'indiscernabilité.

Section II - La tonalité fondamentale du Dasein et la pauvreté de l'animal

a. Thèse directrice : « l'animal est pauvre en monde »

Même si cette proposition ne provient pas de la zoologie et de la biologie, elle ne peut pas être élucidée indépendamment d'elles. (CFM, p. 280) Heidegger souligne qu'il est contre le mécanisme et contre le vitalisme aussi que la vision téléologique de la vie. Ce qu'il vise, est une « interprétation métaphysique de la vie ». (CFM, p. 282) Cette interprétation considère la science (que ce soit biologie, psychologie ou physique) comme une libre possibilité de l'existence du Dasein humain sous forme de l'étude de « l'étant comme étant ». (CFM, p. 285)³¹¹

La thèse « l'animal est pauvre en monde » en rapport avec la thèse « l'homme est configurateur de monde » n'établit pas un ordre hiérarchique. Il n'y a pas de rapport de degrés de perfection entre le monde de l'animal (que ce soit une abeille ou une ourse) et le monde de l'homme. Le monde de l'animal est limité dans son

³¹⁰ Savoir qu'il va finir ouvre dans l'Etat des abîmes si profondes que ce savoir nous interdit la finitude la plus essentielle et la plus dense. (QM, p. 41)

³¹¹ Heidegger considère l'étude de Max Scheler *La situation de l'homme dans le monde* (*Die Stellung des Menschen im Kosmos*) comme erreur fondamentale pour la tâche de la métaphysique.

périmètre et dans son profondeur. Tandis que le monde de l'homme est plus grand en périmètre, va toujours plus loin en pénétration. Il peut constamment s'accroître aussi en profondeur. (*CFM*, p. 288) Heidegger insiste que cette division entre l'homme et l'animal n'est pas une évaluation de perfection et d'imperfection mais celle d'une « ouverture » et de « clôture ». L'animal est pauvre en monde dans sa « privation » comme clôture. La pauvreté (privation) de l'animal est considérée comme « ne pas avoir » dans le « pouvoir avoir ». L'animal peut avoir un monde. Il a le « pouvoir de... » Pourtant, il n'a pas de monde comme dans le sens du « monde » du Dasein puisqu'il est inexistant, « sans vie » en termes d'existence.

Le voilement de la question de l'Être depuis Aristote (la séparation d'ethos et de physis) ne peut se défaire que par une telle formulation. La redéfinition du monde et de la mondanéité s'opposant à l'usage moderne, permet selon Heidegger à rendre manifeste comment le mouvement temporel d'un étant (Dasein) peut lui attribuer une nouvelle ontologie de la vie (l'existence). Cette analyse ne refuse pas la nécessité au Mitsein (co-entendre) mais elle perd de vue la possibilité de son « pouvoir avoir un monde » selon sa propre nature en se concentrant sur le mode d'être du Dasein. Si chaque étant a un monde propre (même les plus simples), on ne peut pas chercher le logos d'un étant en partant du logos d'un autre. C'est parce que ce sont eux ; les étants vivants les plus primitifs qui ont réalisé les premiers pas (le commencement) de la vie. Ils possèdent l'essence de la vie. Alors, si l'homme d'aujourd'hui n'entend pas la parole de l'animal (et des autres étants), s'il est séparé d'eux, c'est peut-être parce qu'il n'y donne pas l'oreille. L'animal peut avoir une tonalité fondamentale même si le logos de l'homme ne l'enferme pas puisque la multiplicité de monde implique une multiplicité de logos. Si le « sens » qui construit chaque monde est unique, nous ne pouvons pas dire que c'est impossible.

i. « L'animal est pauvre en monde » au centre de la thèse triple

L'animal selon Heidegger, est l'étant qui possède la vie seulement dans le sens biologique. C'est-à-dire qu'il est un étant en tant que vivant, parmi les autres vivants. Il est à l'intérieur de ce « en entier », le Mitsein. L'animal fait partie du Mitsein qui est par définition « stable » ; en harmonie. Il n'existe pas (exi-stance), il n'est même pas « mort » en termes de l'analytique du Dasein. L'animal ne se donne pas à

entendre ; c'est l'essence de sa privation. (CFM, p. 441) Donc, Heidegger propose le même diagnostique pour la privation de l'animal à l'inverse : « ne pas se donner à entendre ». Mais comment savoir est-ce que c'est l'animal qui ne se donne pas à entendre ou bien l'homme qui n'y donne pas l'oreille ?

Heidegger clarifie la pauvreté de l'animal dans cette phrase : *si pauvreté signifie privation, la thèse « l'animal est pauvre en monde » dit la même chose que « l'animal est privé du monde », « l'animal n'a aucun monde »*. (CFM, p. 292) Pourtant ce « ne pas avoir un monde » dans la deuxième thèse n'est pas le même que la première : « la pierre est sans monde ». La différence est celle de l'« absence de monde » et « pauvreté en monde ». (CFM, p. 292) Le monde est l'étant à chaque fois accessible et c'est l'étant avec lequel un commerce est possible ou même nécessaire au genre d'être de l'étant. (CFM, p. 293) Or, pour la pierre aucun monde ne lui est accessible. Elle est sans monde puisque *cela parmi quoi elle se trouve être là ne lui est essentiellement pas accessible*. (CFM, p. 293)

L'absence d'accès de la pierre à l'étant en tant qu'étant n'est pas donc le même que la privation de l'animal. La privation de l'animal n'est pas une absence d'accès. C'est l'absence de « vouloir donner-à-entendre ». Donc, selon Heidegger, le genre d'être de l'animal est différent de ce du rapport au genre d'être d'une chose matérielle. L'animal peut avoir une relation propre à la pierre (et aux autres étants), ses relations ont un caractère fondamental qui est singulier même s'il est incapable de le « vouloir donner-à-entendre ». Il est « muet ». (CFM, p. 295) Or nous savons par la tonalité musicale, qu'être muet peut être en même temps « être sur le ton ». Alors on peut aussi renverser le « ne pas vouloir donner-à-entendre » de l'animal comme le « ne pas vouloir s'y donner l'oreille » de l'homme d'aujourd'hui.³¹²

³¹² L'interprétation de Derrida sur l'écoute (*Das Hören*) du Dasein chez Heidegger : « *Dasein* porte auprès de lui l'ami lui-même et non seulement sa voix [*Stimme*]. (...) A travers sa voix, j'entends, à travers cette écoute, c'est l'ami lui-même que j'écoute, au-delà de sa voix mais en elle. C'est l'ami que j'écoute et porte auprès de moi en entendant sa voix. Bien entendu, le *Dasein* 'porte' l'ami lui-même, mais non l'ami dans sa totalité, en chair et en os. Il le porte si on peut dire, dans l'écoute de sa voix, dans la figure de sa voix, sa figure métonymique (une partie pour le tout). (...) Ou est une oreille? Qu'est-ce que le dedans et le dehors d'une oreille ? Qu'est-ce que s'ouvrir, pour une oreille ? Qu'est-ce que tendre l'oreille? Entendre ou ne pas entendre. Etre sourd, ne pas *pouvoir* ou ne pas *vouloir* entendre, peut-être au sens où Heidegger parlera plus tard (1934-35) à propos de Der Rhein de Hölderlin, des mortels qui font, comme on dit en français la 'sourde oreille' (*das Überhören*). A la différence des dieux et des poètes, « Les mortels entendent comme ceux qui ne peuvent pas entendre

L'ambiguïté de la question de l'animal : au milieu des deux thèses (1) la pierre et sans monde, (3) l'homme est configureur de monde, la pauvreté de l'animal s'approche d'une part à la première, d'autre part à la deuxième. L'animal est sans monde / l'animal a du monde. Ainsi, au centre de la thèse triple, l'animalité constitue le cœur de la problématique, sous la question du « monde » en ce qui concerne les concepts fondamentaux de la métaphysique.

Si la pauvreté est une privation, et si être privé est ne pas avoir, l'animal se trouve alors du côté de la pierre. Par conséquent apparaît chez l'animal le fait d'avoir le monde et, en même temps, le fait de ne pas l'avoir. (CFM, §48, p. 296)

Si nous comprenons monde comme accessibilité de l'étant, là où l'animal a manifestement accès, que l'animal est pauvre en monde, autrement et dans des frontières plus étroites, il n'est cependant pas privé du monde absolument. L'animal a du monde. De l'animal ne fait justement pas partie la privation pure et simple du monde. (CFM, §47 p. 295)

La question de l'animal, s'il est muet en étant sur ton à l'intérieur du *Mitsein* (co-entendre) se plie dans la dimension de l'*aisthesis* : la monstruosité de l'animal. Est-ce qu'il est possible de produire une significativité par « l'image sans image », par la « phrase sans mot », par la « musique sans note » ? Est-ce possible une esthétique sans la signification ou sans le « vouloir dire » ? Est-ce qu'une partie quelconque de la vie seulement par elle-même peut être considérée comme une œuvre d'art (la toile d'araignée, la saute du guépard, le fleurissement de l'orchidée, la naissance d'un baleineau) par ses propres lois ? Sans le « vouloir dire » mais pas sans le « pouvoir dire » : selon la redéfinition de l'activité et de la passivité de la « *psukhé* » en général chez Heidegger, la tonalité s'éveille avant l'activité et la passivité, ouvrant la possibilité de traiter l'homme et l'animal à la même base. La seule différence est le « vouloir dire » qui manque chez l'animal. Pourtant la significativité peut parfois se former sans le « vouloir dire ». La temporalité du *Mitsein* qui s'expose dans son ontologie donne-t-elle « le monde » ou bien « aucun monde » ? C'est une question esthétique : l'artiste cherche à chaque fois des nouvelles manières de perception et d'expression. Il se trouve « animal » au cours de

(*als nicht hören-können*) ; leur entente est sourde oreille (*das Überhören*) et vouloir-ne-pas-entendre (*überhörenwollen*). » Jacques Derrida, **Politiques de l'amitié**, Paris : Galilée, 1994, p. 343-44.

la transposition des normes de la perception. C'est l'esthétique du *Mitsein* : muet / sur ton. C'est une esthétique « sans nom » ou l'esthétique négative : l'incompatibilité au monde du *Dasein* (laideur, brutalité, irrégularité, distorsion, contraction, destruction).

La disponibilité sans mot du co-entendre (*Mitsein*) est le ton, la couleur, le contraste, la figure ou l'intensité de la toile ; c'est la réflexion, diffusion, absorption ou transmission du son, l'oscillation, distorsion ou la transposition d'une pièce musicale. Le *pathos* de l'animal (être passif, endormi) peut habiter son auto-affection (*Stimmung*) : la voie du sauvage, l'appel sauvage. Est-ce un *ethos* ou non ? Est-ce que la *phusis* « en entier » peut avoir un logos propre³¹³, un logos sous forme de « ne pas vouloir dire » ? La transposition ne semble pas être un problème seulement pour les hommes mais aussi pour les animaux : l'appel de ce qui est « sans mot » ; signes de ce qui est sans signification, « sans vouloir dire ».³¹⁴

ii. Le problème de la transposition

Comment faire autrement que de nous transposer dans l'animal ? Mais alors, ne courons-nous pas le risque d'interpréter l'être de l'animal à partir de nous-mêmes ? (...) Pouvons-nous nous transposer dans l'animal ? Pouvons-nous nous transposer dans une pierre ? (*CFM*, p. 298)

Se transposer dans un étant est d'accompagner ce qu'est (*quod*) et comment (*quid*) est l'étant. (*CFM*, p. 299) *Dasein* est par définition soi-même et cet être-avec ; être ensemble avec les autres. Donc, d'accompagner un autre *Dasein* a toujours déjà lieu en raison du *Dasein* de l'homme. (*CFM*, p. 304) La méthode de transformer *Dasein*, un étant vivant en un étant purement matérielle est inconnue. Or « se transposer dans... » n'est ni se transporter effectivement, ni avec des idées. (*CFM*, p. 300) Ainsi l'essence de l'animalité devient pour Heidegger, une question fondamentale portant sur l'essence de la vie en général. (*CFM*, p. 306) L'idée que « l'homme est dès le commencement de la constitution de soi-même, sujet et

³¹³ « Logos » en majuscules chez Héraclite.

³¹⁴ Derrida invente le terme « ani-mots » de « animaux » justement pour exprimer cette possibilité de « pouvoir dire » sans le « vouloir dire » in Jacques Derrida, **L'animal que donc je suis**, Paris : Galilée, 2006, p. 63.

conscience » est fausse.³¹⁵ C'est plutôt la tonalité qui détermine la possibilité de la transposition pour l'homme et pour l'animal. La tonalité fondamentale de l'homme lui permet de devenir un autre étant en avançant ou devançant dans sa temporalité authentique. D'autre part, l'animal reste dépourvu de cette temporalité (sa pauvreté en monde). Malgré la différence ontologique de l'animal/monde et de l'homme/monde est la privation (manque de vouloir-dire), l'animal peut-il avoir le pouvoir dire sans le « vouloir dire » sous forme de la transposition en lui-même (l'aigle qui devient l'ours, l'ours qui devient le requin, le requin qui devient la violette) et en l'homme (le cas des animaux domestiques) ?³¹⁶

Si la transposition de l'homme dans l'animal est possible en principe (pour l'homme), la transposition de l'animal dans l'homme doit être aussi possible selon la zone d'indiscernabilité d'animal/homme (CFM, p. 306).³¹⁷ *Si à partir de l'homme relativement à l'animal, une transposition originelle est possible, cela veut dire que l'animal a lui aussi son monde.* (CFM, p. 310)³¹⁸ L'homme se transpose dans l'animal sans qu'il y ait accompagnement (falloir refuser un accompagnement). Or l'animal a la transposition seulement par accompagnement (pouvoir d'accorder une transposition). Puisque l'animal selon Heidegger, *a une sphère de possible transposition en lui et il n'a cependant pas besoin d'avoir ce que nous appelons « monde »* (CFM, p. 311)

L'animal a son monde dans sa forme d'ouverture mais il n'a pas l'accès à son monde puisqu'il n'a pas une vraie percevoir (*vernehmen*) mais seulement un comportement instinctif (*benahmen*).³¹⁹ L'étant ne lui est pas révélé, ouvert (*offenbar*) mais il n'est non plus fermé car son ouverture n'est pas le dévoilement (*offenbar*) mais seulement l'ouvert (*offen*) : *ouverture sans dévoilement*.³²⁰ La

³¹⁵ Née dans le contexte de la fondation métaphysique chez Descartes, connue une mutation singulière chez Kant, conduite à l'absolutisation chez Hegel (CFM, p. 307).

³¹⁶ Selon Uexküll, la structure de la relation de l'animal avec son milieu ne réside pas dans le seul acte de « se trouver dans » : *l'entière de l'organisme ne s'épuise pas dans l'entière corporelle de l'animal.* (CFM, p. 382) L'entière du Mitsein, c'est animal/monde, végétal/monde, homme/monde. Dans la conception d'Uexküll, chacun de ces mondes est différent de l'autre selon la nature de ses outils et perceptils, selon les signes qu'ils reçoivent et les manières de les lire. Jacob von Uexküll, **Mondes animaux et monde humain**, trad. Muller P., Paris : Denoël, 1965, p. 26.

³¹⁷ La transposition de l'homme dans une pierre est impossible selon Heidegger (CFM, p. 306).

³¹⁸ Ou bien est-ce trop dire? Est-ce précisément ce « trop » que nous ne cessons de méconnaître?

³¹⁹ Agamben, *L'ouvert*. **De l'homme et de l'animal**, p. 85.

³²⁰ *Ibid.*, pp. 86-88.

transposition de l'animal est donc irréalisable pour Heidegger comme il est ouvert à son monde dans une inaccessibilité. L'animal et son monde sont séparés par un abîme, tout comme l'homme et son monde. Heidegger saisit qu'ils sont en ce sens inséparables. Pourtant, cette même ouverture abyssale les sépare.

iii. L'animal est séparé de l'homme par un abîme

Ce que l'animal manque, c'est d'avoir la possibilité d'être ouvert à la tonalité fondamentale. Or, l'animal dans son essence, possède l'ouverture au monde. (CFM, p. 391) Dans l'analyse terminale, Heidegger décide que même si l'animal semble posséder l'ouverture au monde, cette ouverture est une ouverture fictive. C'est une ouverture pulsionnelle dérivant de la volonté d'avoir ce qui désinhibe ; ce qui est convenable à ses besoins et buts comme organisme : *C'est être pris dans le cercle de désinhibition – c'est avoir ce qui désinhibe*. (CFM, p. 391) Il hésite sur si ce non-avoir de l'animal est une privation ou pas. Le non-avoir de l'animal est acceptable, pourtant il ne semble pas être encore un caractère fondamental de l'animalité.

On trouve chez l'animal un non-avoir, à la différence de ce qui se passe chez l'être humain. Tout aussi sûrement ce non-avoir propre à l'animal est-il essentiellement autre que celui de la pierre. Mais voici la question : ce non-avoir propre à l'animal est-il une privation de monde, est-il essentiellement une pauvreté en monde ? (CFM, § 63, p. 392)

La question de l'animal ainsi reste sans réponse. Elle s'avance vers une ambiguïté. C'est un vertige (*Schwindel*), une zone d'ambiguïté.³²¹ Cette zone d'ambiguïté propre à l'animal, la thèse « l'animal est pauvre en monde » reste comme un problème avant l'élaboration du problème du monde. Alors, Heidegger pose un autre critère : la souffrance. Pourtant, c'est une souffrance entièrement différente de celle de J. Bentham, discutée dans son œuvre.³²² L'animal, s'il est

³²¹ « Le vertige – et il insiste beaucoup sur le vertige (*Schwindel*) : tourner en rond... Il s'aperçoit que ces considérations comparatives sont prises dans un cercle, et que ce cercle donne le vertige. Il insiste beaucoup sur ce vertige qui est, dit-il *unheimlich* (...) Heidegger confesse que le vertige est *unheimlich* mais qu'il faut le vertige. Ce vertige est celui du questionnement sur l'animal, et finalement, c'est le concept de monde lui-même qui devient problématique et fragile. » (Derrida, **L'animal que donc je suis**, p. 212)

³²² A ce propos, vr. Jeremy Bentham, **An Introduction to the Principles of Morals and Legislation**, NY : Hafner Press, 1948 (publié en 1789), souligné par Derrida dans **L'animal que donc je suis**, p.

vraiment privé de son monde dans l'état de non-avoir, doit nécessairement souffrir de ce non-avoir.

Si le fait d'être privé peut être dans certains cas une souffrance, et si la privation de monde ainsi que la pauvreté font partie de l'être de l'animal, une souffrance et un mal doivent alors nécessairement s'étendre à travers tout le règne animal et le règne de la vie en général. (CFM, p. 393)

Comme nous ne savons aucun indice d'une telle souffrance chez l'animal, Heidegger conclut que *l'être en « tant que » est radicalement fermé à l'animal*. (CFM, p. 397) La question de l'Etre sous forme de « étant en tant qu'étant » dit Heidegger, est une question propre à l'homme. L'animal ne peut jamais connaître (éprouver) l'étant qui est manifeste en tant qu'étant. Il ne peut pas entrer soi-même en relation au sens de « laisser être » et de « ne pas laisser être ». (CFM, p. 397-98) Ainsi, il semble impossible pour l'animal de se transposer temporellement. Incapable d'être temporel, l'animal vit seulement au présent ; le monde propre du Dasein lui ouvre la possibilité de se transposer parmi les étants.

L'animal n'est pas capable de pouvoir avoir une tonalité fondamentale au sens de l'homme puisque son règne est dans l'« ensemble » : l'ensemble de la Nature et de l'étant en général. Son mode *fondamental de l'être* est totalement différent du fait d'être-là. Son mode fondamental n'est pas l'être-là (Da-sein) mais l'être-avec (Mit-sein). Donc, s'il possède le pouvoir d'avoir une tonalité fondamentale, cela ne sera pas sous le mode fondamental du Dasein mais sous le mode fondamental de Mitsein.

10 : la question n'est pas « peuvent-ils raisonner ? » ni « peuvent-ils parler ? » mais « peuvent-ils souffrir ? » (« *Can they suffer ?* »). « Other animals, which, on account of their interests having been neglected by the insensibility of the ancient jurists, stand degraded into the class of things. (...) The day has been, I grieve it to say in many places it is not yet past, in which the greater part of the species, under the denomination of slaves, have been treated (...) upon the same footing as (...) animals are still. The day may come, when the rest of the animal creation may acquire those rights which never could have been withholden from them but by the hand of tyranny. The French have already discovered that the blackness of skin is no reason why a human being should be abandoned without redress to the caprice of a tormentor. It may come one day to be recognized, that the number of legs, the villosity of the skin, or the termination of the os sacrum, are reasons equally insufficient for abandoning a sensitive being to the same fate. What else is it that should trace the insuperable line? Is it the faculty of reason, or perhaps, the faculty for discourse? (...) the question is not, Can they reason? nor, Can they talk? but, Can they suffer? Why should the law refuse its protection to any sensitive being?... The time will come when humanity will extend its mantle over everything which breathes (...) »

Quelle est ce « pouvoir avoir » propre à l'animal ? Mitsein est par définition « en entier ». Il est un tout, en harmonie. La vie en général (anima) : harmonie complète des éléments sous le règne du cosmos (logos à l'intérieur de la phusis) et du chaos (improvisation). L'un naît, l'autre meurt ; l'un meurt, l'autre naît : l'animal est immortel. Ce cycle se répète. Or, le Dasein dans son monde est fini : il vit seulement s'il existe (ex-siste), s'il sort de cette cycle en posant son être-là comme l'être-le-là. Il existe dans son acte de retenir et de garder la tonalité fondamentale qui est à son tour liée à la quotidienneté du Dasein, c'est-à-dire au Mitsein. *Etre remis entre les mains du Dasein, tel est l'indice de l'intime finitude.* (CFM, p. 408)

Le règne de l'animal (comme Mitsein) est lié à l'être-là de l'homme car l'un est un don (l'animal) à l'autre. L'animal est donné au Dasein (en tant que l'homme) tel qu'il le trouve dans son « monde », (2) ce don (l'animal) au Dasein est un don pour une tâche précise : la tâche d'être soi-même du Dasein. (CFM, p. 407) Dasein ainsi reçoit l'animal qui lui est donné dans son monde dont il est le configurateur. *Son monde est à chaque fois d'abord configuré.* (CFM, p. 406) Il reçoit aussi soi-même comme transposition. Dasein est donné à soi-même pour tâche d'être soi-même en sa finitude (CFM, p. 408). Il reçoit sa propre fin, sa mort au sein de son existence. Il reçoit la possibilité de ne pas avoir donner-à-entendre, de ne pas avoir un monde. Il reçoit également la possibilité d'être mort et de rester mort, non pas en termes de vie mais en termes de l'existence. Dans sa quotidienneté comme l'être-avec de l'être humain, il risque d'être au milieu de l'étant en entier. Il risque de rester « stable » et immortelle au point de vue du cycle de la vie.

Dasein se trouve disposé au milieu de l'étant (l'animal comme l'être-avec). (CFM, p. 410) Il est disposé à chaque fois au milieu de cette entièreté ; porté au dehors de la manifesteté : il devient accessible au moment où il reçoit l'animal ou soi-même comme transposition. Laissé vide, trainé en longueur (*Lange-weile*) dans son « ennui profond »³²³, c'est la tâche du Dasein : « avoir la transposition à... », « se jeter vers... ». Il se jette vers le « où ». Il se jette vers le « quid ». Il se jette vers ce complètement autre dont il est responsable : l'animal. L'homme n'est pas toujours l'être-là (Da-sein). Il l'est seulement au moment où il se rencontre avec cet étrange

³²³ « Being held in limbo » : Dasein est tenu dans les limbes, dans l'indéterminé, l'ambigu.

« en entier ». Ce Mitsein qu'il ne l'est pas mais qu'il a la tâche de l'être. Voici le mode du « pouvoir avoir » de l'animal : comme « ce à quoi » le Dasein a le donner-à-entendre. Abîme : « avoir ou ne pas avoir un monde dans le sens de l'accessibilité à de l'étant » (CFM, p. 411-12) Ce qui est configurateur du monde n'est pas l'homme mais le Dasein en l'homme (CFM, p. 413) qui se trouve (existe) dans la manifesteté de l'étant en tant que tel et en entier (Mitsein). Donc l'animal et l'homme partagent au moins une chose : la finitude de l'homme. Finitude comme « l'inquiétude du ne... pas ». (CFM, p. 22)

Le Dasein en l'homme configure le monde : 1. Il le fait être en le produisant ; 2. Il donne une figure, un aspect de lui, il l'expose ; 3. Il le constitue – le Dasein est ce qui encadre, ce qui enveloppe. (CFM, p. 414)

Le Dasein con-figure. Il le donne une figure, une forme. Il l'expose (le « en entier ») dans le signe. Il le donne un « nom ». Il donne des noms aux divers aspects de son être. Il produit de l'un, une multitude. Il le diffuse, il le jette sur..., l'absorbe, le transmet. Il l'enveloppe et par suite le transpose. Le Dasein arrange son « monde » selon sa tonalité fondamentale. Il le filtre ou distorse. Il le limite ou le dilate. Il l'arrange dans la même tonalité que soi-même. C'est un jeu à l'infini. (CFM, p. 414)³²⁴ La logique n'est que la base du vrai sens du logos.³²⁵ La logique est la base, tandis que le logos se montre dans le « signe » (symbole). Il est quelque chose de plus (*pouvoir discourir*). Selon Aristote, « logos » signifie : parole, ensemble de ce qui est parlé et de ce qui est dicible. (CFM, p. 441) Il n'est pas seulement la grammaire, ni le vocabulaire. C'est quelque chose de plus : *la capacité fondamentale qui est celle de pouvoir discourir et donc parler*. (CFM, p. 441) Dérivant de cette

³²⁴ Un jeu du langage ou de musique. Seul le Dasein existe de cette manière (temporellement) ; ni la pierre, ni l'animal, ni les anges, ni même Dieu. Dasein ne peut pas rester sous forme de l'être-avec (Mitsein), il est incapable de. Alors il se trouve seul dans son existence. Il se trouve seul dans son « monde » configuré.

³²⁵ Le logos (λόγος) au sens de l'énoncé ou proposé a un synonyme en grec : kategoria (κατηγορία). Le sens fondamental du logos (comme le montre les thèses de Brentano), dit Heidegger, c'est la logique ; c'est-à-dire déterminations de l'étants comme catégories. Pourtant le vrai problème est que ce sens du logos a été transformé et mal interprété par les philosophes qui ont vécu après Aristote. (vr. CFM, pp. 418-34) Κατηγορία implique une relation au « logos » comme « présenter ». Or les catégories signifient essentiellement « les modes de l'être » selon Heidegger. Donc, les catégories impliquent « la présentation de l'être » ou « l'accessibilité à l'être » qui se lie au concept de « l'être-sous-la-main » de Heidegger. Cf. BA, pp. 130-33.

conception du logos chez Aristote, Heidegger annonce le vrai sens de la caractérisation grecque de l'homme et de l'animal :

L'homme : l'être vivant qui a comme possession essentielle la possibilité de la parole (*zoon logon ekhon*).
 L'animal : l'être vivant auquel fait défaut la possibilité de la parole (*zoon alogon*) (CFM, § 72 a, p. 441)

Selon l'analyse terminale de Heidegger, l'animal ne possède pas le vouloir-dire, le donner-à-entendre. Il est pauvre en ce sens : « privé de la possibilité de la parole ». Cette privation dérive de son manque de vouloir. On a dit que l'animal est caractérisé par un être-ouvert mais il n'est ouvert que dans son comportement. C'est parce qu'il manque quelque chose qui appartient à l'homme : « la perception de quelque chose en tant que quelque chose ». Par définition, seul l'homme (Dasein) peut percevoir l'étant en tant qu'étant. (CFM, p. 442) Chaque parole, tout parler a en soi la possibilité de donner quelque chose qui « veut dire ». Vouloir dire n'est pas selon Aristote, dans le son (phonè) mais dans le mot ou phrase du son (symbole). Alors, il catégorise les sons sans signification comme des bruits. Si le logos est phonè et quelque chose en plus (CFM, p. 443), en affirmant cette argumentation, Heidegger conclut que même si l'animal est capable de communiquer dans les sens de produire des sons ou des signes, il est incapable de produire, c'est-à-dire, de donner naissance à des symboles. (CFM, p. 442) Donc, selon Heidegger, il existe une différence fondamentale entre le phonaton vocale (phonè) chez l'animal et la parole humaine au sens le plus large. C'est la différence ontologique de l'homme en quatre étapes : (1) il est le producteur de symboles (significativité) sur l'étant en entier ; (2) il a le logos (comme parole - le vouloir-dire, le donner-à-entendre) ; (3) il se trouve au milieu d'un monde (« en entier ») dans sa quotidienneté (dans la tonalité fondamentale qui rend précisément manifeste l'étant en entier) ; (4) il configure « son monde » dans l'être toné par la tonalité fondamentale.

Si d'une part le logos dans l'antiquité présente le phénomène par lequel l'homme est compris dans ce qu'il a de propre, si d'autre par nous-mêmes nous disons que l'essence de l'homme est d'être configurateur de monde, si enfin les deux thèses ont un lien quelconque, cela signifie que logos, langage et monde sont en intime connexion. (CFM, p. 441)

L'intime connexion du logos et monde est par là l'« ouverture » de l'être-là. L'animal aussi a un rôle à l'intérieur de cette connexion. Pourtant cette connexion ne sera visible qu'on poursuit la définition suivante : « l'animal est a-logon ». En partant de l'incapacité de l'animal à produire des symboles, Aristote dit qu'il n'a pas de logos; Heidegger soutient cette thèse. Cependant, la décision à dire que l'animal est incapable de produire des symboles est problématique car il existe trois possibilités : (1) L'animal ne peut pas produire des symboles. (2) L'animal peut produire des symboles mais il ne le veut pas (ne pas vouloir-dire) (3) L'animal peut produire des symboles, il les produit mais nous (les hommes) ne les comprenons pas.

Aristote place l'être-humain à l'intérieur de la sphère de l'animalité même s'il se distingue par son *tekhnè* et *logismos*. (BA, p. 171) C'est à cause de cette problématique sans formule que l'animalité est considéré par Heidegger le centre des trois thèses principales concernant le fondement de la métaphysique. L'animal est un étant « autre » pour le Dasein. Mais en tant que Mitsein, il est aussi la quotidienneté du Dasein existant. Le Dasein est capable de se transposer (même en l'animal) mais pas factuellement. Cette transposition se réalise dans le logos.

L'homme possède le logos, et par le mnémé, il détient ce qu'il a dit. Ensuite, il l'utilise pour construire des formes de logos avancé. (BA, p. 171)

Heidegger, admet que malgré cette capacité du Dasein dans sa tonalité fondamentale, il lui est encore impossible de « devenir animal ». (vr. CFM, § 49) Donc, il existe aussi une ambiguïté fondamentale dans la question de l'animal (dans la perspective de l'homme) et dans la question générale du Mitsein. L'animal peut ne pas avoir un monde dans le sens de la modalité de l'être du Dasein, c'est parce qu'il n'est pas « Da-sein » mais peut être « Mit-sein » (être-avec). Alors, il faut que l'analyse soit effectuée selon la logique du Mitsein qui est complètement différente de celui du Dasein. Il faut que le symbolisme de l'animal soit étudié selon le logos qui lui est propre (et pas selon le logos du Dasein). Il faut que le langage de l'animal soit admis comme un caractère qui lui est propre. De là, peut-être qu'on peut parler de l'animal ayant un monde, ayant accès à son monde. L'animal est le porte-parole muet du Mitsein. Il a le pouvoir de donner-à-entendre, mais il n'a pas le vouloir.

L'animalité comme question est le centre de l'entrelacement du problème primordial entre la phusis et le logos. Elle est le champ de bataille pour l'énonciation (le dire) de « ce qui est en tant qu'étant » (*Seiende*) et de « ce qui peut se dire » par le logos (*Geltende*). Elle devient également importante pour l'analytique du Dasein puisqu'elle conserve en son être, une ambiguïté qui n'est pas exactement l'ambiguïté propre à l'homme mais une ambiguïté différente dérivant d'une même problématique³²⁶ : *D'une certaine manière, il y a chez l'animal avoir et non-avoir de monde.* (CFM, p. 311)

b. Quiddité, quoddité et être-vrai

Le problème de la signification de la copule est présent dans la question de l'animal (l'essence de la vie) sous la question de l'Etre. Prenons la formule suivante : « l'animal est l'inhumain ». Dans cette proposition, il peut exister trois significations pour « est » : 1. L'essence de l'animal (sa quiddité). 2. Ce que l'animal veut dire, « ce qu'il signifie » : son être-là (quoddité). 3. L'être inapparent – l'animal est, en vérité ce qui n'est pas humain (l'être-vrai) (CFM, p. 476-77).

Est-ce la différence de discourir (ne pas vouloir dire, ne pas avoir le logos apophantique) la quiddité l'animal ? Ou bien est-ce seulement une différence de quoddité (tout ce qui, dans une chose, ne constitue pas son essence) ? Et troisièmement est-ce vrai ? L'animal est-il en vérité, l'inhumain ? Pour Heidegger, la copule *doit nécessairement* avoir toutes ces significations *plus souvent de manière indivisible et inséparable* (CFM, p. 479). Mais si ce n'est le cas (par exemple si c'est seulement la quoddité qui est présente dans cette proposition)³²⁷, on doit reconsidérer la différence ontologique de l'homme et de l'animal puisque si l'homme n'est pas séparé de l'animal en ce qui concerne l'essence de la vie (sous le rapport du logos en général), sa différence ne doit pas être traitée comme une différence substantielle (de

³²⁶ L'animal dans son essence, possède l'ouverture au monde. (CFM, p. 391) Il est cette « ouverture » comme un étant vivant entre l'étant non-vivant (la pierre) et l'étant existant (Dasein).

³²⁷ Exemple pour une proposition qui n'a que la quiddité et l'être-vrai : « Le cercle est rond ». Exemple pour une proposition qui n'a que la quiddité : « Le cercle est carré ». Exemple pour une proposition qui n'a que la quoddité et l'être-vrai : « Le lion est blond ». Exemple pour une proposition qui n'a que la quoddité : « Le lion est bleu ».

la psyché pour les étants vivants), c'est-à-dire de « quid » mais de « quod ». (CFM, p. 471)

L'élucidation de l'essence de l' « en tant que » s'accorde avec la question qui s'enquiert de l'essence du « est », de l'être. Les deux questions servent à développer le problème du monde. (CFM, p. 480)

Le problème du monde ainsi se lie nettement chez Heidegger à la question de l'Etre dans l'essence du « est » et de l'« étant en tant qu'étant » dans ce centre de l'ambiguïté de l'homme et de l'animal. Le premier comme « étant ouvert » à la significativité de l'« en tant que » dont la dimension et le mode de la relation sont obscurs, la deuxième comme « être pris par ... dans l'accaparement » (CFM, p. 480). Maintenant pour le philosophe, *la configuration du monde est précisément le fondement de la possibilité interne du logos* (CFM, p. 483). Donc l'homme comme configureur de monde est le seul guide pour nous dans le chemin de l'Etre. Pourtant, l'ambiguïté de l'essence de l'homme (son essence latente) ne nous permet pas d'en finir avec la thèse triple. Ce n'est pas une thèse terminée mais encore ouverte au centre de la quelle réside « l'animal ».

L'animal est la « peau » qui a été pris de son corps par l'homme ; c'est la peau comme la matière du manteau et de la chaussure. L'animal ainsi, est peau-outil. Ou bien il est la « viande » qui a été arraché de son corps mort par l'homme comme la matière du repas ; l'animal est viande-outil. L'animal en particulier qui va élucider l'essence du vivant (CFM, p. 312) est-il un util, un outil ou une machine ? L'organisme est quelque chose qui a des organes (organon = outil). L'organe est un *Werkzeug* (ergon = travail), ce qui sert à travailler un outil. L'util (*Zeug*) est sans monde, il ne peut être produit que là où il y a *configuration de monde*. Alors l'animal n'est pas seulement un util, il a quand même un monde, il est plus d'un util pour Heidegger. Les organes de l'animal sont des « outils » mais l'animal en tant qu'organisme n'est pas seulement une machine (à vivre) car le caractère fondamental de la vie (psyché) ne peut pas être saisi simplement par le concept mécaniste du mouvement. L'animal est donc quelque chose de plus mais pas au sens du vitalisme (CFM, p. 320). L'util offre la possibilité de servir à... (prestation) mais chaque organe a sa propre aptitude (manière d'avoir et d'offrir une possibilité) à l'aide de ses

utiles ; et c'est à la fin seulement l'organisme (pas l'organe) qui a des facultés. L'animal (l'organisme) comme un tout selon Heidegger se forme ainsi selon les exigences de son essence.³²⁸ D'autre part, il sépare fondamentalement la façon dont est l'homme et la façon dont est l'animal comme (1) la tenue du rapport (*Verhalten*) et le comportement (*Benahmen*). (CFM, p. 347) C'est-à-dire qu'il diffère la *quiddité* des deux en attribuant à l'être de la deuxième « un mouvement pulsionnel » (*Treiben*) (CFM, p. 347). L'animal est pris en lui-même (accaparé). Cet être-pris de l'animal en lui-même qui rend possible tout comportement (*Benahmen*) est caractérisé par l'accaparement (*Benommenheit*). Cette première conclusion de l'étude biologique de Heidegger dans les CFM qui semble élucider l'essence de vie spécifiquement chez l'animal dont la formule est « l'ouverture de l'animal est l'accaparement » devient avant peu floue pour lui, comme l'homme aussi est parfois accaparé, même si c'est temporel. (CFM, p. 349).³²⁹ La quiddité de l'homme et de l'animal ainsi ne peuvent pas être totalement différenciées de l'une de l'autre dans l'étude de l'essence de l'Etre ; dans l'analyse du Dasein et du Mitsein.³³⁰

Mitsein comme le deuxième visage de l'être-au-monde, est l'ustensile du Dasein. Cet usage n'est pas au sens pratique de l'usage moderne et industriel : l'instrumentalité (*instrumentum*). Pourtant, c'est un être-sous-la-main en tant que préoccupation (*Besorgen*) de l'être-au-monde, sous forme de retrait de tout maniement ou utilisation.³³¹ Contre cette définition, Heidegger retrouve le « vrai » sens de l'outil et de l'usage lié à la causalité, dans la définition grecque du *aition* (« *causa* » en latin) : *ce qui répond d'une autre chose*.³³² En ce sens, dit Heidegger, l'acte auquel on répond est le « faire-venir ». De là, il reprend donc le sens antique de la production (*poiesis*) : faire-venir (*Veranlassen*), pro-duire comme dévoilement

³²⁸ « Ainsi par exemple ce qui est accompli par l'œil de l'abeille – le caractère organique de cet œil – est déterminé (et est donc à concevoir) à partir de l'aptitude visuelle qui est spécifique à l'abeille et non l'inverse. » CFM, p. 336.

³²⁹ Heidegger souligne que le terme « accaparement » est également employé par la psychiatrie pour désigner un certain état-mental de l'homme.

³³⁰ De plus, les arguments sur l'accaparement de l'animal de l'époque, défendus par Heidegger sont aujourd'hui invalides. Seulement, la théorétisation du philosophe en partant des travaux de v. Baer, Roux, Driesch et d'Uexküll contre les études mécanistes et vitalistes semble plausible.

³³¹ C'est à peu près une trentaine d'années plus tard, dans « La question de la technique » (1954) que Heidegger va questionner le caractère de ce qui est intrumental : *Là où des fins sont recherchées et des moyens utilisés, où l'instrumentalité est souveraine, là domine la causalité*. Heidegger, **Essais et conférences**, pp. 9-48.

³³² *Ibid*, p. 13.

(*aletheia*).³³³ Ainsi, il redéfinit le concept de la technique comme l'arraisonnement (*Gestell*) de la Nature (au sens de *phusis* – en entier).³³⁴

L'usage de la Nature et de l'animal est la production comme « faire-venir ». Cet usage n'est pas l'acte pur de l'homme mais aussi ce de la Nature et de l'animal. C'est un acte de pro-venir, un acte de dévoilement de ce qui est à-venir. C'est plutôt une instrumentalité qui lie l'être humain et l'être-sous-la-main au sens de Mitsein. La quiddité du Dasein est différente mais quand même liée à la quiddité du Mitsein *car Dasein, être le là signifie être-ensemble avec d'autres, et cela à la manière du Dasein, ce qui veut dire exister ensemble.* (CFM, p. 304)

c. L'animalité comme « clôture » ou « ouverture »

L'animal peut-il être une « ouverture » non pas au sens de l'ouvert (*offen*) ; l'ouverture sans dévoilement mais au sens d'*aletheia*, du dévoilement (*offenbar*) sous forme de « non avoir » ? Il le peut seulement si Mitsein possède le « vouloir avoir un monde » qui se réalise dans l'acte de « pouvoir dire » (donner-à-entendre), de produire des symboles non pas au sens du logos apophantique mais au sens d'un autre logos propre à son être, sous forme de « pouvoir dire sans mot ». Ce doit être possible si l'animal n'est pas privé de « percevoir », d'une vraie percevoir et de là d'un ethos (au lieu d'un comportement instinctif) sous forme d'« avoir une oreille » et de « pouvoir donner l'oreille à entendre ». Cela doit être possible pour la science de l'homme et pour la philosophie si l'animal n'est pas défini comme privé de « percevoir ». Ainsi, un autre chapitre de l'histoire de la confrontation de l'homme avec soi-même et son « autre » peut commencer. Ainsi, la transposition de l'animal et le « devenir animal » de l'homme aussi peut paraître possible. Une telle conception, contrairement au sens commun, ne sera pas incompatible à l'étude de Heidegger comme c'est lui qui va renoncer l'idée d'une historicité de ce qui est « ouvert » (l'homme) dans la lutte de ce qui est « ouvert » et de ce qui n'est pas (l'animal), après l'avoir défendu à un certain point dans ses analyses.³³⁵

³³³ Ibid, p. 16-17.

³³⁴ Ibid, p. 25-26.

³³⁵ Agamben, *L'ouvert. De l'homme et de l'animal*, p. 122. Agamben se réfère aux cours de 1934-35 sur Hölderlin.

Seul le détour par le logos nous a permis de voir au cœur de la diversité des structures (nous n'avons pas besoin de nous préoccuper de savoir pourquoi il en est ainsi). (CFM, p. 481)

L'origine essentielle du logos qui est une *tenue-de-rapport* essentielle de l'homme réside dans son non-être, c'est-à-dire dans l'animalité ; son essence latente. Puisque le logos simple (en général) n'est pas vrai et faux mais « vrai ou faux » : il encercle le tout de l'être et du non-être. Se limiter avec l'énoncé positif vrai est une illusion.³³⁶ « Ou bien vrai ou bien faux » : c'est là, le pouvoir du logos. *Dans cette monstration* (du logos apophantique) *le « est » (être) vient à la parole dans une signification ou dans une autre.* (CFM, p. 485) C'est le pouvoir de la libération du retrait et de la mise en retrait. Alors, est-ce que l'homme peut avoir le pouvoir de la libération du retrait et de la mise en retrait sans « ce qui reste muet » ? Même s'il est le seul étant qui est « libre » en ce sens, il entend ce qui est donné à entendre ; son logos ne montre que ce qui est déjà manifeste. (CFM, p. 497) Ainsi, le logos de l'homme s'accomplit par le retour. Le retour (à l'origine du logos apophantique) est la libération de l'homme non pas seulement au sens du dévoilement de l'être de l'étant mais aussi au sens du rattachement à l'entièreté ; c'est-à-dire au Mitsein. (CFM, p. 501)³³⁷

Si le logos apophantique n'est pas la seule forme du logos, il peut y avoir d'autres possibilités de monstration. Être ouvert en ce sens, aux divers formes du logos qui apparaissent dans les multiples faces de l'Être de l'étant doit être la responsabilité du Dasein. Même si aucun étant ne peut avoir le pouvoir et le vouloir de dire (produire des signes), le Dasein est responsable en sa différence, à se servir de ce pouvoir non seulement pour soi mais pour l'entier des étants.³³⁸

³³⁶ L'erreur de l'interprétation du logos dans l'ET (CFM, p. 485).

³³⁷ Heidegger cite trois moments pour la libération de l'homme : 1. *Faire se tenir de l'obligatoire en face* ; 2. *Le rattachement à l'entièreté* ; 3. *Le dévoilement de l'être de l'étant*.

³³⁸ Hans Jonas, disciple de Heidegger, développe une théorie sur la responsabilité de l'homme en se fondant sur l'obligation du pouvoir et sur la solidarité d'intérêt avec le monde organique. La question ontologique, au-delà de la vulnérabilité de la Nature, détermine l'ambiguïté de l'homme et forme la responsabilité. Cf. Hans Jonas, **Le principe responsabilité : une éthique pour la civilisation technologique**, trad. Jean Greisch, Paris : Editions du Cerf, 1990.

Section III – La responsabilité du Dasein

L'homme prétend qu'il est parmi les créatures, le plus proche à Dieu (mais il n'agit pas ainsi).
Antiphon, B48

a. L'importance du Dasein pour l'animal

Est-ce que le Dasein est supérieur par rapport aux autres étants par son être-Là, ou est-ce que c'est sa responsabilité pour les autres ? Jacques Derrida qui a consacré centaines de pages à la lecture de Heidegger souligne l'importance de la question animale à l'intérieur du projet heideggérien à plusieurs reprises. En traitant l'animalité dans l'axe de la subjectivité humaine (l'animal qui est en l'homme, l'animal-folie, l'animal-femme, l'animal-autre)³³⁹, il dévoile la responsabilité de l'homme envers le « ne pas vouloir donner à entendre ». Être muet mais aussi « sur ton » ; l'animalité, « être-après, être auprès, être près de, être-avec » se lie nécessairement à ce qui est humain puisque l'homme n'est pas seulement ce qu'il est mais aussi ce qu'il n'est pas chez Heidegger. L'animal habite dans l'homme. Alors, être auprès de l'animal n'implique pas un simple usage (chasse, dressage, domptage) de son corps. L'animal se cache (son anima), en même temps qu'elle m'entoure.³⁴⁰

Le manque de « transposition » (avoir l'étant en tant que tel) n'est pas seulement le manque de l'animal, mais aussi de l'homme.³⁴¹ Si l'animal a rapport à l'étant mais non pas à l'étant en tant que tel, si l'animal n'a pas accès, dans son ouverture au monde, au monde en tant que tel, ce n'est pas une faute ou privation mais la quiddité de ceci. Et si l'homme a parfois accès à l'étant comme étant et parfois n'a pas, cela aussi n'est pas un supplément mais sa quiddité.³⁴² Donc, même si l'être de l'étant est refusée à l'animal, donc réservée à l'homme, ce ne serait pas une différence ontologique, différence de quiddité, ni une hiérarchie des étants mais une différence de « quoddité ». Car la différence ontologique est celle de l'être et de l'étant. Chaque étant peut avoir sa propre manière (logos) à se lier à l'Être. L'homme, même par les appareils les plus sensibles et par les méthodes les plus fines de la science, n'arrive pas à savoir le monde des animaux et des plantes comme tels

³³⁹ Derrida, *L'animal que donc je suis*, p. 25-27.

³⁴⁰ *Ibid*, p. 28.

³⁴¹ *Ibid*, p. 219.

³⁴² *Vr. Ibid*, p. 194.

(ni dans l'ère de Heidegger ni de Deleuze, ni aujourd'hui). Alors, il n'a que son propre monde et pas le monde de la plante ou de l'animal que ce soit privé ou pas. Pourtant dans son monde, il est coupable de les protéger et de les accompagner conformément à leur quiddité.³⁴³

Si quelque chose de l'animal réside dans l'homme, c'est la limite abyssale de l'humain : l'inhumain.³⁴⁴ Or, comme cet inhumain réside dans l'humain, aussi ce qui est in-animal réside dans l'animal. Nous sommes donc, face à une question de l'intersubjectivité des étants qui sont complètement autres et qui sont encore des sujets entrelacés. Le Dasein, selon Heidegger est l'étant qui a pouvoir-avoir le logos. L'animal est l'étant qui n'a pas le pouvoir (ou bien vouloir) avoir le logos en ce sens. Il n'a pas le langage non pas parce qu'il n'a pas le pouvoir mais le vouloir (vouloir pouvoir dire). Donc, il a fondamentalement le pouvoir de « devenir langage ».

Vers la fin d'un long développement sur l'animal, il [Heidegger] aborde ce qui est à ses yeux l'essentiel : c'est-à-dire ce qui manque à l'animal, c'est le « en tant que tel », « als Struktur » - trait essentiel de toute notre problématique et qui, au fond, aura déjà jalonné nos trajectoires antérieures, chez Lévinas et chez Lacan, quand l'un et l'autre se posent la question de l'autre : ce qui manquerait à l'animal, c'est donc le « en tant que tel », c'est « l'autre en tant que tel ».³⁴⁵

L'animal ne « dit » pas, ne prononce pas ce qui est une pro-position de ce qui est de l'étant (l'apophantique), mais il a quand même un pouvoir qui dérive de son manque fondamental : être muet / sur ton. L'animal qui a rapport à l'étant mais non pas à l'étant comme étant ; « l'étant en tant que tel » peut-il devenir langage ?³⁴⁶ Si « oui », l'animal peut devenir langage (logos) non pas dans son vouloir dire ou bien dans la souffrance de son manque fondamental mais seulement dans son mode d'être-propre : être-avec. Il lui manque « l'autre en tant que tel » puisqu'il n'a pas l'autre. Il est l'être-avec en permanence (par solutum et surdum).

³⁴³ Habiter avec l'animal, « co-habiter » (*Mitgehen*) et chercher une manière à « co-exister » (*Mitexistieren*) avec lui. **Ibid.**, p. 199.

³⁴⁴ **Ibid.**, p. 30.

³⁴⁵ **Ibid.**, p. 194.

³⁴⁶ **Ibid.**

Il se diffère (1) de ce qui est humain à l'intérieur de soi-même, (2) de ce qui est humain à l'intérieur de son autre qui se sépare de lui (Dasein). Le ne pas pouvoir avoir du langage (logos) de la Nature ou Mitsein (et l'animal à l'intérieur) n'implique pas qu'il ne peut avoir un logos. Puisque « ne pas donner à entendre » aussi contient une syntaxe comme « dire » ou donner la parole à entendre. Ne pas « dire » au moins peut être lu comme le langage (muet) du Mitsein. Dasein donne un nom (à l'animal). Dès le moment de cet appel, le nom de l'animal commence à acquérir des significations. Mais ce sont des significations anonymes. Elles sont sans parents et sans patrie (*Unheimlich*) car ni l'homme, ni l'animal ne peut deviner leur dérivation. Si l'animal est offert à l'homme, alors l'homme doit être responsable de l'animal. Cette responsabilité n'est pas celle d'un père ou d'une mère mais celle d'un ami, d'un frère et d'une sœur. L'homme est responsable de l'animal tué sur l'autoroute, de l'animal tué par le chasseur, par le constructeur, par les usines, par les villes. Il est responsable de l'animal torturé par son côté malin pour plaisir, pour la science ou pour la société. Il est responsable de l'animal jeté dans la rue, dans la poubelle, dans la mer et dans le lac (avec des poids). Il est responsable de l'animal mangé pour son plaisir, sacrifié pour ses dieux. Il est responsable de l'animal isolé, asservi, détaché de son monde. Il est responsable de son indifférence, son apathie, sa surdité. Puisque sans l'animal, il n'y aurait pas la possibilité de faire appel à « l'autre en tant que tel ».³⁴⁷

Heidegger admet que le Dasein peut construire une relation avec l'étant comme étant seulement par soi-même. Alors, même si elle permet sa propre configuration du monde, sa relation avec le Mitsein ne nous dit rien sur le pouvoir de configurer un monde du Mitsein. Mitsein est capable d'avoir le logos d'une manière différente que celle du Dasein. C'est pourquoi Heidegger n'arrive à aucune conclusion décisive dans son questionnement du monde de l'animal (pouvoir-avoir ou pauvreté). Mitsein est fondamental en étant la condition de possibilité du logos apophantique du Dasein. Pouvait-il construire un monde de signification dans le vide, dans l'obscurité absolu, sans le Mitsein ? Deuxièmement, l'hypothèse que le Mitsein ne répond pas à l'appel du Dasein ne peut être vérifiée que dans la perspective du Dasein puisqu'il ne

³⁴⁷ Partant de cette responsabilité selon Jonas, l'homme doit construire une nouvelle éthique non seulement pour soi-même, mais aussi pour l'animal, pour la plante, pour la Nature en entier. Vr. Hans Jonas, **Le phénomène de la vie. Vers une biologie philosophique**, trad. Lories D., Bruxelles : De Boeck – Wesmael, 2000.

possède pas le monde de l'animal sous forme d'être-avec. Ainsi, sans le devenir Mitsein, il ne sera pas possible de savoir si c'est Mitsein qui ne répond pas (en restant muet) ou bien c'est Dasein qui n'entend pas (en étant sourd) la réponse. Il ne sera pas possible si le Mitsein peut « devenir un langage » ou pas.

b. Unité et multiplicité

L'Etre comme l'Etre s'ouvre à travers le Temps. (QM, p. 18) Ce qui ouvre au Dasein la possibilité de passer au-delà d'exister seulement et seulement dans l'instant est sa temporalité. Or, (1) qu'est-ce qui fait chacun des étants un étant ? (2) Qu'est-ce qui sépare cet étant des autres ? En termes de Heidegger, la réponse de la première question est « Etre » et « Temps ». Ce qui est surprenant, c'est que celle de la deuxième pour Dasein est aussi la même. La différence qui réside dans la temporalité du Dasein lui sépare ontologiquement des autres. Ainsi, l'Etre et le Temps soit-il ce qui fait l'homme et l'animal « un » et « autre » (du point de vue de l'être de l'étant).

L'instant est le coup d'œil de la résolution du Dasein à être-le-là, être qui est toujours dans la situation pleinement appréhendée, toujours en tant que tel exister exceptionnel et unique. (CFM, p. 255)

Dans la seconde moitié du CFM, le concept du temps devient une question non pas pour Dasein, mais pour l'inhumain, c'est-à-dire pour l'animal, la plante et la pierre. Au début de son interrogation de ce genre, Heidegger donne un discours sur la difficulté de définir les distinctions essentielles entre l'homme et l'animal. Il déclare à la suite que cette définition ne sera pas possible à travers la raison. Quand on accepte la faculté de raison comme une faculté propre à l'homme, on ouvre la voie à penser les animaux et les autres étants comme des machines puisqu'ils n'ont pas de comportement. Heidegger est contre l'idée que la raison est la propriété distinctive de l'homme. C'est pourquoi, il ne faut pas espérer qu'il prenne la raison comme base. Il propose la distinction suivante : « ce qui fait le vivant vivant contrairement à ce qui n'est pas ». C'est ce qui lui donne la potentialité de mourir. (CFM, p. 269)

« Ce qui fait le vivant vivant contrairement à ce qui n'est pas » est l'essence de la vie. Nous avons vu jusqu'ici, qu'il y a deux manières possibles de le concevoir :

(1) en étudiant la vie, (2) en étudiant la mort. Ainsi Heidegger pose au commencement, la vie qui est commune chez l'homme et chez l'animal comme question principale. Puisque comment la tonalité fondamentale du Dasein va le faire construire un rapport n'est pas encore pensé. La vitalité chez l'homme est une stabilité de son vitalité biologique – et ce n'est pas à la manière d'avoir une âme, une substance, mais de pouvoir avoir le logos (par la tonalité) – au sens de la sortie qui se révèle dans la tonalité fondamentale, d'être ouvert (sous forme de finitude et de solitude). Même si cette vitalité différente, c'est-à-dire la finitude et la solitude semble être une propriété distinctive de l'être-là, de l'animal et des autres étants au sens de la différence ontologique, c'est son manière d'être au sens de la modalité du monde de l'homme partant du sens auquel Uexküll attribue au concept du monde. Donc, la substance que « l'être-là », le configureur possède ne doit pas être nécessairement différente des substances des autres étants. Sa différence est catégorique. C'est-à-dire dans sa temporalité : le pouvoir avoir le logos du Dasein est l'exigence de la manifestation de sa quiddité. Cette manifestation lui donne la finitude et la solitude.

Dasein est le seul étant selon Heidegger dans lequel l'Etre et le Temps se trouvent ensemble. Chez aucun autre, l'Etre ne peut pas être conçu sous forme d'étant comme étant. Pour aucun d'autre, le temps devient une temporalité. En ce sens, Dasein est à la fois ontologique et temporel : il est l'Etre et Temps. Les choix des étants vivants ne peuvent pas être un choix sous forme d'éveiller une tonalité fondamentale. Alors, il est vrai que les autres étants n'ont pas les attributs du Dasein qui peut changer sa propre tonalité, qui configure son propre monde dans sa temporalité propre. Maintenant, retournons au *Peri Psūchês* d'Aristote, à sa recherche sur l'âme : dans cette œuvre, la question était si ce qu'on appelle psyché est vitalité ou pas. Ce qui est exactement la question ici. On avait posé trois questions selon Aristote : Est-ce que ce que nous appelons la psyché est vitalité ? Est-ce que cette vitalité est la même chez l'homme, l'animal et le végétal ? Est-ce qu'elle peut être d'une manière présente dans les étants que nous appelons sans vie (sans âme) ? Une autre question supplémentaire : alors pourquoi la psyché est vitalité et en quel sens ?

Cette vitalité est identique chez le végétal et chez l'animal. Les facultés changent mais la substance est la même. La vitalité en ce sens peut exister aussi chez les étants dits « sans âme ». Le contenu de la *prote philosophia* est l'ensemble de ces trois questions et les réponses qu'Aristote a donné. En posant ces questions qui sont les principes de la philosophie première, de « philosopher », Aristote obtient deux résultats : (1) il projette l'entier de l'étant comme étant sous forme de ses propriétés générales ; (2) il projette l'entier de l'étant comme étant comme l'étant le plus haut, comme l'étant divin. (A, § 2, p. 21) La projection de l'étant de l'étant dans cette double forme constitue le sujet de la philosophie ésotérique d'Aristote. La relation de l'âme et du corps ressemble à la relation de la forme avec la matière. Sans la forme, la matière est inexistante. Ce qu'on appelle la forme est la « substance » de celle-ci : la substance de la matière. Donc, pour le vivant, la substance est l'âme et le corps. Aristote l'appelle la substance complexe. La psyché d'une plante « est » comme plante ; la psyché de l'animal comme animal. Or, il n'existe pas une hiérarchie entre ces psychés car la substance complexe doit être la même chez chacun d'eux : le fondement de l'Univers substance doit être « Un ». Ainsi, une hiérarchie substantielle sous forme de la pierre < la plante < l'animal < l'homme doit être invalide pour Aristote comme la substance complexe est la même dans chacun. C'est exactement ce que Heidegger nous montre : que la relation entre la pierre, le végétal, l'animal et l'homme comme étants ne contient pas une hiérarchie. C'est plutôt une relation qui se sépare dans l'étude de l'étant comme étant, en termes de la manifestation de la quiddité.

Il existe dans les animaux et dans les plantes (et dans la *phusis* en général – dans tous les étants), quelque chose qui n'existe pas chez nous ; quelque chose voilée ou bien oubliée à l'intérieur de nous-mêmes. On l'a appelé « *psukhé kosmou* » (anima mundi – l'âme du monde ou de l'Univers).³⁴⁸ Ce qui correspond à une conscience qui est différente de la conscience temporelle et subjective chez nous (qui se forme dans la raison) – ou bien sous forme de l'existence chez Dasein, une conscience collective et au-delà du temporel (qui se forme dans l'affection). Ce qui pour nous ouvre la voie à repenser l'étude de la tonalité : l'animal comme le Néant

³⁴⁸ Vr. Platon, *Timée* §29-30 (in Platon, **Œuvres complètes**), le concept de « atman » chez le Brahmanisme, et le « chi » du bouddhisme (le soi-même comme un tout, en entier sous forme de la vie – la souffrance de l'Univers – *energeia* ou psyché du cosmos vivant).

en l'homme, peut-il Etre l'origine de l'existence du Dasein en étant l'origine propre de sa tonalité fondamentale ? Ou bien les autres étants (l'animal, la plante, la pierre et tout l'Univers qui n'est pas existentiel) comme « l'être-avec », c'est-à-dire comme Mitsein en opposant la solitude du Dasein sous forme de l'extase, peuvent-ils avoir une autre relation muette et obscure avec l'Etre ?

Pourquoi les premiers philosophes grecs sont nommés par Aristote : les « physiologues », les « philosophes de la Nature » ? Pourquoi ont-ils concentré leurs efforts sur la « phusis » ? Est-ce parce que l'explication de l'être, devenir et la fin de la Nature allait élucider la cause de l'existence de l'homme ? Ce qui est en question ici n'est jamais l'élucidation de l'homme et de l'humanité séparément. Au contraire, les « philosophes de la Nature » étudient la fonction de l'homme, c'est-à-dire de « l'étant qui possède le pouvoir avoir du logos » à l'intérieur et dans l'ensemble de la phusis. C'est pourquoi, leur préoccupation centrale fut l'Etre et le Néant ; ce qui explique la question fondamentale de Heidegger : « qu'est-ce que la métaphysique ? ». La question fondamentale de Heidegger est la question de l'étant comme étant dont l'évaluation doit être double.³⁴⁹

Heidegger ne traite pas la question de l'Etre à travers la Nature à la manière des physiologues. Puisque pour lui, l'étant qui peut avoir une relation avec l'Etre est seulement Dasein. Ainsi, il annonce qu'il élabore cette double forme en traitant l'homme qui s'échappe de la nature stable, au mode de l'existence (l'être-là) dans sa tonalité fondamentale. Pour lui, il n'est pas sensible de traiter la Nature (l'animal, la plante, la pierre) par elle-même sur l'Etre et le Néant, au sens de l'étant comme étant. Alors, cette recherche ne peut être sensible que si elle est traitée ensemble avec l'analytique du Dasein, c'est-à-dire avec la projection de l'homme au sens antique de l'étant comme étant.³⁵⁰

³⁴⁹ Si non, il sera impossible d'atteindre la vraie philosophie (*prote philosophia*). Dans ce cas, la question de la métaphysique reste ininterrogée. Cette forme double est la suivante : 1. la projection de l'entier de l'étant comme étant sous forme de ces caractéristiques les plus générales (ce qui correspond à la question de l'âme en général) ; 2. la projection de l'entièreté de l'étant dans le plus haut degré et de là au divin.

³⁵⁰ Dans la forme double décrit par Heidegger dans l'introduction de **QM** (1949). Ainsi, le chemin de la vérité s'ouvre. Ainsi, l'ouverture de l'étant comme étant, le dévoilement de l'Etre (c'est-à-dire de l'Etre et du Néant) devient possible à travers la métaphysique à double face. Ainsi, les « concepts fondamentaux de la métaphysique » pour Heidegger découlent de la différence ontologique de l'homme au mode d'existence : « monde, finitude et solitude ».

On a élucidé jusqu'ici (1) ce que le concept de la tonalité signifie pour Heidegger, en étudiant le rapport entre la musique et la tonalité ; (2) ce que la question de l'animal signifie pour l'analytique du Dasein sur cette forme double. Cette interrogation nous donne d'un part la quiddité de la différence ontologique du Dasein, de l'autre part la manifestation de la quiddité de l'animal (de la phusis ou le cosmos)³⁵¹ dans l'unité et la différence, comme le Néant dans l'existence humaine si elle peut être le caractère fondateur de la tonalité fondamentale de l'homme. On a arrivé enfin à la formulation de la question de l'animal : « qu'est-ce que l'animal comme Néant dans l'homme au sens de l'origine de la tonalité fondamentale ? » Deuxièmement, comme l'état stable dont l'homme s'est séparé de, l'animal est-il capable de construire une relation muette, obscure et « autre » avec l'Etre et le Néant comme Mitsein, différente de celle du logos ou sous une autre forme de logos ? En somme, nous avons fait ici le débat de deux choses : 1. Si l'animal comme Mitsein peut avoir une relation fondamentale avec l'Etre et le Néant ayant ce qui n'a pas une tonalité fondamentale, ce qui n'a pas le logos au sens de l'homme et ce qui n'est pas l'étant au sens de l'existence ; 2. La responsabilité de l'homme comme Dasein ayant le pouvoir avoir le logos envers le Mitsein.

c. Conséquences

L'animalité comme question est le centre de l'entrelacement du problème primordial entre la phusis et le logos. Elle est le champ de bataille pour l'énonciation (dire) de « ce qui est en tant qu'étant » (*Seiende*) et de « ce qui peut se dire » par le logos (*Geltende*). La question de l'animal est fondamentale pour l'analytique du Dasein puisqu'elle conserve en son être, une ambiguïté qui n'est pas exactement l'ambiguïté propre à l'homme mais une ambiguïté différente dérivant d'une même problématique.

Pour Heidegger, « l'animal est pauvre en monde » par privation au logos. Même s'il reconnaît l'ambiguïté de la question de l'animal, il reste en fin de compte indifférent à la possibilité pour l'animal à avoir son « monde ». En annonçant qu'il existe un abîme entre l'animal et l'homme, il s'oriente vers l'analyse de l'être

³⁵¹ Non pas au sens d'une vitalisme mais au sens de l'analytique du Mitsein.

humain comme Dasein sans accomplissant l'analyse propre de l'être animal comme Mitsein. Le « monde » défini par Heidegger pour l'homme comme l'être-là est conceptuellement proche au « monde ambiant » d'Uexküll défini pour les animaux.³⁵² Tous les deux sont des mondes uniques du vivant ; ils forment une entièresité propre de l'espace-temps devenu sensible par la perception et la sensation du vivant. De même, leurs tonalités qui accomplissent leurs mondes (« en entier ») doit être propre. Ici, la différence concernant la tonalité définie par Heidegger découle de la configuration du Dasein. Les autres vivants se trouvent dans leur monde, ils ne sont pas capables de le figurer ou configurer. Car selon Heidegger, leur monde est pauvre par la privation du logos apophantique.

Heidegger décide (avec ses détours) que l'ouverture du monde de l'animal est pulsionnelle (CFM, p. 391). En conséquence, à la lumière de *Peri psychès* et de *Métaphysique* d'Aristote et à la suite des factuelles incluses de la biologie (que l'animal s'oriente vers la désinhibition) à la recherche de l'étant comme étant, la question de pouvoir avoir un monde de l'animal parmi les étants vivants est dépassée et la signification du Mitsein, c'est-à-dire de l'être-avec est réduite à l'appel du Dasein de son mondanéité par Heidegger. Alors que le langage du Dasein comme ce qui possède l'ambiguïté fondamentale du point de vue de pouvoir avoir la possibilité de l'Etre et du Néant, doit nécessairement posséder l'autre sens du Mitsein ; ce qui est la Nature ou Mitsein comme langage « sans langage » ou comme langage « autre ». On peut dire que l'animalité possède une ambiguïté propre sous le rapport d'habiter au centre de la question triple du Mitsein (la pierre est sans monde, l'animal est pauvre en monde, l'homme est configureur de monde). Heidegger n'a pas traité la question dans cette perspective.

Dasein est un étant qui peut avoir des tonalités différentes et qui recherche son propre existence. Les autres étants n'ont pas la possibilité d'avoir une telle recherche selon Heidegger. Alors que la complexité, l'ambiguïté et l'infinité de la signification des mondes de certains vivants, notamment celles des organismes simples selon Uexküll, appelés « mondes inconnaissables » peut les rendre indifférents des organismes beaucoup plus complexes, de certains vertébrés et même de l'homme en

³⁵² Vr. Annexe II : Concepts d'Uexküll.

ce qui concerne de « pouvoir avoir un monde ». Ici, l'indifférence dérive de l'incomparabilité. Si on examine la pensée Heidegger dans cette optique, on voit que le rapport entre l'homme et l'animal est analogue avec le rapport entre le monde et la terre. Agamben est le premier à le souligner :

La relation entre l'homme et l'animal, entre monde et milieu, semble évoquer ce désaccord (*Streit*) intime entre monde et terre qui est en jeu selon Heidegger, dans l'œuvre d'art. Un même paradigme, qui embrasse étroitement une ouverture et une fermeture, semble présent là comme ici.³⁵³

Dans cette analogie, les vivants qui ne possèdent pas le logos restent dans la lutte de l'ouverture et de la fermeture, au côté de la fermeture, c'est-à-dire de la terre. Comme Agamben le précise, Heidegger formule ceci dans *L'origine de l'œuvre d'art* en 1931-32 : *La pierre n'a pas de monde. Les plantes et les animaux, également n'ont pas de monde ; ils appartiennent à l'afflux voilé d'un milieu où ils se trouvent suspendus. La paysanne, au contraire, a un monde parce qu'elle séjourne dans l'ouvert de l'étant.*³⁵⁴ Ainsi, la pauvreté en monde est en effet une sorte d'« être sans monde ». C'est une clôture permanente, une existence propre à la Nature. Même si le monde et la terre (l'ouverture et la fermeture) sont dans une lutte permanente, la Nature (*physis*) reste au côté de la fermeture, le *Dasein* dans le côté de l'ouverture (pouvoir avoir le logos). Pourtant, on peut en déduire ceci : ni le *Mitsein*, ni le *Dasein* ne peuvent s'échapper de cette lutte. Il y aura des moments où ils tombent dans l'ouverture aussi bien que dans la fermeture pour tous les deux. A l'intérieur de ce conflit, *Dasein* est ce qui va ouvrir la voile de la vérité (*aletheia*), à la mesure de son pouvoir être au côté de l'ouverture (à condition qu'il éveille la tonalité fondamentale). Puisque *Dasein* au sens de ce qui est entre le couvert et le découvert en ayant le pouvoir avoir du logos, possède la responsabilité.³⁵⁵

³⁵³ Agamben, *L'ouvert. De l'homme et de l'animal*, p. 116.

³⁵⁴ Agamben G., *L'ouvert. De l'homme et de l'animal*, pp. 116-120

Heidegger, « De l'origine de l'œuvre d'art (1935) », Edition Bilingue numérique, texte français traduit par Martineau E., p. 35 : *La pierre n'a pas de monde ; et pas d'avantage la plante, ni même l'animal : celui-ci a seulement la pression voilée d'un environnement où il s'insère* (Hw. 33-34).

³⁵⁵ C'est le devoir de l'homme dans la « polis ». On peut déduire des conséquences politiques et éthiques. Agamben, *L'ouvert. De l'homme et de l'animal*, pp. 118-119.

On constate la présence sous-entendue de chacune de ces dynamiques dans la philosophie de Deleuze et de son questionnement de l'animalité dans l'entier de sa pensée. Ce qui sépare Deleuze de Heidegger est son traitement de la question liée d'animal/homme au centre de sa pensée et de la fonder non pas autour de l'homme mais de l'animal peut-être pour la première fois, même s'il n'a pas consacré une section spécifique à cette problématique. Ainsi, on voit que Heidegger et Deleuze suivent les mêmes chemins et ils arrivent d'une façon surprenante à des conclusions comparables. Pourtant, c'est leurs optiques qui les séparent explicitement.

On a fini l'étude de la question de l'animal chez Heidegger en arrivant à quelques conclusions concernant le tout de nos sujets : (a) à propos de la lecture de Heidegger de la question de l'animal et (b) à propos de l'étude de la question de l'animal en général.

a. Conclusions sur la question de l'animal chez Heidegger :

1. La tonalité fondamentale (ennui – *langeweile*) de l'être humain (*Dasein*) est une question de l'Etre et du Temps.
2. La tonalité fondamentale porte en elle, l'ambiguïté fondamentale de l'Etre (*physis/logos*, *chaos/cosmos*).
3. La tonalité fondamentale comme affection non-affectée est un concept clé pour une nouvelle ontologie (*exi-stance* / sortie de la stabilité) du *Dasein*, mais aussi pour une ontologie possible du *Mitsein*.
4. Il existe un voisinage entre les concepts du « monde ambiant » (*Umwelt*), « monde intérieur » (*Innenwelt*), tonalité prospective (*ton*) d'*Uexküll* et le « monde » (*Welt*), « monde ambiant » (*Umwelt*), « être-au-monde » (*In-der-Welt-sein*), tonalité/affection (*Stimmung*) de Heidegger.

b. Conclusions sur la question de l'animal en général :

1. Il existe entre l'homme et l'animal, une communication autre que le langage. C'est la communication de « ce qui a le pouvoir avoir le langage » et « ce qui a un langage limité ou sans langage ». Cette relation est fondamentalement différente de la relation entre l'homme et l'homme mais quand même liée à la question de

l'Etre : le lien entre l'homme et l'animal comme le langage ou le « donner à entendre » de l'Etre.

2. L'animal, par son avoir du langage limité fait naître dans sa relation avec l'homme, le langage de « l'être sans langage » de l'entier de l'Univers. Il vient à l'homme par cette langue, il parle à l'homme par cette langue : la langue du muet. C'est l'ambiguïté de la relation entre l'homme et l'animal qui s'annonce suivant la question de l'Etre.
3. Dans cette relation, l'entier des étants (« en entier ») comme Mitsein se pose comme le venir au langage de l'Etre : le sens de chaque animal, de chaque plante, chaque pierre – de tous les étants vivants et non-vivants - est en son essence (au sens général) unique.

**DEUXIEME PARTIE – DELEUZE : STRUCTURES POSSIBLES DE
L'ANIMALITE**

CHAPITRE I – LA FORMULATION DE LA QUESTION CHEZ DELEUZE

On a étudié jusqu'ici, la question de l'animal chez Heidegger comme le questionnement d'un « pouvoir avoir un monde » de l'animal, de son pouvoir avoir un logos en partant de l'apparition de l'animalité sous forme d'une question avec celle de l'homme à l'intérieur de la question de l'Etre ; la recherche ayant pour sujet l'ontologie fondamentale. Maintenant, nous allons passer à l'étude de si l'animalité acquiert aussi au-delà de l'ontologie, un sens éthique et esthétique grâce à la redéfinition de la perception et de la sensation de l'homme chez Deleuze. Pourtant, il faut d'abord fixer trois remarques sur la formulation de la question.

Section I – La formulation de Deleuze de la question de l'animal est une formulation fragmentée

Dans les textes de Heidegger, il existe des questions concrètes concernant la question de l'animal et des tentatives à redescendre vers son fondement. Tandis que chez Deleuze, l'animalité n'est pas une question visible, l'origine de la question de l'animal n'est pas une topique.

1. Deleuze a inventé une série des concepts concernant l'animalité et l'humanité.³⁵⁶ Pourtant, aucun de ces concepts ne forme un questionnement concret et visible qui poursuit les exigences de penser l'animalité. Au lieu, ils ouvrent la possibilité à redéfinir l'être de l'homme et de l'animal.
2. Deleuze ne cherche pas l'origine des concepts ou des questions. Pour lui, l'essentiel n'est pas de trouver l'origine ou le fondement mais de proliférer les sens. Il n'existe ni d'origine, ni de fondement chez Deleuze.

Pourquoi alors, nous disons qu'il n'existe pas d'origine chez Deleuze ? Dans les notes des cours en 1956 au Lycée Louis le Grand, le philosophe consacre deux

³⁵⁶ Devenir, devenir-animal, affect, chaoïde, chaosmos, corps sans organes, désir, durée, désubjectivation, différence, répétition, empirisme supérieur, haptique, logique de la sensation, machine désirante, multiplicité, nomadologie, percept, plan d'immanence, pli, point de vue, ritournelle, rhizome, schize, schizo-analyse, sujet larvaire, univocité, variation, visagété, vitesse, zone d'indiscernabilité...

chapitres à Heidegger sur la question du fondement. A. « Ce qui fait l'Être essentiel d'un fondement ou raison », B. « Fondement et question ». ³⁵⁷ Ce texte élucide l'argument général de Deleuze sur l'idée du fondement pour la philosophie :

Heidegger veut chercher le fondement du fondement. Il pense que la recherche s'arrête avec la raison de la raison. La liberté est le fondement du fondement, la raison de la raison. (...)

Le fondement est un tiers. Le fondé de ce fait prend une autre figure. En quoi la chose fondée change d'état ? Ce tiers ne se ramène ni au fondateur, ni au commencement. Quel est-il ? Quelle surprise nous apporte ce qui est fondé ? Là on pourrait se demander quel est le mobile de la philosophie.

Pour les uns c'est l'étonnement. Pour les autres c'est l'angoisse. On avait vu ce qui apparaissait de nouveau mais mythologiquement : c'est une dimension cosmique. Répétition, éternel retour (thème cher à Nietzsche).

Résultat : celui qui appelle un fondement exige. Il se pose comme pourvu d'un droit. Le quelque chose réclamé est le fondé. Cela oppose l'homme à l'animal. L'homme trouve la raison sous la forme de l'énoncé d'un droit. ³⁵⁸

Selon l'argument de Deleuze, le fondement est ce qui oppose l'homme à l'animal. Le fondement est l'énoncé de l'homme (le moteur de la philosophie) qui le sépare de tous ce qui est sans énoncé, c'est-à-dire muet. La tête est la terreur ou le paradoxe de la répétition, elle est à la fois ce qui fonde la raison et ce qui, par ce même acte, la limite. ³⁵⁹ Le fondement conditionne, le fondement focalise, le fondement limite. ³⁶⁰ Fonder alors, est un problème philosophique *à partir du moment où le fondateur nous propose des tâches infinies comme quelque chose qui doit être réalisé dans ce monde même*. C'est un arrêt pour la pensée à la quête d'accomplir les tâches de la méthode. Deleuze se place contre la possibilité d'un arrêt. Il ne cherche ni l'origine ou le fondement des concepts, ni celle des questions car il ne doit exister aucun fondement pour que la pensée puisse être absolument libre. La pensée doit être

³⁵⁷ « Qu'est-ce que fonder ? » par Gilles Deleuze, cours professé au Lycée Louis le Grand, 1956-1957, chapitre II, introduction et chapitre III. (Page consultée le 10 Octobre 2013) <http://www.webdeleuze.com/>

³⁵⁸ **Ibid.**, chap. III.

³⁵⁹ **Ibid.**

³⁶⁰ Ici, Deleuze cite les trois caractères du fondement chez Kant.

sans fond.³⁶¹ D'autre part, nous savons que la pensée heideggérienne aussi, bien que son plus grand désir fut de chercher l'*aletheia* ou la vérité éternelle, admet la vraie force de la philosophie par le *tournant* : « l'ambiguïté ». C'est une recherche à l'infini ; un retour au « fondement sans fond ». Deleuze l'affirme :

Heidegger arrive après un effort à une question qui risque de nous décevoir. Il en arrive à « pourquoi y a-t-il de l'être plutôt que du néant » ? Et s'il se répète c'est qu'il veut suggérer qu'on ne peut attendre de réponse du type empirique à des interrogations empiriques. Peut-être au niveau philosophique la réponse est-elle contenue dans la question.³⁶²

La formulation de Deleuze donc ne s'avance pas sur la généralité et sur le retour à l'origine. Elle s'avance en se tournant : c'est une pensée qui tourne autour de la différence et de la répétition dans tous les domaines possibles (philosophie, littérature, art, science). Or, la question de l'animal s'arrangeait chez Heidegger d'une manière dé-rivative sous un seul titre : la question de l'Etre, la question de l'Etre retrouve son commencement sous forme de l'étude de l'« étant comme étant ».³⁶³

³⁶¹ Comme dit Chestov dans son traité sur la possibilité des choses et l'apothéose de ne pas avoir un fond (déracinement) : « In spite of Epicurus and his exasperation we are forced to admit that anything whatsoever may result from anything whatsoever. Which does not mean, however, that a stone ever turned into bread, or that our visible universe was ever "naturally" formed from nebulous puffs. But from our own minds and our own experience we can deduce nothing that would serve us as a ground for setting even the smallest limit to nature's own arbitrary behaviour. If whatever happens now had chanced to happen quite differently, it would not, therefore, have seemed any the less natural to us. In other words, although there may be an element of inevitability in our human judgments concerning the natural phenomena, we have never been able and probably never shall be able to separate the grain of inevitable from the chaff of accidental and casual truth. Moreover, we do not even know which is more essential and important, the inevitable or the casual. Hence we are forced to the conclusion that philosophy must give up her attempt at finding the *veritates aeternae*. The business of philosophy is to teach man to live in uncertainty — man who is supremely afraid of uncertainty, and who is forever hiding himself behind this or the other dogma. More briefly, the business of philosophy is not to reassure people, but to upset them. » in Léon Chestov, **All Things are Possible. Apotheosis of Groundlessness**, NY : Robert McBride Co., 1920, p. 22-23.

³⁶² Deleuze, « Qu'est-ce que fonder? », cours professé au Lycée Louis le Grand, 1956-1957, Chapitre III : Fondement et Question.

³⁶³ Rappelons : l'interrogation heideggérienne qui a pour but de découvrir le sens originel de la philosophie en montant jusqu'au plus haut degré de généralité, retrouve le sens antique du concept de « monde » (1) dans deux axes : *cosmos* et *physis* chez les présocratiques. (CFM, p. 50) La question de l'animal, comme toute question philosophique s'installe sous la question de l'Etre en reconfigurant la possibilité à l'uni-substantialité des étants vivants (plante – animal – homme). (2) Chez Platon dans le traité de la question de l'Etre, la possibilité de la voie propre de l'appréhension de l'Etre (Dasein) et de la compréhension de l'Etre (*aletheia*) : *logos* – *psyché* – *kinesis* se donnent comme question essentielle (BA, p. 118). (3) Chez Aristote, le point focal devient la possibilité de pouvoir avoir le *logos apophantique* : Qui est capable de former ce discours ? La question de l'animal s'annonce

La forme moderne de l'animalité a été légitimée à partir du XVI^e siècle par l'humanisme.³⁶⁴ Le XVII^e et le XVIII^e siècle comme l'âge d'or de l'humanisme en Europe est par ricochet une période atroce pour les animaux.³⁶⁵ Pendant cette période, la pensée de l'humanité a dominé l'esprit de la plupart des philosophes et penseurs, amplifiant la doctrine selon laquelle l'animalité (c'est-à-dire les animaux, le corps de l'homme, la partie animale de l'âme humaine) est considérée comme une machine qui n'a pas d'âme, qui ne possède pas de vie, pas de sens, qui ne souffre pas. Cette doctrine confirme hypothétiquement toute sorte d'oppression envers les animaux. Même s'il définit l'animal comme privé de significativité dans l'analyse terminale, Heidegger montre aussi qu'il existe dans notre comportement envers les animaux, plusieurs aspects dont nous devons questionner d'une manière profonde (*CFM*, p. 390-91). En plus, il replace la question de l'animal à l'intérieur de la question de l'Etre et affirme de nouveau son indiscernabilité avec l'étant humain. L'animalité est une question clairement posée par Heidegger. Quant à Deleuze, elle n'est pas une question visible sauf quelques exceptions : 1. Dans les *Mille Plateaux*, chapitre X : « Devenir-intense, devenir-animal, devenir-imperceptible... ». 2. dans l'enregistrement de l'*Abécédaire*

ainsi à l'intérieur du rapport « physis – logos ». La double différence de l'étant vivant de l'étant non-vivant : (1) mouvement (kinesis), (2) percevoir (aisthesis). Or cette double différence ne nous donne pas ce qui est capable de former le discours de l'Etre. Selon la différence ontologique de Heidegger, la capacité de former le discours de l'Etre doit être donnée seulement au Dasein mais pas au Mitsein. « La pierre n'a pas de monde, l'animal est pauvre en monde, l'homme est configurateur de monde » : certains entre nous peuvent considérer cette formule comme une nouvelle forme de la détermination de l'animal, privé de la significativité. Vr. chap. II, section II de la première partie.

³⁶⁴ L'humanisme est un courant de pensée idéaliste et optimiste qui place l'Homme au centre du monde, et honore les valeurs humaines. Pourtant, il ne faut pas confondre le courant de l'humanisme basé sur la supériorité psychologique et biologique de l'homme avec le grand Humanisme de la Renaissance qui commence, dans l'acception actuelle, au XIV^e siècle par Pétrarque et Boccace. Cet humanisme désignait plutôt un mouvement personnel, interne et pacifiste par l'amélioration des facultés de soi et un retour aux sources gréco-latines.

L'humanisme qui s'oppose d'un côté au mécanisme, d'un autre au vitalisme, désigne un courant culturel, philosophique et politique qui propose un « modèle humain » défini comme synthèse des qualités intellectuelles, sociales, affectives, caractéristiques de la « nature humaine ».

³⁶⁵ Suivant les expériences de dissection de Vésale (1514-1564) sur les chiens et les chats, les expériences d'insémination de Spallanzani (1729-1799) et de Réaumur (1683-1757), de Pierre Belon (1517-1564)... Jusqu'à la généralisation de la « vivisection » au XIX^e siècle (terme apparu vers 1820), la période la plus atroce, c'est le siècle du cartésianisme : le XVIII^e siècle. Les cartésiennes ne croyaient à aucune souffrance de l'animal. Sans tenant compte de l'atrocité envers les animaux dans les rues ou dans les fermes de l'Europe industrialisée, les expériences des scientifiques sur les animaux ont tué ou mutilé des milliards de vies (aujourd'hui en France, on estime que plus de 7 millions d'animaux tués chaque année, plus de 250 millions au monde entier).

de Gilles Deleuze (1988).³⁶⁶ Malgré ce manque, on trouve chez Deleuze-Guattari, une multiplicité de champs concernant l'animalité : perception, sensation, subjectivité, affectivité, machine, désir, organe, organisme, puissance, despotisme, nomadisme, territoire, etc. Deleuze n'a pas consacré des textes ou des chapitres spécialement pour « les animaux » mais il a formé un réseau de connexions. Il s'est toujours battu à l'intérieur de la zone de l'indiscernabilité homme/animal en visant, comme remarque aussi Calarco, d'un renversement métaphysique du chauvinisme humain.³⁶⁷ La reliure de l'œuvre de Nietzsche et de Spinoza permet Deleuze et Guattari à créer leur concept majeur sur l'animalité ; la symbiose, l'alliance et l'infection entre les deux types d'étant (l'homme et l'animal) divisés par la pensée humaine : le *devenir-animal* comme moment nécessaire dans le déplacement de l'humanisme métaphysique et de l'anthropocentrisme.³⁶⁸

Deleuze a délibérément construit une pensée sans fondement. Il n'a même pas écrit tout par soi-même : déracinement du fondement « auteur ».³⁶⁹ Il traverse les déserts de la philosophie d'une manière cyclique en créant à chaque fois des nouveaux concepts par la répétition des précédents : il entre dans l'hélice doublé à l'infini. Aucun de ces concepts inventés par Deleuze ne forme un questionnement concret et visible qui poursuit les exigences de penser l'animalité. Au lieu, ils ouvrent la possibilité à redéfinir l'être de l'homme et de l'animal en multipliant l'effet de ces concepts à l'intérieur des différentes zones de connaissance. L'animalité n'était pas une question négligeable mais invisible chez Deleuze : une question formulée sans formule. Ce que Deleuze essayait de faire en problématisant le concept du « fondement » n'est pas de construire une théorie intégrale mais de produire une nouvelle conception de la subjectivité en réinterprétant les théories de Hume et de Kant sur la subjectivité. Ainsi, le concept de *multiplicité* chez Deleuze remplace le concept de la substance, le concept de l'événement celui de l'essence, de *virtualité* celui de la possibilité :

³⁶⁶ **L'Abécédaire de Gilles Deleuze**, film réalisé par Pierre-André Boutang, Claire Parnet et Gilles Deleuze, Paris : Femis, 1988, « A comme Animal ».

³⁶⁷ Calarco, *Zoographies*, p. 41.

³⁶⁸ **Ibid.**

³⁶⁹ Deleuze est tantôt avec, tantôt sans Guattari tout comme un personnage bipolaire, multipolaire, schizophrénique qui permet la voie peut-être à une philosophie sans fond. Ce n'est pas une entité tout à fait solide mais changeante par l'addition ou la soustraction de l'individualité de Félix Guattari.

Deleuze conceived of philosophy as the production of concepts, and he characterized himself as a “pure metaphysician.” In his magnum opus *Difference and Repetition*, he tries to develop a metaphysics adequate to contemporary mathematics and science—a metaphysics in which the concept of multiplicity replaces that of substance, event replaces essence and virtuality replaces possibility. (*Stanford Encyclopedia of Philosophy*)

Cette nouvelle subjectivité de l’homme figurée dans les textes de Deleuze et Guattari propose une unité multiple, fragmentaire et inhumaine (au sens de la théorisation centrale de l’homme moderne) par la création des concepts. Ce sont des plans d’immanences qui déstabilisent les maisons (*Heimat*) ou les forteresses de la philosophie et de la pensée occidentale ; des concepts errants. Deleuze, l’historien de la philosophie se promène dans les zones obscures de la conceptualisation sur la subjectivité. Il offre une forme de pensée fragmentée qui formule une désubjectivation de l’homme et un anti-humanisme.

Deleuze-Guattari attaquent toutes les structures favorisant les pratiques qui réservent et glorifient ce qui est de l’homme, qui isolent et discriminent ce qui est de l’animal. Les rapports des animaux pour Deleuze-Guattari ne sont pas seulement l’objet de la science mais aussi l’objet du symbolisme psychologique de l’homme qui se montre dans les rêves ou dans les arts.

Les rapports des animaux entre eux ne sont pas seulement objet de science, mais aussi objet de rêve, objet de symbolisme, objet d’art ou de poésie, objet de pratique et d’utilisation pratique. D’autre part, les rapports des animaux entre eux sont pris dans des rapports de l’homme avec l’animal, de l’homme avec la femme, de l’homme avec l’enfant, de l’homme avec les éléments, de l’homme avec l’Univers physique et micro-physique. (*MP*, p. 287)

Par-là, on peut déduire que les rapports des animaux entre eux et avec l’homme ne sont jamais futiles puisque ce sont eux qui, en un sens, déterminent même la forme de la pensée de l’homme même si cette pensée exige un isolement de l’animal. Les animaux émettent des signes (comme tous les vivants et non-vivants). Ils émettent des signes (de la *phusis*) qui inspirent l’homme à créer des autres comme

les arts, la philosophie, même les sciences.³⁷⁰ Alors, séparer l'effet de l'animalité dans l'homme, de l'homme peut être une erreur. Une erreur qui peut corrompre non seulement le rapport de l'Homme-animal mais aussi de l'Homme-enfant, l'Homme-femme, l'Homme-noir, l'Homme-folie,... l'Homme-autre. (MP, p. 289)

La théorisation de Gilles Deleuze se forme une par une par l'étude des penseurs, artistes, et écrivains. Cette théorisation est la reproduction des concepts qui appartiennent à la science, à l'art et à la philosophie. Les concepts concernant la question de l'animal se sont formés également suivant ce même processus. Ainsi chez Deleuze, au lieu de se baser spécifiquement sur une partie de ses travaux ou une période philosophique sur laquelle il se canalise (comme c'était le cas chez Heidegger), il sera plus convenable d'étudier les naissances de certains concepts dans ces œuvres spécifiques, ensemble avec ses quatre traités généraux d'une manière désordonnée³⁷¹ : une distribution nomadique dans l'espace illimité de la philosophie (DR, p. 54).

Section II – L'animalité dans la philosophie deleuzienne n'est pas une question mais un complexe de question-problème

Pour Deleuze, la question philosophique n'est pas une interrogation.³⁷² Elle est une question-problème qui se situe nécessairement à l'intérieur d'une zone d'indiscernabilité dans laquelle il est possible de produire non seulement une mais de multiples réponses sensibles. L'art des questions et de problèmes consiste de comprendre, traiter des concepts existants dans l'histoire de la philosophie et de les guider vers des ambiguïtés de la pensée, vers des zones minées où des questions et des problèmes, soient centralisées ou poussées vers la périphérie, fleurissent.³⁷³

Qu'est-ce que la philosophie pour Deleuze-Guattari ? (1) La philosophie n'est pas contemplation, ni réflexion, ni communication. (QP, p. 11) La philosophie est un ensemble de concepts qui avance dans des coordinats indéfinis à une vitesse infinie. Ce rassemblement peut être sans erreur et universel à la mesure qu'il s'ouvre à la

³⁷⁰ L'Abécédaire de Gilles Deleuze, Boutang, Parnet, Deleuze, « A comme Animal ».

³⁷¹ Ces traités généraux sont *Différence et Répétition*, *L'Anti-Œdipe*, *Mille Plateaux*, *Qu'est-ce que la philosophie?*

³⁷² L'Abécédaire de Gilles Deleuze, Boutang, Parnet, Deleuze, « Q comme Question »

³⁷³ Ibid.

raison et à l'irraison, à la parole et au silence, à la cause et à l'accident en même temps. Les questions philosophiques traversent des distances, le rassemblement des concepts se condense au point où le problème est en train de naître. (2) La philosophie avance par des problèmes. Elle se condense là où l'ensemble des concepts se forme et donne la possibilité de création. Le philosophe est l'ami du concept, il est en puissance de concept (*QP*, p. 10). La philosophie consiste toujours à créer des concepts puisqu'aucun concept qui est donné au philosophe n'implique une connaissance philosophique, puisque la connaissance philosophique dérive de la création des concepts. Autrement dit, la philosophie qui avance par des problèmes a un et un seul matériel : le concept. Alors, qu'est-ce que c'est un concept ? Le concept est une multiplicité de composantes. Selon Deleuze-Guattari, ces composantes sont ceux qui définissent le concept lui-même. Ils forment par leur création de « concept », un contour irrégulier dont la structure et les composantes sont changeantes et mouvantes (*QP*, p. 21).

Deleuze et Guattari ont bâti leur pensée sur plusieurs antithèses : l'antithèse de Freud, l'antithèse de Kant, de Descartes, de Hegel, de Heidegger et de Sartre ; l'antithèse du cartésianisme, du mécanisme, de la psychanalyse, du capitalisme, de la phénoménologie, de l'existentialisme, du structuralisme. Pourtant, ces antithèses font naître une synthèse par elles-mêmes dans l'affirmation de la vie, de l'Etre et dans la création de nouveaux concepts convenables. Prenons un exemple : l'antithèse de Freud. L'intention analytique de Freud à fixer la psyché humaine, la conscience et l'inconscience au complexe d'Œdipe de Sophocle ne définit pas l'inconscient de Deleuze-Guattari qui est en production permanente (*ID*, p. 362). Sans une libération complète de ces types de limitations, l'homme restera soumis aux formes de pensée du marché. Le marché intérieur (de la psychanalyse) et le marché extérieur (du capitalisme) ont soumis les « machines désirantes » par ses lois spécifiques (*ACE*, p. 463) Tel est l'annonce des machines désirantes : les gadgets et les fantasmes (Œdipe). Ce sont les mots sans mot, les voix en silence de l'inconscient qui demande. Ce qui définit les machines désirantes est leur pouvoir de connexion à l'infini (en tous sens et dans toutes les directions). (*ACE*, p. 469) Or l'Œdipe, c'est l'entropie de la machine désirante ; il est ce qui limite ses mouvements, ce qui réduit son accès aux rapports du désir. Il est donc son Interrupteur : le saboteur du désir. (*ACE*, p. 471) Ainsi, la psychanalyse traditionnelle fondée de la théorie freudienne est désactivée

chez Deleuze-Guattari. L'inconscient produit sans cesse. Elle n'a jamais été liée à une représentation théâtrale mais au concept des machines désirantes qui sont l'ensemble des éléments liés par une absence de lien.³⁷⁴ Cette absence est une absence inventée par le saboteur du désir. Le mécanisme comme théorie biologique n'a jamais compris le sens du désir chez Deleuze-Guattari. On ne désire pas quelqu'un ou quelque chose. On désire toujours un ensemble. Et ce qu'on désire n'est pas autre chose que l'objet qui se trouve devant tout un ensemble de rapports. (*ID*, p. 362) Le désir est l'acte de laisser couler, de laisser à se multiplier, de plier ou de se libérer. Le désir alors, c'est l'acte de la phusis, du « chaosmos » chez tout étant : le logos d'un flux sans limite. Le désir ne dit rien, il ne parle de rien. Il est muet. Il ne parle que par le silence. Il ne signifie que par l'insignifiant.

Désirer consiste en ceci : faire des coupes, laisser couler certains flux, opérer des prélèvements sur les flux, couper les chaînes qui épousent les flux. Tout ce système de l'inconscient ou du désir qui coule, qui coupe, qui laisse couler, ce système tout à fait littéral de l'inconscient, contrairement à ce que pense la psychanalyse traditionnelle, ne signifie rien. Il n'y a pas de sens, il n'y a aucune interprétation à donner, cela ne veut rien dire. (*ID*, p. 323-24)

Au lieu de définir la psyché comme l'ensemble des lois ou des règles, ou bien l'ensemble des rapports qui peuvent être soumis à des règles, Deleuze-Guattari l'acceptent comme une question-problème qui se glisse (qui change toujours) à l'intérieur de l'indéterminabilité de la phusis (chaos et cosmos). En conséquence, le problème devient ce du fonctionnement ou de l'exploit de l'inconscient (les machines désirantes) qui va ouvrir les passages de l'être-avec de l'homme et de la phusis, c'est-à-dire de la créativité de l'homme. Ils n'expliquent pas le désir par un manque mais par la production des multiplicités et rejettent la formule freudienne de la psychanalyse qui attache la santé de l'homme à la victoire du « principe de réalité » (du *Moi*) contre le « principe de plaisir » (du *Ça*) en ajustant l'espace du *Moi* par l'équilibre du *Ça* et du *Surmoi*.

Le désir ne dépend pas d'un manque, désirer n'est pas manquer de quelque chose, le désir ne renvoie à aucune Loi, le désir produit. (*ID*, p. 324)

³⁷⁴ Le paradoxe du désir souligné par Serge Leclaire. *ACE*, p. 469.

Selon les acceptions de Freud : 1. L'inconscient est un animal. 2. Il travaille par le « principe de plaisir ». 3. Il n'est pas logique (pas de logos). 4. Son seul but est « la vie », de survivre. Alors, il va se méfier de la douleur et se lancer vers le plaisir. L'inconscient de Deleuze-Guattari est aussi un animal (1). Mais il travaille par le principe de désir (2). Ceux qu'il veut multiplier ne sont pas les plaisirs mais d'abord les désirs. Il n'est pas alogon (3) : l'inconscient (comme l'animal dans l'homme) possède du logos. Il est celui qui est la vraie logique (logique complexe de l'Univers) ; il est la créativité pure (par la force du chaosmos). Son but est de s'accroître ; de multiplier les probabilités de la vie (entropie) (4). D'autre part, l'homme qui peut se connaître soi-même, qui peut se tourner vers soi-même n'est pas celui qui se purifie de ce qui est défini comme mal, qui réussit à contrôler ses affects et sentiments « indésirables » mais celui qui se libère de ces pratiques, celui qui demeure ensemble avec tout ce qui est de la Nature (c'est-à-dire aussi, de sa nature). Puisque l'expérience psychique de chaque être-humain possède des propriétés qui se répètent (répétition/unité) mais qu'en même temps, chacune de ces expériences sont toujours uniques (différence/singularité).

Ce n'est ni aller vers les hauteurs, ni vers les profondeurs mais de rester sur la surface. C'est de faire vite, à grande vitesse : question-réponse, objet-événement. Communication dans le vide. (LS, p. 161)³⁷⁵ Le Ça est ainsi libéré : par la vitesse infinie de l'inconscient – penser sans penser, savoir à la vitesse infinie : la création, l'invention (dans les arts, les sciences et la philosophie). Par cette manœuvre, Deleuze-Guattari ne nous proposent pas la mort du Moi et du Surmoi mais l'être-avec de toute individuation comme un flux, non pas dans la phase de réponse mais dans celle de question-problème. Cet état d'âme, cette psyché à la manière de Deleuze-Guattari peut être atteint par des expériences intensifiées en certains devenir : devenir-schizo, devenir-nomade, devenir-animal, devenir-femme, devenir-stoïque, devenir-Zen, devenir-Dieu... (ID, p. 328, 330)

La schizophrénie est une expérience involontaire et étonnante, et très très aiguë, d'intensité et de passages d'intensité. Quand un schizophrène dit « je sens que je deviens femme, je sens que je deviens Dieu », c'est

³⁷⁵ Par exemple, l'aventure du sage stoïcien et celle du Zen.

comme si son corps franchissait un seuil d'intensité. Les biologistes parlent de l'œuf et le corps schizophrénique et une sorte d'œuf ; il y a ce corps catatonique qui n'est plus qu'un œuf. (*ID*, p. 331)

Devenir-animal est une expérience d'intensification. L'intensité est ce qui peut permettre selon Deleuze-Guattari à l'homme à relâcher son désir à son état naturel, sans loi, sans limitation. C'est un logos différent. Ce logos est beaucoup plus complexe et ambigu ; il possède une puissance beaucoup plus grande pour l'étant vivant. Il détient une force qui a la possibilité de lier l'homme à l'entier des étants vivants et non-vivants comme ce fut le cas du Mitsein dans notre commentaire de Heidegger sur l'animalité. Deux questions : comme expérience d'intensification, le concept de devenir-animal implique-t-il une deshumanisation réelle ? Non, ce n'est pas le cas. Puisqu'ici, il ne s'agit pas de changer de corps mais de changer de territoire conceptuel. Il ne s'agit pas de contracter le visage humain réellement mais conceptuellement. Il ne s'agit pas de tuer l'Homme mais de défaire les codes de sa subjectivité. Deuxièmement, est-ce que l'expérience du devenir-animal de Deleuze-Guattari une expérience comparable à l'être tenu par la tonalité fondamentale chez Heidegger ? Non, parce que les expériences d'intensification nécessitent d'être sans fond pour les étants et pour les concepts. *Toute intensité est différentielle, différence en elle-même.* (*DR*, p. 287) Par conséquent, elle requiert une grande vitesse de déterritorialisation (dé-fondation) en permanence. Quand même, nous allons voir que le concept de tonalité (*Stimmung*) de Heidegger est un concept adaptable à la pensée de Deleuze.

Comme tout devenir, le devenir-animal implique l'ouverture des passages de la perception et du langage. C'est une régression (formelle, temporelle et topique)³⁷⁶ au sens positif : le retour à l'œuf, au rêve, à l'être-avec, à l'animalité. Est-ce que tout vivant, c'est-à-dire tout ce qui possède perception et sensation (que ce soit développée ou primitive) peut avoir la créativité ? Selon la conceptualisation de Deleuze-Guattari, cela devient possible par trois étapes : imitation, répétition, différence. On sait que tout apprendre se réalise par l'imitation (*mimesis*) et par répétition. Or, aucune copie ne peut être la même : déviation par défaut, distorsion.

³⁷⁶ Passage d'un état psychique plus avancé à un stade plus archaïque. Sigmund Freud, **L'interprétation du rêve**, trad. Altounian J., Cotet P., Lainé R., Rouzy A., Robert F., Paris : P.U.F., 2^e éd., 2012.

Ce sont les chemins qui guident la vitalité à être « autrement », à trouver les possibilités d'être « autrement » : la déviation et la distorsion, comme voies à la créativité. C'est la découverte de la surface comme chez Lewis Carroll ; rien de plus que la surface : le langage de la schizophrénie, le langage de l'animalité. Ce sont les surfaces où en effet se tient toute la logique du sens. (*LS*, p. 114) En ce sens, la distorsion et la déviation (du ton) sont des mouvements vers les nouvelles formes et vers des différences. Cette différence est la conséquence de la répétition. C'est pourquoi, il faut rechercher avant tout la perception et la sensation. Ce qui est sensible et important chez Deleuze-Guattari sur la tonalité est donc autre chose que d'être tenu par une tonalité ou la tonalité fondamentale. C'est plutôt d'être tenu sans un fondement, une tonalité rhizomatique, un survol à vitesse infinie pour une philosophie nomade.

Aucun enracinement, mais des piqûres. (*ID*, p. 401)

Il ne faut pas faire retourner la philosophie à son fondement, à sa propre maison par une destruction mais il faut créer une philosophie sans fondement, sans maison (déterritorialisée) par l'affirmation et la multiplication des fondements disponibles, en devenant imperceptible dans le processus de création d'une pensée qui est en mouvement permanent sur des fondements multiples (survol).

Les nomades ne voyagent pas. Les nomades, à la nette ils restent immobiles. Ils ne veulent pas quitter leur terre mais leur terre devient désertée s'ils s'y accrochent. C'est pour pouvoir rester sur leur terre qu'ils nomadisent. Rien n'est plus immobile qu'un nomade.³⁷⁷

Le devenir-animal est le voyage sans mouvement du chaman. Le nomadisme pour Deleuze est un voyage permanent pour un devenir et pour la déterritorialisation de la philosophie. Les nomades, au lieu d'être surcodifiés, sont décodifiés. Le nomade et son machine de guerre sont une force avec leur extériorité tout comme le ne pas s'intégrer de Nietzsche, son extériorisation à la philosophie. Cette extériorisation peut-être, est ce qui fait de lui, le premier personnage philosophique à former un autre type de discours comme anti-philosophie. (*ID*, p. 401) Voici la

³⁷⁷ « V comme Voyage » in *L'Abécédaire de Gilles Deleuze*, Boutang, Parnet, Deleuze.

signification d'être en mouvement, d'être nomade. Il nécessite une liberté absolue, une indépendance et une instabilité contre les machines gouvernantes. (*ID*, p. 401) Or, les philosophes nomades ne sont pas toujours en mouvement : le philosophe nomade voyage pour la plupart du temps là où il habite (*ID*, p. 402). Ceci est le voyage d'intensification, un saut vers la transcendance comme le voyage du Chaman avec son âme animale (âme protectrice) : l'horizon transcendantal du complexe de question-problème.

En opposant le caractère bâtisseur de la philosophie française et le caractère fondateur de la philosophie allemande, Deleuze-Guattari glorifient le caractère d'habiter de la philosophie anglaise.

L'Angleterre est l'obsession de l'Allemagne ; car les Anglais sont précisément ces nomades qui traitent le plan d'immanence comme un sol meuble et mouvant, un champ d'expérience radical, un monde en archipel où ils se content de planter leurs tentes, d'île en île et sur mer. Les Anglais nomadisent sur la vieille terre grecque fracturée, fractalisée, étendue à tout l'Univers. (*QP*, p. 101)

Les Anglais sont loin du concept. Leur Hellénisme est une Hellénisme spéciale dont les concepts sont indéterminés. Grâce à cela, ils sont plus flexibles, versatiles, et créatifs. Ils croient à l'effectivité du plan d'immanence comme une sorte de néo-platonisme empirique. Ils l'acceptent comme un fond changeant, mouvant (en devenir), portable et mobile en son effectivité. En ce sens, la pensée anglaise se pose comme une création libre et sauvage de concepts. Ils sont les nomades ; le peuple qui est le plus proche au nomadisme dans l'Europe capitaliste, qui vont toujours aux nouvelles terres et y habitent (demeurent et vivent) comme si elles appartiennent à eux. Ceci comme un choix, donne un avantage stratégique considérable pour la négation des philosophies absolutistes et fondatrices : le pragmatisme anglais, l'empirisme anglais, la contemplation de la subjectivité comme « habitude » (Hume). (*QP*, p. 100-101) L'Angleterre est le dehors de l'Europe mais elle n'est pas l'Égypte ou l'Inde de la philosophie. Ce qui est ainsi n'est pas la terre où ils habitent, c'est-à-dire l'Angleterre mais les anglais eux-mêmes. Puisque pour les anglais colonialistes, la maison (habiter, Heimat) où là où ils sont effectivement (l'Amérique, l'Égypte,

l'Inde, l'Afrique, la Chine). Cela doit être ce qui leur donne la possibilité réflexive de ce fond changeant, mouvant. Pouvoir se profiter de chaque nouvelle terre et de culture (géographie) dont ils ont connu, produire des nouveaux concepts de ses concepts et de faire ceci d'une manière permanente. C'est une géo-philosophie en devenir permanent comme c'est le cas chez les animaux qui marquent les terres qui leurs appartiennent, qui laissent des traces et défendent (territorialisation), qui quittent leurs terres si nécessaire, afin de trouver des nouvelles, qui dépassent leurs frontières (déterritorialisation).

Deleuze et Guattari sont contre toute philosophie qui arrive à des résultats fixés. Ils sont contre le caractère de bâtir et de fonder de la philosophie puisque la philosophie nomade n'a pas besoin de fond. Que ce soit la psychanalyse, la phénoménologie, l'ontologie fondamentale, l'existentialisme, Hegel et le marxisme, le structuralisme, les questions et les problèmes sont toujours précieux pour Deleuze-Guattari. Quant aux résultats fixés, ce ne sont que des stabilités, des obstacles qui ralentissent la pensée.

Section III – La question de l'animal chez Deleuze n'avance pas seulement sur l'ontologie mais aussi au-delà de l'ontologie

Le cheminement sans fond de la philosophie comme question-problème donne à Deleuze-Guattari, une grande vitesse et indépendance. C'est ce qui est de nouveau dans leur style de penser : la création des concepts et le devenir des concepts mouvants et multiple sous forme d'un plan d'immanence. Alors, comment est-ce que ce devenir abrite en soi la question de l'animal ? Nous avons vu jusqu'ici qu'elle est fragmentée sous forme de question-problème. Maintenant, il faut affirmer que la question de l'animal chez Deleuze et chez Deleuze-Guattari avance non seulement sur l'ontologie mais aussi au-delà de l'ontologie.

L'acte philosophique de Deleuze n'est pas « s'avancer sur » mais plutôt de « se glisser sur » les concepts et ses connexions en formant des territorialisations ou déterritorialisations. L'ontologie de Deleuze ne se limite pas avec l'ontologie bergsonienne (partant du concept de « différence »). En opposition avec la division de Hardt, Deleuze acquiert les éléments de son ontologie non seulement de Bergson, ni seulement de Nietzsche. Il trouve les éléments les plus fertiles aussi chez Spinoza,

chez Leibniz ; il souligne aussi des traits de Tarde, de Duns Scot, de Descartes et de Kant. En plus, il n'opère pas seulement dans le domaine philosophique mais aussi dans le domaine artistique et scientifique, psychologique et sociologique : (1) Beckett, Artaud, Kafka, Carroll, Proust – (2) Uexküll, Darwin, Piaget, Lautman – (3) Lacan, Jung, Freud – (4) Saussure, Lévi-Strauss, Blanchot, etc. Deleuze a fait de ces figures, des métaphysiciens.

C'est une ontologie des multiplicités qui ne se condense pas comme Heidegger à une certaine période de la philosophie afin de retourner à l'interrogation authentique des questions fondamentales. La théorie deleuzienne développe une ontologie par les concepts. Il invente sa propre ontologie par le concept de la différence de Bergson et de répétition dont il trouve chez Nietzsche et Kierkegaard. (DR, p. 12-13) C'est l'ontologie du ventriloque qui vise à affirmer toute forme ou modalité de l'Etre comme des éléments changeants et transformatifs (c'est-à-dire comme le devenir lui-même) sous quatre titres :

1. En développant le mouvement de l'Etre par la différence de Bergson, sa quiddité par une réconciliation de Nietzsche et de Spinoza (devenir), sa quoddité par le pli du Leibniz,
2. En soutenant l'Unité du multiple pour tout étant vivant et non-vivant,
3. En définissant une temporalité propre à ce modèle par Aîôn et Chronos,
4. En soulignant l'importance du virtuel aussi bien que l'actuel.

L'ontologie de Deleuze dit Zourabichvili, est la tentative d'effacer le nom de l'Etre et par là ce de l'ontologie.³⁷⁸ Or selon Hardt, l'ontologie deleuzienne est une reformation à partir de l'affirmation des pensées et concepts périphériques de la tradition de l'ontologie occidentale.³⁷⁹ Cette ontologie ne doit pas être séparée du problème du fondement de la philosophie. Contre le structuralisme et la phénoménologie à la recherche d'un fondement solide, Deleuze a choisi de ne pas chercher un fond. Pour lui, le fait qu'on ne peut jamais avoir de fondement pour la

³⁷⁸ L'introduction inédite dans l'édition française de François Zourabichvili, **Deleuze. Une philosophie de l'événement**, 1994, parue dans François Zourabichvili, Anne Sauvagnargues, Paola Marrati, **La philosophie de Deleuze**, Paris : P.U.F. 2004, p. 7.

³⁷⁹ Michael Hardt, **Deleuze: An Apprenticeship in Philosophy**, USA: University of Minnesota Press, 1993, introd. xviii.

connaissance est en effet lié à la modélisation et standardisation constante de l'homme, de son expérience.³⁸⁰ Deuxièmement, la normativité de l'expérience nécessite la négligence des expériences des autres étants vivants (de l'animal) et de l'inorganique (aussi bien que celle du Néant). Car le fondement et l'acte de sa construction néglige dès le premier moment, l'inhumain.³⁸¹ Quant au problème de fonder la connaissance à des structures, il tombe à l'obligation de se définir hors-structure ou au-delà des structures : la langue de la langue, la langue du muet. Ainsi, l'animalité comme question perd l'ordre du jour. Parce que les qualités tirées à l'intérieur des limites du fondement supposé (les qualités conservées : la raison, la bonté, l'âme, l'esprit, la conscience, l'ordre et la méthode) sont invalides pour les étants qui restent hors des limites. Fonder et construire sont sans doute les plus grands rôles que l'homme s'est pris depuis les temps les plus anciens. Pourtant, c'est en même temps une proclamation de guerre : la guerre qui va servir à la négation, destruction, dévalorisation de l'animal et ainsi à la sureté de l'inexistence de tout lien entre l'humain et l'inhumain. Pendant cette guerre, il y a eu des philosophes qui ne sont pas en faveur de l'homme comme Héraclite et Nietzsche. Par contre, il existe aussi des philosophes qui restent dans des zones ambiguës ou qui, par leurs idées, peuvent servir à tous les partis. La pensée de Deleuze se concentre non seulement sur les premiers mais aussi sur les deuxièmes. Le premier traité de Deleuze, l'étude sur la philosophie de David Hume provient de ce désir, le désir de poser ce problème (cette guerre), c'est-à-dire poser l'homme sur la table : l'Homme comme une structure efficace, une construction bâtie sur un fondement solide et stable.³⁸²

Rappelons : l'ère de la philosophie moderne indique le commencement d'une nouvelle période pour la pensée formée par Bruno et Descartes, en conséquence de la réforme de la religion et du renouvellement de la science du cosmos.³⁸³ Pendant cette période, (1) la dénomination, définition et l'affinement des facultés de l'homme ont progressé. (2) L'âme humaine fut définie comme la substance de toute chose. (3) L'intérêt pour les travaux sur l'esprit humain et la certitude de la connaissance a grandi considérablement. L'objectif de cet intérêt a été de réarranger l'esprit humain

³⁸⁰ Claire Colebrook, **Gilles Deleuze**, London : Routledge, 2002, p. 2.

³⁸¹ La dialectique de l'humain et de l'inhumain devient impossible.

³⁸² C'est en même temps un anti-hégélianisme et une réaction sur la relecture de Hegel en France pendant les années 40 et 50's, surtout à partir de la traduction de Jean Hyppolite de la *Phänomenologie des Geistes* en 1941.

³⁸³ Weber, **Histoire de la philosophie européenne**, p. 291.

et de bâtir la science sur ce fondement. Ce fut ainsi, le commencement de l'expérimentation et du développement de la méthode au sens philosophique. Comme le premier pas de la philosophie à la certitude et à la mesure, la Renaissance de la pensée occidentale exigea plutôt une théorie matérialiste de la perception. Par exemple dans la pensée de Hobbes, il n'existe qu'une différence de degré entre l'homme et l'animal. Cette différence de degré dérive du langage. Même l'âme est définie comme matière : *Il n'y a pas d'âme immatérielle*.³⁸⁴ Or, selon les trois réalités définies par Descartes (que Dieu est substance infinie, que l'âme est substance pensante, que le mot substance désigne l'étant qui n'a pas besoin d'une autre chose pour exister), l'animal est une machine³⁸⁵ ; comme ils n'existent pas par eux-mêmes, ni les plantes, ni les animaux ne peuvent avoir une âme. Ainsi, le sujet est méthodiquement réduit à l'acte de penser (avec un petit remerciement à Dieu – la nécessité de l'attachement substantiel). L'entier des étants est défini comme Dieu, le moi et les matières. « L'animal » est inclu dans la troisième section, c'est-à-dire dans le monde des matières.³⁸⁶ Cette définition a eu un effet considérable sur le développement de la pensée scientifique. Elle soutient les qualités requises par la science moderne à la recherche de la certitude. Ainsi, elle a maintenu son influence sur la plupart des traités de l'homme et de l'animal, écrits pendant la Renaissance.

La perfection et l'absolutisation des facultés de l'homme, son historicité et conscience pure, pour-soi vise d'abord par Kant, la purification de la raison humaine, l'établissement des jugements synthétiques et par là, la constitution de la connaissance scientifique. Deuxièmement, elle atteint chez Hegel, à la différenciation absolue du moi de la Nature, en s'élevant à la transcendance, l'abandon de la pensée par la méthode immanente ou dialectique à son mouvement propre ou spontané. La transformation absolue de la substance au sujet, de la matière à l'esprit, de l'être à la conscience, de la nécessité à la liberté se fait par l'évolution de la vie (du monde organique) : de la plante comme un organisme défectueux à l'animal qui a une certaine individualité, de l'animal à l'homme comme le perfectionnement de

³⁸⁴ Thomas Hobbes, **Human Nature**, London : Thoemmes Pr., 1999, p. 71.

³⁸⁵ Simondon souligne que pour le cartésianisme, ce n'est pas un automatisme psychique mais seulement « un automatisme physique » : un automatisme des êtres, du corps, des attitudes, des mouvements, sans âme et sans instinct en s'opposant aux stoïques et aux doctrines de son temps comme celle du Montaigne dans lesquelles l'instinct est quand même une réalité qui est de l'ordre psychique. Vr. Gilbert Simondon, **Deux leçons sur l'animal et l'homme**, Paris : Ellipses, 2004, p. 74.

³⁸⁶ Descartes, *Les principes de la philosophie*, 1644, in Descartes, **Œuvres et lettres**, tome III, première partie.

formations animales. Pourtant, le plissement sur soi et le fondement sous forme du cercle ou de l'entier (*Begriff*) ne s'arrête pas là pour Hegel, il doit se débrouiller de l'égoïsme comme le caractère discernant de la vie animale. Ceci ne peut être que par la constitution commune de la raison, de la liberté et de l'esprit, c'est-à-dire par le passage de l'esprit subjectif à l'esprit objectif (la société) et de là, à l'esprit absolu qui va s'élever sur l'art social, la religion et la science. L'esprit humain doit atteindre à la synthèse la plus étendue et totale, et ainsi doit se séparer sa conscience de soi de la phusis au sens absolu, dans son historicité.³⁸⁷

Dans son ouvrage sur Hume (1953), Deleuze avance l'hypothèse suivante : « le sujet humain et son monde permanent n'est qu'une illusion à l'intérieur du régime de l'expérience ». ³⁸⁸ C'est le premier pas d'une pensée toute nouvelle et transformatrice du point de vue de l'ontologie et de la subjectivité ; la première tentative deleuzienne pour défaire les travaux à définir et à classer, purifier et à perfectionner les facultés de l'homme, à construire une histoire et une conscience propre à l'homme, à discipliner l'âme et le corps de l'homme. Interprété proprement, cet empirisme est de nature à pouvoir mettre au monde une nouvelle subjectivité fertile et inventive de l'homme (comme la possibilité de pouvoir avoir un monde de tout étant). C'est le courage à rompre avec toutes les structures absolutistes, les manières de penser qui louent la certitude et l'absolu et à les remplacer avec celles de la multiplicité, des pensées critiques et transformables (en devenir). L'antagonisme de Hegel comme un deuxième Platon et de la tradition hégélienne est un des caractères unificateurs du front dit post-structuraliste.³⁸⁹ Pourtant, la particularité de Deleuze, c'est qu'il est le philosophe le plus avancé dans l'invention d'une nouvelle zone théorique en passant au-delà de cet antagonisme.³⁹⁰

En résultats philosophiquement fixés dans la définition de la subjectivité humaine, Deleuze-Guattari tentent de tirer la surface pour la possibilité d'une philosophie sans fond, une philosophie nomade. Ils posent le devenir-animal comme une forme d'intensification à la quête de pouvoir avoir une surface. Ici, le problème est ce de l'autre mais ce qu'il faut faire n'est pas de « rencontrer avec l'autre » ou de

³⁸⁷ C'est une anti-humanisme. C'est une confrontation avec Descartes et avec l'idée des Lumières.

³⁸⁸ Colebrook, **Gilles Deleuze**, p. 4.

³⁸⁹ Hardt, **Deleuze...**, introd. x.

³⁹⁰ **Ibid.**, introd. xii.

« comprendre l'autre ». C'est plutôt le retour à un état avant le problème afin d'enlever les concepts du moi et de l'autre. La question de l'animal chez Deleuze-Guattari se croise par ses possibilités infinies, avec la question de la création. Les opérations que la pensée doit faire afin de poser la possibilité de la création (se débarrasser des règles, des ordonnances rigides, des clichés, se libérer des obstacles devant la vitesse, de la multiplicité et de l'accident, accepter le flux de la phusis tel qu'il est et essayer de le comprendre et de l'appliquer à la vie humaine) sont en effet, les fonctions qui effacent la dualité et le problème de la différence ontologique entre l'homme et l'animal.

La prévision de Deleuze-Guattari pour l'homme dans l'optique heideggérienne des *CFM*, peut être un « être tenu » sans fondement : une tonalité rhizomatique. En plus, c'est une prévision qui va annuler la formulation sous forme de « pierre – (plante) – animal – homme – (Dieu) ». En ce sens, elle est au-delà de l'ontologie. La différenciation de l'homme des autres étants par le cogito ou par la raison pure ne semble possible ni pour Heidegger, ni pour Deleuze. Dans sa tentative à dépasser cette détermination, Heidegger atteint l'analytique du Dasein et deux ans plus tard, il se lance vers les concepts fondamentaux de la métaphysique (monde, finitude, solitude) et la question de l'animal. La zone d'ambiguïté des concepts de tonalité ou affection signifiée par « Stimmung » nous donne l'irréductibilité de la relation entre l'homme et l'animal à la raison ou au ratio. L'effort à descendre au fondement du problème de Heidegger trouve son questionnement authentique sous forme de phusis-logos chez les présocratiques, sous forme spécifique de « logos apophantique » chez Aristote. Or chez Deleuze, il n'y a pas de commencement pour la philosophie. Ainsi, l'attribution du problème seulement et seulement aux fondements de la philosophie grecque semble un réductionnisme. Au lieu de cela, dit Deleuze-Guattari, il faut rechercher ce problème dans les productions des concepts en Egypte et en Inde aussi bien qu'en Grèce ; au Moyen Age, à l'Age des Lumières et à l'Age Moderne aussi bien qu'à l'Age Antique, non pas à la manière fondatrice et constructrice mais mouvante et nomade.

La pensée de Deleuze ne doit pas être conçue comme une ontologie au sens classique. Pour certains critiques, il n'y a pas d'ontologie deleuzienne. D'autre part, la plupart des concepts inventés par Deleuze touchent l'ontologie et font naître des

nouvelles conséquences.³⁹¹ Donc, la pensée qui dérive de ces concepts n'est pas seulement une ontologie mais l'au-delà de l'ontologie. Pour deux raisons : (1) Deleuze défend en même temps l'univocité et la multiplicité, la généralité et la singularité. (2) Chez lui, la vie n'est pas seulement pour les vivants. Il existe une vie pour la pierre, au-delà de la vitalité de la plante, une vie pour les machines produites par l'homme, une vie non seulement pour l'actuel mais aussi pour le virtuel. En ce sens, chez Deleuze-Guattari, la question de l'animal aussi dépasse la formulation pierre-plante-animal. Elle acquiert un cadre plus ample et flottant, désordonné qui se maîtrise sur la vitesse et la force : le minéral, l'unicellulaire, le rhizome, l'intelligence artificielle, l'âme animale, l'œil-ciné.

L'important est la singularité de l'événement. La répétition identique d'un événement à l'intérieur du Chaosmos est impossible. Parce que si dans la Nature, la répétition n'abritait pas l'erreur, il n'y aurait pas de devenir mais un mouvement mécanique ; la multiplication de l'identique. Donc la répétition ne doit pas être la répétition des identiques, mais celle de la différence. Cette impossibilité est d'abord spatio-temporelle (deux choses ne peuvent pas être exactement à la même place, en même temps). Deuxièmement, le mouvement d'une chose dans l'espace-temps ne peut pas être identique à ce d'une deuxième chose. Alors, chaque événement est unique. Et le Chaosmos se constitue des séries formées par ces événements successives. Aucun étant (ni la pierre, ni la plante, ni l'animal, ni l'homme) ne peut s'échapper de ce fait.

L'étude de « l'étant comme étant » de Heidegger dans les *CFM*, pose l'animalité comme une question liée à la question ontologique fondamentale à l'intérieur de la question de l'Etre. En faisant ceci, comme c'est le cas de sa destruction des concepts de la métaphysique classique pour la subjectivité humaine, il continue la même problématique pour l'animal et questionne le pouvoir avoir un monde de l'animal toujours à l'intérieur de la question de l'Etre. La pensée de Deleuze aussi annonce la question de l'animal d'une manière ontologique à l'intérieur de sa structure fragmentée. Le devenir-animal apparaît sous forme d'une modalité de la subjectivité humaine, comme une manière non-constructive de la

³⁹¹ Zourabichvili, Sauvagnargues, Marrati, **La philosophie de Deleuze**, p. 6.

subjectivité. Ainsi, comme c'est le cas chez Heidegger, les sujets de contemplation restent dans le plan ontologique (et parfois au-delà de l'ontologie). La particularité de Deleuze, c'est qu'il ne s'intéresse pas à une ontologie en elle-même. Il vise plutôt à combattre avec la thèse de l'univocité de l'ontologie médiévale et sa domination profonde dans la pensée occidentale.³⁹² Au lieu d'une ontologie en soi, le philosophe nomade s'oriente vers une simulation de l'ontologie qui permettra à son dépassement total. Au lieu de l'univocité, il célèbre la multiplicité. Pour lui, la bataille avec la transcendance se réalise en le tirant vers le plan d'immanence.³⁹³

³⁹² Deleuze reprend la thèse de Duns Scot : *Il n'y a jamais eu qu'une proposition ontologique : l'Etre est univoque. Il n'y a jamais eu qu'une seule ontologie, celle de Duns Scot, qui donne à l'être une seule voix.* (DR, p. 52) Mais il ne le prend pas selon la tradition de Parménide à Heidegger : *En effet, l'essentiel de l'univocité n'est pas que l'Etre se dise en un seul et même sens, de toutes ses différences individuanes ou modalités intrinsèques. L'Etre est le même pour toutes ces modalités, mais ces modalités ne sont pas les mêmes.* (DR, p. 53) Aussi voir Zourabichvili, Sauvagnargues, Marrati, **La philosophie de Deleuze**, p. 9.

³⁹³ C'est une distribution nomadique chez Duns Scot, un des trois moments principaux dans l'histoire de la philosophie : Duns Scot, Spinoza, Nietzsche. (DR, p. 57-59) Un nomos nomade, sans propriété, enclos ni mesure ; une individuation qui n'est pas simplement individuelle, sous forme d'une métaphysique d'univocité ou une simulation de l'ontologie : *L'Etre se dit en un seul et même sens de tout ce dont il se dit, mais ce dont il se dit diffère : il se dit de la différence elle-même.* (DR, p. 53)

CHAPITRE II – L’ANIMALITE DANS LES PLISSEMENTS DE LA PHILOSOPHIE HUMAINE

Section I – Perception et sensation

Claire Colebrook note que la raison pour Deleuze à insister tellement sur la perception et la sensation est parce que ce fut une anti-thèse contre les phénoménologies de Heidegger et d’Husserl, contre la conception générale du structuralisme ayant un effet de plus en plus ample dans les 60, mais surtout sur l’histoire de la pensée occidentale en général. Selon Deleuze, connaître et penser n’étaient pas liés ni purement à l’expérimentation des phénomènes, ni purement aux structures qui rendent possible l’expérience. Ce perspectif appelé par Colebrook « l’interprétation du post-structuralisme », apparaît chez Deleuze comme la lecture de l’incompréhension sous une structure ou théorie, non comme une erreur ou un défaut, mais au contraire comme une grâce.

The fact that we cannot secure a foundation for knowledge means that we are given the opportunity to invent, create and experiment. Deleuze asks us to grasp this opportunity, to accept the challenge to transform life.³⁹⁴

La question de l’animal se lance exactement à ce point-là. Pendant que Heidegger définit le « philosophe » comme un voyage vers l’Être lui-même à travers les étants en particulier, à travers le Dasein (c’est-à-dire à travers sa tonalité fondamentale), Deleuze le pense comme une imaginalité sans sujet (ou sans tête) sous forme de la différence ou répétition du devenir, se reprenant à chaque fois. Ainsi, comme l’animalité cesse d’être un ensemble des propriétés qui doivent être distinguées de l’homme (passions, affections, pulsions, etc.), il est question d’un type de devenir dans lequel l’homme se trouve (nous pouvons traduire ceci dans le langage de Heidegger comme pouvoir avoir une tonalité fondamentale à un type d’existence sous forme de Dasein et de Mitsein à la fois) sans subjectivité ou mélange avec tous les types de devenir dans la Nature (ouvert à la transposition).

³⁹⁴ Colebrook, **Gilles Deleuze**, p. 2.

Ainsi, l'animalité cesse d'être un problème et devient un des possibilités de la créativité.

Dès les premiers textes, l'histoire de la philosophie nous offre des théories sur la perception. Si bien que l'objectif de ces œuvres soit la définition de la perception humaine, afin d'arriver à celle-ci, elles ont pour thème, les formes de la perception animale, les organes sensoriels et la sensation des animaux. Hippocrate et Aristote sont connus comme les premiers à produire des œuvres intégrales sur ce sujet.³⁹⁵ Hippocrate avait travaillé sur le corps humain, ses organes et les méthodes à fixer ses fautes. Aristote, d'autre part, a fait un grand pas sur l'étude directe de la structure, mouvement et la vie et l'âme en entier des animaux ; dans le *De anima*, de faire la définition générale de la vie directement à travers l'animalité. Il découvre ainsi, la nécessité à traiter la relation entre la perception et la psyché en l'homme et en l'animal comme pouvoir avoir une âme.³⁹⁶ Or c'est avec le Pythagorisme que l'amitié avec les animaux (la zoophilie) se pénètre dans le monde occidental sous l'influence de l'Hindouisme et du Jainisme. Pythagore défend le végétarisme puisqu'il pense que toute âme (soit celle de l'homme ou celle d'un animal) est immortelle³⁹⁷ ; qu'elle passe après la mort du corps dans d'autres espèces animales ; que rien n'est absolument nouveau, qu'il faut reconnaître la même espèce à tous les êtres qui reçoivent la vie.

Etre en harmonie avec la Nature est une nécessité pour la croyance de l'immortalité de l'âme et de la réincarnation (le destin des vivants dans le sens d'une totale interdépendance) puisque la vie de tous les vivants est en dépendance complète entre eux. C'est dans ce perspectif qu'on a choisi de ne pas tuer les animaux et de ne pas les faire souffrir afin de préserver cette harmonie comme dans l'Hindouisme et le Jainisme. La narration dans le *Timée* du Platon aussi est comme une trace du Pythagorisme héritée par son académie, une proximité à la pensée de l'Est. Or, c'est

³⁹⁵ Hippocrate, *La Nature de l'homme* (vers 410 av. J.-C.), *Plaies, nature des os, cœur, anatomie ; Maladies, de la génération ; Des lieux dans l'homme ; De la vision* (fin du V^e siècle av. J.-C.). Vr. Hippocrate, **Œuvres complètes d'Hippocrate**, trad. Emile Littré, Paris : Baillière, 1839-1861.

³⁹⁶ « Dans l'histoire de la philosophie occidentale, cette articulation stratégique du concept de la vie connaît un moment crucial. C'est lorsque Aristote, dans le *De anima*, isole parmi les différents emplois du terme 'vivre', celui qui est le plus général et le plus séparable. 'C'est par le fait qu'il est en vie que l'animal se distingue de l'inanimé. » in Agamben, **L'Ouvert. De l'homme et de l'animal**, p. 28-29.

³⁹⁷ Vr. Ovide, **Métamorphoses**, trad. Lafaye G., Paris : Folio, 1992, livre XV.

Aristote qui propose l'importance de l'observation et de l'expérience aussi bien que de l'harmonie et la spiritualité pour comprendre les animaux et la Nature. Il existe plusieurs textes d'Aristote sur les animaux qui ont vu le jour. On sait que Galien (129-201) après lui, a fait des études sur les corps d'animaux pour faire connaissance sur l'homme. Les premières tentatives de dissection³⁹⁸ sur les animaux ont été exécutées par lui à la suite de la prohibition de la dissection humaine dans son époque, selon les lois Romaines.³⁹⁹

Grâce à l'inspiration des traductions d'Hippocrate et d'Aristote, surtout chez Avicenne et chez Averroès, les études sur la médecine de la civilisation Islamique furent supérieures par rapport à celles de l'Ouest.⁴⁰⁰ L'investigation sur l'homme et l'animal par des méthodes scientifiques continua pendant la Renaissance et les Lumières, cette fois dans l'Ouest. Au XVII^e et XVIII^e siècles, paraît des nouveaux traités qui peuvent être évalués sous les oppositions mécanisme-vitalisme, humanisme-naturalisme. Pendant cette période, le mécanisme de Descartes entre en conflit avec le vitalisme de Spinoza, et son humanisme avec le naturalisme de LaMettrie et de Condillac.⁴⁰¹ Cette histoire est inévitablement devant nous : l'étude des animaux, leur classification, exécution et la recherche de la différence entre l'animal et l'homme qui sont aussi vieux que l'histoire de l'homme. Nous trouvons dans l'œuvre de Deleuze-Guattari, les codes de cette histoire. En s'opposant à Heidegger qui interroge le « pouvoir avoir un monde » et définit l'homme comme une catégorie existentielle ayant ce pouvoir, ces œuvres-ci cessent le rôle fondateur de la subjectivité humaine et recodifient l'être humain à travers le « devenir-animal » par un nouveau perspectif.⁴⁰²

³⁹⁸ L'étude d'un corps morcelé.

³⁹⁹ A cause de l'incendie du Temple de la Paix en 192, nous avons perdu une partie considérable de ses œuvres. Le reste fut protégé, traduit en latin par Consantin l'Africain et en arabe au XII^e siècle par Averroès.

⁴⁰⁰ Sur les animaux, il existe plusieurs traités sous le nom de « *Kitāb al-hayawān* » (livres sur les animaux) dont le plus célèbre fut une compilation des œuvres d'Aristote : *L'histoire des animaux*, *Parties des animaux* et *Génération des animaux*. Autre que ce livre attribué à Yahyā bin al-Bitrīq, le livre de Al-Jahīz est aussi assez célèbre.

⁴⁰¹ Par exemple, selon Condillac la perception est le premier et le moindre degré de connaissance : si l'âme n'avait pas la perception, elle n'aurait aucune connaissance. Vr. Etienne Bonnot de Condillac, **Essai sur l'origine des connaissances humaines**, Paris : Galilée, 1973, Premier Chapitre, § 2, p. 115.

⁴⁰² Comme Simondon l'avait dit, la doctrine de l'Antiquité en général affirmait la comparabilité de l'homme et de l'animal soit par une gradation ascendante comme chez les physiologues, soit par une dégradation comme chez Platon, tandis qu'à partir du Christianisme et surtout dans le Cartésianisme

a. Négation de la subjectivité fondatrice et constructive de l'homme comme la possibilité de comprendre le pouvoir avoir un monde de tout étant-vivant

L'animalité posée comme une question chez Heidegger devient un complexe de question-problème chez Deleuze et Guattari. Cette question-problème est d'un part liée à la question de l'Etre, c'est-à-dire à l'ontologie comme chez Heidegger, d'autre part à quelque chose au-delà de l'ontologie.⁴⁰³ En supprimant la nécessité entre le corps et l'organisme, Deleuze tente d'autre part, de passer au-delà du fondement ontologique de la question. Deleuze-Guattari réinterrogent les facultés attribuées à l'homme : le corps, les capacités du corps, ses limites, l'âme, les affections et affects de l'âme. Sont-elles des surfaces complètement déterminables ? Sont-elles des parties divisibles dont les limites sont calculables ? Ou bien sont-elles des opinions construites à la suite de l'établissement des essais démonstratives vigoureuses de certaines suppositions ou hypothèses dans nos esprits ?

« Nous ne savons pas que peut faire un corps ». ⁴⁰⁴ Nous ne savons non plus entièrement, que peut faire un esprit. Nous ne savons pas s'ils sont unis ou séparés, d'où commence le premier, d'où finit le deuxième. La première tâche du traitement de la question d'homme-animal alors, est d'avouer ce fait : la question d'homme-animal se trouve à l'intérieur d'une zone ambiguë. C'est exactement ce que Deleuze et Guattari, et Deleuze dans son écriture personnelle a fait ou a essayé de faire. Par exemple, le thème de l'*Anti-Œdipe* s'écoule dans la zone d'indiscernabilité d'homme-animal. Comment est-ce qu'une science appelée « psychiatrie » peut prétendre qu'elle a décodé les lois complexes de la psyché humaine ? Quand est-ce que l'humain est séparé de l'inhumain ? Est-ce une division faite au profit de l'homme (pour augmenter les capacités de sa propre conscience) ou bien au profit de certains agencements, afin d'augmenter la productivité de ceci ? Est-ce que c'est le dévoilement de la structure de la psyché ou un avancement sous forme de la réduction de ce qui ne peut pas être dévoilé, de l'ambiguïté au profit de certains objectifs, à des formes plus simples et préférées, l'exclusion de ceux qui sont

existe une opposition dichotomique, une opposition qui affirme l'existence de deux natures distinctes. Simondon, *Deux leçons sur l'animal et l'homme*, Paris : Ellipses, p. 57-59.

⁴⁰³ Buchanan relève le cas en suivant l'œuvre de Badiou. Cf. Buchanan, *Onto-ethologies*, p. 152.

⁴⁰⁴ Deleuze parle en partant de Spinoza. (Cf. N, p. 59)

défavorables ou de leur dévalorisation ? Deleuze et Guattari recodifient l'humanité et l'animalité par le flux :

Qu'est-ce qui passe sur le corps d'une société ? C'est toujours des flux, et une personne c'est toujours une coupure de flux. Une personne, c'est toujours un point de départ pour une production de flux, un point d'arrivée pour une réception de flux, de flux de n'importe quelle sorte; ou bien une interception de plusieurs flux.⁴⁰⁵

Pour eux, selon cette nouvelle codification, chaque personne est une « coupure de flux ». Puisque la personnalité humaine réside dans une société des hommes, la codification des partages. Elle n'est pas faite pour faire couler le corps et l'âme. Au contraire, elle est faite pour les bloquer (pathologies) et les fixer (stéréotypes). Marquer les personnes : c'est le problème essentiel du codage et de la territorialisation. Par le flux, Deleuze et Guattari attaquent les systèmes de production et de consommation, de codification et d'assujettissement : Marquer les personnes d'une manière semblable (les simili-codes) et marquer les personnes d'une manière dissemblable (raretés) : voici la force et le danger du Capitalisme. Le Capitalisme a peur des simili-codes à la mesure qu'ils limitent les coupures de flux (les classes) mais d'autre part, il le demande : consommation répandue. Le Capitalisme a également peur des raretés à la mesure qu'elles enlèvent les coupures de flux (les intellectuels, les artistes, les schizos). Quand même, il la demande aussi : la dissémination (diminue le danger des luttes des classes, augmente la variété des produits).

Si un flux est non-codable pour l'homme (comme l'animalité), il faut le traiter comme l'ennemi : se présenter comme un flux non-codable. Car, c'est mettre en question toute la terre et tout le corps de la société (de l'homme). Or, seule la société capitaliste (en se séparant d'autres types de société) n'extériorise pas les flux décodés. Il les intériorise et essaye de faire d'eux des codes utiles (des produits consommables).⁴⁰⁶ Pourtant, c'est justement pourquoi la machine capitaliste est la machine plus forte et plus efficace de l'assujettissement de l'homme et de l'animal.

⁴⁰⁵ Gilles Deleuze, *Cours sur l'Anti-Œdipe et Mille Plateaux*, cours professé le 16.11.1971, l'Université de Vincennes, page consulté le 10 Octobre 2013, p. 1, <http://www.webdeleuze.com/>

⁴⁰⁶ Deleuze, *Cours sur l'Anti-Œdipe et Mille Plateaux*, 16.11.1971, p. 3.

Elle les gouverne par la doctrine de la liberté de choix. Donc, la négation de la subjectivité fondatrice et constructive de l'homme comme la possibilité de comprendre le pouvoir avoir un monde de tout étant-vivant doit s'effectuer dans tous les types de la société, mais c'est le capitalisme qui peut être selon Deleuze, rendant possible le décodage des flux⁴⁰⁷, le modèle d'une toute autre société, d'une société à venir.

Une société dont le propre est de décoder et déterritorialiser tous les flux : flux de production, flux de consommation, comment ça peut fonctionner, sous quelle forme : peut-être que le capitalisme a d'autres procédés que le codage pour faire marcher, peut-être est-ce complètement différent. Ce que je recherchais jusqu'à maintenant, c'était de refonder, à un certain niveau, le problème du rapport CAPITALISME et SCHIZOPHRENIE - et le fondement d'un rapport se trouve en quelque chose de commun entre le capitalisme et la schizophrénie.⁴⁰⁸

Principe abstrait d'une société à venir (ou qui ne se réalisera jamais) : faire passer, d'émettre, d'intercepter, de concentrer des flux décodés et déterritorialisés. La schizophrénie comme le négatif de la formation capitaliste (conjonction de flux décodés) : le schizo (l'inhumain) est ce qui donne de plus, qui ne se laisse pas axiomatiser non plus, qui va toujours plus avec des flux décodés.⁴⁰⁹ Le schizo de Deleuze-Guattari reprend toute fondation et construction de la subjectivité humaine afin de pouvoir penser la possibilité d'une autre subjectivité, une subjectivité peut-être proche à celle de l'empirisme de Hume, pourtant modifiée (par Deleuze) pour un empirisme supérieur en 1953. Le schizo de Deleuze-Guattari (1972) a une subjectivité nomade (sans territoire : déterritorialisée), une subjectivité qui « habite » les terres et qui voyage sans mouvement. Deleuze-Guattari ainsi rentrent dans la zone ambiguë de l'homme et de l'animal comme schizo-analyste.

Par la schizo-analyse, ils s'opposent aux formes codifiantes de psyché-analyse. La psychanalyse de l'homme le codifie si elle fait d'un de ses fonctions, un dogme. Elle coupe le flux du corps et de l'âme. Elle fait de ces corps et d'âmes, des consommateurs répandus. Ainsi, l'inconscient cesse d'être ce qu'il est (une usine, un

⁴⁰⁷ Par exemple, le décodage des flux de la psyché humaine.

⁴⁰⁸ *Ibid.*, p. 5.

⁴⁰⁹ *Ibid.*, p. 6.

atelier), pour devenir un théâtre, une scène. (*ACE*, p. 64) Ce n'est même pas un théâtre d'avant-garde mais un théâtre classique : l'ordre classique de la représentation comme le complexe d'Œdipe. (*ACE*, p. 64)

La fonction d'Œdipe comme dogme, ou « complexe nucléaire » est inséparable d'un forcing par lequel le théoricien psychanalyste s'élève à la conception d'un Œdipe généralisé. (*ACE*, p. 60)

Dans cette zone, l'animal est partout : dans le rêve, dans le fantasme, dans l'inconscient, dans la sexualité, dans la folie. Sauf que dans le théâtre classique, la nature anœdipienne de la production de désir est rabattue sur les coordonnées d'Œdipe (traduite en « pré-œdipien », « para-œdipien », « quasi-œdipien »), même si elle reste présente. (*ACE*, p. 65) L'animalité propre, décodée et libre réside dans la « machine désirante » de Deleuze-Guattari. Pourtant sur la scène classique, elle devient le « monstre ». L'animalité est le monstre dans l'histoire de l'homme : le symbole de l'essence du mal. Deleuze-Guattari tentent de défaire ce scénario. Ils développent une philosophie qui va élucider le lien entre l'animalité et l'ontologie (c'est-à-dire la question de l'Être) par les concepts de différence, de devenir et du logos. Au lieu de la subjectivité fondatrice et constructrice de l'homme, ils posent une subjectivité nomade, déterritorialisante et initient à l'ambiguïté de la question de l'homme et de l'animal comme la possibilité de comprendre le pouvoir avoir un monde de tout étant-vivant.

A l'intérieur de cette ambiguïté, il faut faire un choix. Affirmation : Deleuze-Guattari choisissent d'affirmer la vie dans les plissements de la philosophie de l'homme. Ce qu'ils affirment n'est pas une vie propre à l'homme seul : ils affirment la vie elle-même, la vie propre à toutes les étants vivants et même aux non-vivants chez Nietzsche, chez Bergson, chez Spinoza. C'est justement la voie à la question de l'animal puisque la vie est l'unité des vivants. Pourtant, ils ne s'arrêtent pas là : ce qu'ils visent n'est pas un vitalisme pur contre le mécanisme. C'est un autre vitalisme ; puisqu'ils soulignent en même temps, les plissements et les différences, c'est-à-dire la multiplicité à l'intérieur de la vie. Ils affirment ce qui est au-delà de la vie des vivants, le virtuel et la simulation.

La deuxième affirmation est celle de l'accident (sumbebekos). Avec Deleuze et Guattari, l'accident gagne un sens positif. L'affirmation de l'unité du cosmos et du chaos, de la pensée du devenir comme l'être même de l'Etre, de l'essentialité de la volonté de puissance comme l'intentionnalité de la vie (vers le plaisir et la douleur, vers la vie et la mort), de la naissance de ce fait non pas de l'opposition de la phusis et du logos mais l'unité de la phusis et du logos. Toutes ces affirmations font ressentir à Deleuze-Guattari, la compréhension d'une philosophie toute nouvelle ; naissance d'une philosophie sans fondement, sans origine, une philosophie nomade. Cette création doit être non pas selon des lois déjà posées ou posées par eux, mais selon les codes de la vie elle-même, des codes incodés qui deviennent visibles pour nous dans l'ambiguïté de la phusis. Ce sont les codes de comment penser le chaos et le cosmos ensemble, de rendre le flux d'une manière permanente le règne de la pensée et de comment réformer les manières de l'homme à penser et à agir selon ces codes, ouvert à la possibilité de création de haut en bas. La décodification se fonctionne (1) sur les législateurs de l'âme humaine et de l'esprit humain (la psychologie, la psychanalyse, les philosophies absolutistes, fondatrices, constructrices), (2) sur les législateurs du corps humain (la médecine, la gymnastique, la gestion des comportements, l'anthropologie, la sociologie), (3) sur les législateurs de la Nature (la biologie, la chimie, la physique), (4) sur les structures qui assurent la législation (l'histoire de la civilisation, l'histoire des sciences, l'histoire de la philosophie) et (5) sur leurs applications (architecture, la polytechnique, le design industriel, les arts).

La nécessité de l'homme à redéfinir la perception et la sensation est permanente. Cette exigence est la conséquence de sa défaite : l'erreur dans la science de soi et de la Nature. Or, l'objectif définitif de Deleuze-Guattari est la négation de la subjectivité à travers la perception et la sensation. La négation de la subjectivité est en même temps un anti-humanisme. Pourtant, ce n'est pas un pas pour se placer contre l'humanisme. C'est principalement l'affirmation du pouvoir avoir un monde propre de chaque étant vivant. La stratégie nécessaire pour ceci, est d'abord de changer la partie déterminante de l'entité nommée « âme » ou « esprit » : de la déduire au lieu de la raison au triptyque de la perception, sensation et de l'imagination. Ainsi, la définition de la nature humaine reste dans une zone immanente, l'activité chaotique de sa structure peut avoir une interprétation à

l'intérieur de l'affectivité. Deleuze trouve cette possibilité dans l'empirisme de Hume : la possibilité à une nouvelle image de la pensée (1953).⁴¹⁰

Hume, Bergson, Proust m'intéressent tant, parce qu'il y a chez eux de profonds éléments pour une nouvelle image de la pensée. Il y a quelque chose d'extraordinaire dans la manière dont ils nous disent : penser ne signifie pas ce que vous croyez. (*ID*, p. 193)

Pour Deleuze-Guattari, penser ne signifie pas la fondation d'une logique à définir les choses d'une manière absolue. Il ne signifie pas la méthode de parvenir à la réponse unique. Penser signifie autre chose. Il signifie un mode d'être à interroger les question-problèmes de l'homme et du monde. Il signifie le courage d'accepter l'ambiguïté de la vérité. Et cette ambiguïté ne peut se montrer que par la déterritorialisation (nomadisation) des propriétés stables de l'homme. On peut résumer les étapes principales du chemin traversé par la philosophie de Deleuze-Guattari dans la liste ci-dessous :

1. Le désir à redéfinir la perception et la sensation,
2. La constitution d'une nouvelle subjectivité à travers la perception et la sensation,
3. La redéfinition du logos (par le concept de la « différence »),
4. La redéfinition de la psyché (par la différence vitale, affects, schizo-analyse),
5. La réinterprétation du cosmos (différence, sous forme de Chaosmos),
6. La réinterprétation de la temporalité (Aion/Chronos),
7. La pensée du « devenir ».

Dans ce flux, chacun des axes ouvre un peu de plus, la possibilité de pouvoir poser la question de l'animal. Ce n'est pas une affaire ordonnée. C'est-à-dire que chacun des articles travaillent ou s'arrêtent en même temps ou séparément. C'est

⁴¹⁰ L'idée de la philosophie nomade a rendu la philosophie anglaise, plus séduisante pour Deleuze-Guattari : être en mouvement permanente, être sans fondement, sans territoire. La philosophie anglaise n'est pas généralement absolutiste - fondatrice ou constructiviste. C'est une philosophie qui n'interprète pas la nature selon son goût. Au lieu de ceci, elle se développe en suivant les traces ou formes de la nature (en ce sens, c'est une philosophie aristotélécienne). C'est pourquoi, Deleuze et Guattari ont suivi les traces de la philosophie anglaise, afin de se glisser vers une philosophie nomade.

l'exigence du style complexe et accidentel. D'autre part, chaque article dans leurs fonctionnements actifs ou passifs, est en connexion et en communication entre eux. Les rapports qui sont en train de s'inventer forment un grand nœud de connexions.

b. Perception et sensation comme flux : l'interprétation de Spinoza et de Leibniz

Pour une nouvelle image de la pensée, la redéfinition de la perception et de la sensation est obligatoire. Cette redéfinition est liée par Deleuze-Guattari à la nature des flux dans la société humaine. La perception de l'homme se forme (1) dans l'activité des organes de la perception, (2) dans l'activité des machines perceptives (la chambre noire, l'appareil photo, le téléphone, le télescope, etc.), (3) dans l'effet des développements théoriques et pratiques de la philosophie, de la science et des arts. Chacune de ces zones permet en son entièreté à un ensemble de possibilités sans limite. Or, l'économie des flux exige à chaque fois des limites : règles, lois, divisions.⁴¹¹

La nature des flux ne peut être adéquate jusqu'à ce qu'il n'existe aucune coupure. Ainsi, du corps de la Terre (le corps de l'homme avec des organes tel qu'il est dans la Nature), on traverse en déterritorialisant le corps despotique (le corps de l'homme soumis par le règne despotique), le corps du capital (le corps de l'homme soumis par le règne du capitalisme) et arrive au corps sans organes : le corps sans aucune coupure de flux (*ACE*, p. 335-36). Cette déterritorialisation a deux pôles : paranoïa et schizophrénie. Le premier pôle désigne la négation de la vie : retrait des organes, retrait des sens, retrait de tout ce qui est lié à la vie.⁴¹² Tandis que le deuxième désigne l'affirmation : happer les organes, happer les sens, happer tout ce qui est lié à la vie (1981), à la mesure qu'ils disparaissent avec toutes ces connexions en formant un corps sans organes ; un corps au-delà de l'organisme (corps qui agit à une vitesse plus grande que permet la capacité de ses organes). C'est le corps d'une perception et d'une sensation supérieure. Il n'y a pas de « je » dans ce corps. Il n'y pas de croyance pour un Moi. La subjectivité est effacée. Le visage est déformé. La

⁴¹¹ Deleuze, *Cours sur l'Anti-Œdipe et Mille Plateaux*, 16.11.1971, p. 21.

⁴¹² Le paranoïaque, c'est l'investissement réactionnaire fasciste qui consiste à subordonner les machines désirantes aux grands appareils répressifs. (*Ibid.*, p. 56)

figure est contractée dans la piste. L'homme ainsi, s'efface et s'échappe du trou noir.⁴¹³ (FB, p. 15) Tout comme chez les philosophes anglais :

Mais c'est très curieux, si vous prenez les grands philosophes anglais – bien sûr, ils disent « je », mais encore une fois ce n'est pas ça le problème -, pour eux c'est la notion la plus comique et ils se demandent d'où peut provenir une pareille croyance, celle du moi. Une croyance à l'identité du moi c'est un truc de fous. Et ils pensent vraiment comme ça, ils ne se sentent pas des « moi ».⁴¹⁴

Dans cette région micropsychique ou micrologique de la schizophrénie, il y a le *désir* (ACE, p. 337). Le désir du schizo lui permet trois choses : fonctionnement, formation, autoproduction. 1. Fonctionnement : la physiologie du vivant (divinisée par les mécanistes). 2. Formation : la psyché-logie du vivant (divinisée par les vitalistes). 3. Autoproduction : la créativité du vivant. La divinisation du fonctionnement ne permet pas à expliquer la formation. Inversement, la divinisation de la formation tend à négliger les exigences du fonctionnement. Ainsi, ni l'un, ni l'autre n'arrivent à élucider les trois ensembles par le désir (ACE, p. 337). C'est un fait qui dépasse à la fois le point de vue du mécanisme et du vitalisme.⁴¹⁵

Ni la coupure des flux dans la formation (mécanisme), ni la coupure des flux dans le fonctionnement (vitalisme) sont acceptables pour Deleuze-Guattari. Puisque la schizo-analyse nécessite un flux sans aucune coupure. Pour eux, surtout la structure dualiste de Descartes divisant le corps et l'âme est problématique. Le

⁴¹³ Francis Bacon, *Autoportrait*, « L'homme à la tête de cochon », 1973, Huile sur toile, 198 x 147,5 cm. Collection privée, New York. Francis Bacon, *Triptyque*, « L'homme qui s'échappe du trou noir », mai-juin 1973. Huile sur toile, 198 x 147,5 cm. Saul Sternberg Collection, New York.

⁴¹⁴ Deleuze, *Cours sur l'Anti-Œdipe et Mille Plateaux*, 16.11.1971, p. 192.

⁴¹⁵ Le mécanisme, c'est une philosophie de la nature selon laquelle l'Univers et tout phénomène qui s'y produit peuvent et doivent s'expliquer d'après les lois des mouvements matériels. Selon cette conception née au XVII^e siècle, les êtres vivants ne sont rien d'autre que des machines. L'idée du mécanisme est défendue en particulier par Descartes, théorisée par le médecin libertin, La Mettrie. Elle rejette l'idée du finalisme et s'oppose au vitalisme. Pour le mécaniste, il n'y a que la matière. Il n'existe pas d'âme. L'explication du vivant est alors réduite aux propriétés physico-chimiques de la matière, sans appel au concept de la vie. La réduction aux propriétés physiques de la matière permet d'isoler ce qui est de l'âme (psyché) ou de l'ignorer.

Le vitalisme vise à expliquer l'Univers non pas seulement par les lois du matériel mais aussi par le caractère irréductible de la vie et du vivant. Selon le vitalisme en général, il existe en chaque étant vivant, un « principe vital » ou une « force vitale ». Ce principe est distinct de l'âme pensante et des propriétés physico-chimiques du corps. L'idée du vitalisme est défendue au XVIII^e siècle, principalement par Paul-Joseph Barthez et l'Ecole de Montpellier, puis par Bichat. Elle est adoptée au XX^e siècle, dans l'*Evolution créatrice* (1907) par Bergson.

développement de ce dualisme sous forme d'une glorification de la matière et de la proclamation de l'homme comme le seul étant qui possède une âme est inadmissible. Car ainsi, une différence ontologique entre l'homme et les autres étants est reconstituée. Déjà au Moyen Age, l'homme et l'animal se différencient par le choix du Dieu : l'homme, l'être choisi par Dieu est le seul étant qui dérive de la substance divine. Ce que Descartes ajoute à cette différence, c'est l'automatisation absolue de tout ce qui est inhumain, et particulièrement de l'animal : l'animal-machine.⁴¹⁶ En effet, Descartes n'a pas pu déclarer la version la plus avancée de sa théorie, allant vers la négation du Dieu, à cause des menaces de l'Eglise. Il a dû accepter l'existence de l'âme humaine, dérivant de la substance divine. Pourtant, sa théorie à l'analyse terminale précise que l'homme aussi est une machine.⁴¹⁷ Cette hypothèse est reprise par La Mettrie dans son ouvrage : *L'Homme-machine* (1748).⁴¹⁸

En comparant les doctrines de l'équivocité, l'univocité et de l'analogie, Deleuze descend au Moyen Age où le débat de la différence ontologique se déroule sur l'existence du Dieu et pas encore autour de l'homme.⁴¹⁹ Equivocité : l'Etre se dit en plusieurs sens. Il existe plusieurs sens de l'Etre. C'est-à-dire qu'une chaise n'est pas de la même manière qu'un animal, et qu'un animal n'est pas de la même manière qu'un homme, qu'un homme n'est pas de la même manière que Dieu. Univocité : l'Etre se dit en un seul sens. Il se dit en un seul et même sens d'une chaise, d'un animal, d'un homme et du Dieu. Analogie : l'Etre n'est ni équivoque, ni univoque mais il est analogue. Car (1) l'Etre ne peut pas se dire en un seul et même sens de Dieu et de la puce (l'impossibilité de l'équivocité), (2) si l'Etre se dit en plusieurs

⁴¹⁶ La doctrine de l'animal-machine (bête-machine) dans le *Discours de la méthode*, partie V : L'animal doit être une machine parce que s'il est dépourvu d'âme (et c'est le cas, selon la théorie de Descartes), la seule explication pour que sa structure soit si complexe et efficace est celle-ci. Le corps de chaque animal doit être considéré *comme une machine qui, ayant été faite des mains de Dieu, est incomparablement mieux ordonnée et a en soi des mouvements plus admirable qu'aucune de celles qui peuvent être inventées par les hommes*. Descartes, **Discours de la méthode**, p. 138. Aussi, sur le débat entre Descartes et Montaigne voir Thierry Gonthier, **De l'homme à l'animal : Montaigne et Descartes ou les paradoxes de la philosophie moderne sur la nature des animaux**, Paris : Vrin, 1998 et Thierry Gonthier, **La question de l'animal : Les origines du débat moderne**, Paris : Hermann, 2011.

⁴¹⁷ Cottingham avance justement à cause de ce fait, qu'il sera une erreur de dire que les animaux ne souffrent pas selon Descartes. Voir "A Brute to the Brutes ? : Descartes' Treatment of Animals", in John Cottingham, **Cartesian Reflections**, Oxford : Oxford University Press, 2008, pp. 163-172.

⁴¹⁸ Un an plus tard, un autre livre de Julien Offray de La Mettrie paraît sans mention de lieu, ni d'éditeur : *L'Homme plus que machine* (1748). Julien Offray de La Mettrie, **L'Homme plus que machine**, Paris : Rivages, 2004.

⁴¹⁹ Donc sous forme de : pierre – végétal – animal – homme – Dieu. Deleuze, **Cours sur l'Anti-Œdipe et Mille Plateaux**, 16.11.1971, p. 186-88.

sens sans mesure, il n'y aurait plus d'ordre dans l'Univers (l'impossibilité de l'univocité). Alors l'Etre se dit en plusieurs sens de ce qu'il se dit et ces sens ne sont pas sans commune mesure : mesure analogique. C'est la théorie de St. Thomas, à partir du « synolon » (unité de la matière et de la forme) d'Aristote.⁴²⁰ La double analogie⁴²¹ de St. Thomas dit Deleuze, est dépassée par l'univocité de Duns Scot. Ce n'est pas parce qu'il a pris les catégories comme les différents sens du mot être mais parce qu'il dit : « l'Etre est univoque en tant qu'Etre ».⁴²²

Et pourtant il y a un homme, le plus grand penseur du Moyen Age qui dit oui, l'être est univoque, c'est Duns Scot. Ça tourne tellement mal cette histoire de l'être univoque de Duns Scot - mais heureusement il avait pris ses précautions, il disait oui mais attention : l'être est univoque en tant qu'être. C'est à dire qu'il est univoque métaphysiquement. Il disait : d'accord il est analogue, c'est à dire qu'il se dit en plusieurs sens physiquement. C'est ça qui m'intéresse : il était à la frontière de l'hérésie, il n'aurait pas précisé univoque métaphysiquement et analogue physiquement, il y passait.⁴²³

Cette analogie pour les étants créés (multiplicité) dans l'univocité de l'Etre infini semble plus sensible et fertile dans la pensée de Deleuze-Guattari. C'est-à-dire qu'ils dépassent l'opposition des prédicats un-multiple en accord avec le concept de « multiplicité » chez Bergson.⁴²⁴ Si l'univocité est seulement métaphysique, alors la nature de l'Un peut et doit être multiple.

Car l'élan vital est comme la durée, il n'est ni un ni multiple, il est un type de multiplicité. Bien plus : les prédicats un et multiple dépendent eux-mêmes de la notion de multiplicité, et ne conviennent précisément qu'avec

⁴²⁰ **Ibid.**, p. 188.

⁴²¹ Analogie des proportions et analogie de proportionnalité. Selon l'analogie des proportions, l'être se dit en plusieurs sens et ces sens ne sont pas sans commune mesure (mesure intérieure, conceptuelle). Double sens du mot « être » : *essentia* et *existentia*. Selon l'analogie de proportionnalité, ce n'est pas le cas de ce qui est « formellement » bon et de ce qui est « dérivé » de ceci, mais le cas d'une proportionnalité : Dieu est la bonté infinie, l'homme est la bonté finie (vr. la formule de la *compositio* de Thomas chez Heidegger).

⁴²² Chez Scot, Dieu est la cause, la perfection et la fin. Par cette trilogie, il divise l'Etre infini et l'être créé. Ainsi, il existe une différence ontologique infinie mais l'Etre est univoque.

⁴²³ Deleuze, **Cours sur l'Anti-Œdipe et Mille Plateaux**, 16.11.1971, p. 190.

⁴²⁴ Le substantif « multiplicité » comme multiplicité de pénétration, multiplicité qualitative, multiplicité confuse, multiplicité virtuelle, multiplicité organisée. Vr. la conférence de Deleuze G. « **Théorie des multiplicités chez Bergson** », 1970. Page consulté le 10 Octobre 2013, <http://www.webdeleuze.com/>

l'autre type de multiplicité, c'est à dire avec la multiplicité qui se distingue de celle de la durée ou de l'élan vital : « Unité et multiplicité abstraites sont comme des déterminations de l'espace ou des catégories de l'entendement ». ⁴²⁵

Revenons à l'hypothèse éthologique de Descartes (l'animal-machine) : pendant la Renaissance, l'homme réalise qu'il a une certaine dignité contre la domination du Christianisme. L'affirmation et l'émancipation de l'homme demanda une conception contre toute conception vitaliste, animaliste ou hylozoïste ⁴²⁶. Donc, à partir de Descartes, une différence radicale entre l'homme et les autres vivants (l'animal, la plante) s'est établie : si une machine peut imiter (imparfaitement) un animal, donc l'animal doit être une machine ⁴²⁷. Si bien que Descartes n'est pas le seul à défendre cette doctrine, il est le plus grand représentant de l'esprit de l'époque. A part des oppositions de Gassendi, les libertins du XVII^e siècle ont aussi objecté à l'hypothèse de Descartes (par *reductio ad absurdum*) ⁴²⁸. D'autre part, Malebranche dit que les cris des animaux au moment de leur mort ne sont que le reflet de dysfonctionnement dans les rouages de leur mécanisme, plutôt que l'expression d'une souffrance. Bentham, l'utilitariste anglais s'oppose à cette idée au XVIII^e siècle.

Deleuze-Guattari sont clairement plus proches à l'idée du vitalisme que celle du mécanisme puisqu'ils affirment la vie. Ils soulignent dans l'Univers, le caractère déterminant du principe de la vie. Ils ne rejettent pas mais dépassent le « principe vital » des vitalistes comme Barthez, Stahl et Driesch. Contre le mécanisme du cartésianisme, ils réinterprètent l'arsenal de Spinoza et de Leibniz. Si la vie, l'Univers est un flux sans coupure, sa perception et sensation doit aussi être ainsi. Si non, ce ne serait qu'une théorie illusoire. Alors, il faut voir la perception et la sensation comme un flux. Pour Deleuze, le modèle et la nouveauté de Spinoza est le « corps ». (*SPP*, p. 28) Car il dénonce toute supériorité de l'âme au corps. C'est le pas fondamental pour l'animalité : le fait que la *psukhé* (anima) est inséparable du

⁴²⁵ **Ibid.**

⁴²⁶ Vie de la matière.

⁴²⁷ Créé par Dieu, donc parfait.

⁴²⁸ L'émancipation de l'homme de la féodalité a donné ses fruits dans la littérature (du poète courtois au poète). La sécularisation a donné naissance à une nouvelle éthique et esthétique. Avec la révolution scientifique de Galilée à Newton, Descartes est devenu le langage des Lumières de la raison. Ainsi la métaphysique mécaniste est devenue le fondement de la philosophie et le principe de la logique. La dualité du cartésianisme (*res cogitans* – *res extensa*) est contre l'unité de la matière et de la forme d'Aristote et également antithétique à l'empirisme.

soma (corpus) et l'impossibilité de toute sorte d'hierarchie ou du rapport dual. En faisant ceci, Spinoza n'essai par d'établir l'inverse comme le fait le mécanisme. (SPP, p. 28) De plus, le Spinoza de Deleuze ne fait aucune distinction entre l'âme de l'homme et l'âme de l'animal, car pour lui, la substance dite l'âme doit être la substance composée corps/âme comme chez Aristote et la méthode de le comprendre n'est pas seulement la raison. Ce chemin, est le chemin de l'affection ou de la tonalité qui inclut aussi penser, et qui est commun chez l'homme et chez l'animal. Contre l'hypothèse de Descartes (*Les passions de l'âme*, 1,2) que « quand le corps agit, l'âme souffre et que l'âme ne souffre que si le corps aussi souffre », il défend l'hypothèse que tout acte dans l'âme est nécessairement acte dans le corps, toute passion dans le corps est nécessairement passion dans l'âme (*Ethica* III, 2 et II, 13) et que ce sont des *ensembles de parties vivantes qui se composent et se décomposent suivant des lois complexes*. (SPP, p. 30) Même l'esprit a de multiples composantes. Ce qui est unique, c'est ce qui unit ces composantes : la vie. C'est pourquoi le Spinoza de Deleuze n'a aucune intention à comprendre l'homme par la mesure ou de le réduire à la logique. Au lieu de cela, il essaye de comprendre l'homme et l'animal par le « désir » : l'appétit qui est conscient de soi. Tout comme chez Aristote, l'appétit (oreksis - le point commun de l'homme et de l'animal), l'essence de la vie indique l'unité : « corps/âme ». Or, pour Spinoza, ceci (*l'appétit*) *n'est rien d'autre que l'effort par lequel chaque chose s'efforce de persévérer dans son être, chaque corps dans l'étendue, chaque âme ou chaque idée dans la pensée (conatus)*. (SPP, p. 32) Deleuze résume la conception spinoziste de la Nature dans la formulation de Guerault : dans le *Court Traité* Dieu = Nature, dans l'*Ethica*, Dieu = substance. Il y a ici, un avancement d'un type de naturalisme vers encore un type spécial de panthéisme, pourtant l'essentiel ne sera accessible que par la synthèse des deux (des thèses du *Court Traité* et de l'*Ethica*). (SPP, p. 149-51, SPE, p. 153-55)

Une seule Nature pour tous les corps, une seule Nature pour tous les individus, une Nature qui est elle-même un individu variant d'une infinité de façons. Ce n'est plus l'affirmation d'une substance unique, c'est l'étalement d'un *plan commun d'immanence* où sont tous les corps, toutes les âmes, tous les individus. (SPP, p. 164)⁴²⁹

⁴²⁹ Vr. les principes no. 3,4 et 5 de l'*Ethica*. (Baruch Spinoza, **Œuvres complètes**, Paris : Gallimard, 1955) Vr. aussi **SPE** chapitre XIII.

La substance est une chose chez Spinoza qui est et qui est pensée seulement par elle-même. (1) Elle est la cause d'elle-même, (2) elle est infinie, (3) elle est unique. En ce sens, Dieu seul est substance. Or, la substance continue à être sous les modes et fait naître la multiplicité. Ainsi, Dieu est l'Univers et la pensée de l'Univers même. Il est l'Univers éternel (Dieu = Univers = source de tout étant = Nature). La substance du Cosmos est étendue et elle pense. L'âme et le corps ne sont qu'une substance. La substance est absolument infinie, il n'existe aucune chose autre qu'elle.⁴³⁰ En opposant cette théorie qui explique la substance, le monde relatif (*natura naturata*) par ses attributs ou bien par ses modes ou affections, Leibniz pose la monadologie. Chez lui, la puissance à l'encontre de la substance, n'est ni infinie, ni unique. Autant qu'il y a de choses, il y a de puissance simple, indivisible et primitif. Chacun des monades est une puissance ayant l'harmonie préétablie ; il est de l'énergie, de l'âme. Leibniz avance vers un idéalisme spirituel mais il n'abandonne pas le fonctionnement de la Nature. Chaque monade possède la perception et la tendance (ou bien appétition). En ce sens, ils sont inséparables.⁴³¹ Parmi les êtres inférieurs aussi (c'est-à-dire les animaux) existe la perception et le désir. La perception ne doit pas être nécessairement une sensation. Sur ce sujet, l'objection principale de Leibniz à Descartes est qu'il existe une infinité de degrés dans la perception et qu'elle ne doit pas nécessairement être sous forme d'une sensation.⁴³² Le Leibniz de Deleuze nous fait voir justement ces degrés infinis, la différence et répétition qui se forment dans ces degrés.⁴³³ Oui, l'homme, ayant la perception la plus haute (aperception), est l'être qui est le plus proche à Dieu mais ce fait ne diminue pas l'importance d'un vivant primitif qui ne possède qu'une perception infiniment limitée. Puisque chaque monade est le miroir de l'Univers selon son propre point de vue. Et Dieu n'intervient jamais à cet ordre. Dans cette continuité, chaque âme est l'architecte de son propre corps.

⁴³⁰ Weber, **Histoire de la philosophie européenne**, p. 333-34.

⁴³¹ **Ibid.**, p. 357.

⁴³² **Ibid.**, p. 358.

⁴³³ « Toutes les monades représentent et perçoivent, ou, en un mot, reproduisent l'Univers mais à différents degrés et chacune à sa manière. » (**ibid.**, p. 359)

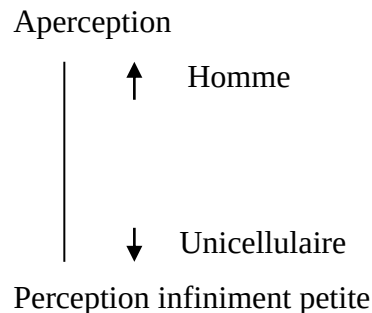


Figure 2.1

Une existence aussi ancienne que le monde, non seulement aux âmes des bêtes, mais généralement à toutes les monades ou substances simples, dont les phénomènes composés résultent... (Leibniz, lettre à Des Maizeaux)⁴³⁴

Selon lui, l'animal préexiste en l'homme. A cause de ce fait, que les âmes sont comme des graines, sous forme des monades identiques existant à poil, c'est-à-dire sans corps dans le monde inorganique, il n'existe pas de différence chez Leibniz entre les âmes animales et les âmes humaines. La seule différence entre eux est celle qui dérive des capacités de leurs corps. Le Leibniz de Deleuze a conscience du plissement double de la matière et des plis de l'âme. En passant au-delà de Descartes qui n'avait pas rendu compte de la courbure de la matière et de la déviation de l'âme, Leibniz défend l'individualité irréductible des organismes et la multiplicité irréductible des lignées organiques. (*P*, p. 14) L'Univers n'est pas un vivant géant mais les vivants aussi ne sont pas moins que des parties de matière inorganique. (*P*, p. 14) Il existe un principe de correspondance entre le corps et l'âme. Et c'est aussi valable pour les âmes animales ou sensibles. (*P*, p. 18) C'est l'unité du pli et du mouvement qui ne peut être expliquée que par des tangentes à nombre infinis qui peuvent être formées sur le pli. Ce qui est produit par l'âme dans chaque vivant comme une force indéterminable de l'extérieur, c'est la correspondance :

L'unité de mouvement est toujours affaire d'une âme, presque d'une conscience, comme Bergson le redécouvra. De même que l'ensemble de la matière renvoie à une

⁴³⁴ V. *ibid.*, p. 365.

courbure qui n'est plus déterminable du dehors, la courbe suivie par un corps quelconque sous l'action de l'extérieur renvoie à une unité « supérieure », interne et individuant, à l'autre étage, et qui contient « la loi de courbure », la loi des plis ou des changements de direction. (*P*, p. 18-19)

Chez Deleuze, ce problème de la vie qui va se finir chez Bergson, gagne de sens dans le plan leibnizien sous la question de la substance, de l'âme et les plis de l'âme. Deleuze découvre chez Leibniz, la différence du vecteur entre l'organique et l'inorganique, du plissement infini à l'intérieur de chaque pli comme le signe des possibilités infinies de la vie. (*P*, p. 13) « Chaque membre d'un corps vivant est plein d'autres vivants, plantes, animaux... » (*Monadologie*, § 67-70) Ce la veut dire que l'Univers dont les monades forment le fondement a une variation et multiplicité infinie. Ce qui produit cette multiplicité, c'est l'accident (*sumbebekos*). Dès qu'on constate ce fait, on comprend comment même le plus petit morceau de vie (une goutte d'eau) peut être si plié et infiniment spiritué (animé). Le point de vue est dans le corps.

Chacune semble même localisable dans son corps, cette fois comme un « point » dans une goutte, qui subsiste dans une partie de la goutte quand celle-ci se divise ou diminue de volume : ainsi la mort, l'âme reste là où elle était, dans une partie du corps si réduite soit-elle. Le point de vue est dans le corps, dit Leibniz. (*P*, p. 16)

Les forces dans le corps font les masses organiques. Ensuite, elles les transportent à des degrés d'unité variable (la plante, le ver, le vertébral). En élucidant le pli organique, nous utilisons les forces matérielles. Elles réalisent la synthèse organique mais n'arrivent pas à expliquer l'âme comme « le principe immatériel de la vie ». La préexistence des âmes dans les codes vitaux prévient le plissement infini de la matière par elle-même. (*P*, p. 17)

Tout se passe comme si les replis de la matière n'avaient pas leur raison en eux-mêmes. C'est que le Pli est toujours entre deux plis, et que cet entre-deux-plis semble passer partout : entre les corps inorganiques et les organismes, entre les organismes et les âmes animales, entre les âmes et les raisonnables, entre les âmes et les corps en général ? (*P*, p. 19)

Le système leibnizien est un système baroque dans lequel l'homme et l'animal partagent le même étage, mais que chez l'animal, tout se passe à l'étage inférieur (séparé de l'homme).⁴³⁵ De plus, selon le Leibniz de Deleuze, les âmes animales sont partout dans la matière inorganique par leur organisme limité (c'est-à-dire qu'il existe un étage inférieur de plus). (*P*, p. 18) Ainsi, la spiritualité (anima) règne la nature entière, organique et inorganique. Elle forme le dernier étage sans fenêtre et l'intériorité supérieure, la différence de degré de l'homme (aperception). Le pli ne passe pas seulement à travers les substances et les étants, il passe aussi à travers l'âme et le corps. (*P*, p. 162-63) On peut dire que les âmes sont immatérielles ou les forces sont mécaniques.⁴³⁶ Pour le Leibniz de Deleuze, *le monde s'actualise dans les âmes et se réalise dans les corps*. C'est le pli double. Ici, le spiritualisme et le matérialisme sont ensemble.⁴³⁷ Les corps sont actuels sous forme d'une réalisation, comme ils appartiennent aux âmes : ils peuvent à la fois être animaux et animés. (*P*, p. 163) C'est un système de pensée conforme à la théorie d'Uexküll figurée autour du concept d'*Umwelt*.

L'âme dans le Baroque a avec le corps, elle trouve en celui-ci une animalité qui l'étourdit, qui l'empêche dans les replis de la matière, mais aussi une humanité organique ou cérébrale (le degré de développement) qui lui permet de s'élever, et la fera monter sur de tout autres plis. (*P*, p. 17)

La définition de Deleuze, de l'âme fondée sur l'équivalence de tous les vivants à travers Spinoza et Leibniz ne nous guide ni tout à fait à un animisme, ni à un vitalisme comme ce de l'Ecole de Montpellier, mais nous approche à tous les deux à la fois. Car même s'il ne soutient pas que la vitalité possède une « force vitale » irréductible par l'homme, comme celui de Barthez, il défend philosophiquement aussi qu'aucun vivant ne peut être réduit aux lois physico-chimiques. La « force vitale » de Deleuze-Guattari est un concept hérité de Bergson ; et leur vitalisme, un vitalisme bergsonien. Tout comme Kant dans sa *Critique de la faculté de juger*,

⁴³⁵ Pour un exemplaire de l'architecture baroque, vr. *P*, p. 7.

⁴³⁶ Non pas parce qu'ils ont un effet sur la matière mais parce qu'ils l'appartiennent. (*P*, p. 163)

⁴³⁷ L'insistance sur l'événement plus que le phénomène, au lieu du conditionnement kantien. La coexistence de l'actualisation et de la réalisation transcendantale comme une double opération. (*P*, p. 163)

Bergson avait essayé de faire une synthèse du mécanisme et du vitalisme.⁴³⁸ Mais cette synthèse a résulté par un nouveau vitalisme.

Les théories vitalistes selon Bergson ont réussi à montrer que le « principe vital » est inséparable dans la Nature, ni d'une finalité interne, ni d'une individualité. Puisqu'avec l'élaboration des expériences, on a pu montrer en faveur des thèses mécanistes que les événements biologiques pouvaient être reproduits dans les conditions de laboratoire. Ce fait a justifié scientifiquement d'un part de plus en plus, une conception d'automatisme ou d'une détermination mécaniste. Et le mécanisme du principe des processus vitaux a permis à défendre un déterminisme et à la définition d'un corps-machine sans âme, au lieu d'un corps/âme pour certains, pour les vivants sauf l'homme, pour d'autres y inclu l'homme aussi. Contre cette décadence du vitalisme, Bergson déclare une nouvelle soutenance à travers les questions de la conscience et du temps. Cette thèse montre qu'il existe un élan dans l'essence de la vie, et qu'il se développe dans les plantes et dans les animaux sous forme de gerbe.

La vie est tendance, et l'essence d'une tendance est de se développer en forme de gerbe, créant, par le seul fait de sa croissance, des directions divergentes entre lesquelles elle partagera son élan. (Bergson, 1907, *L'Evolution créatrice*, p. 120)⁴³⁹

Selon cette théorie, la vie s'accroît sur trois chemins : torpeur, intelligence, instinct. Ce sont des propriétés complémentaires et opposées qui existent dans les vivants (végétal, animal, homme) par certains mesures.⁴⁴⁰ Bergson étudie le développement de l'animalité et son différence avec le végétal d'abord par les différences des besoins respiratoires du végétal, ensuite par le rôle de la stabilité et du mouvement dans les deux mondes. Jusqu'au moment où le concept du temps sera saisi ensemble avec la vitalité (c'est-à-dire dans la durée), il ne sera pas possible de

⁴³⁸ Dialectique de la critique de la faculté de juger téléologique, §69-78. Immanuel Kant, **Critique de la faculté de juger**, trad. Renaut A., Paris : Flammarion, 2000.

⁴³⁹ *Etre et Temps* fut publié 20 ans avant l'œuvre de Bergson. *Concepts fondamentaux de la métaphysique* ont été professés par Heidegger en 1929/30. *L'Energie spirituelle* date de 1919 et le texte sur la théorie de la relativité d'Einstein, *Durée et simultanéité*, de 1922.

Alors dans notre étude sur Heidegger et Deleuze à travers la question de l'animal, ces trois textes de Bergson vont être aussi importants que ceux d'Uexküll. Heidegger se réfère à Bergson sur la question du temps mais il ne parle pas de lui sur la question de l'animal et de la vie.

⁴⁴⁰ Vr. Henri Bergson, **L'Evolution créatrice**, Paris : P.U.F., 1941, p. 66-69.

comprendre exactement ce que c'est le temps vital. En ce sens, Bergson attache une importance au développement de la conscience animale aussi bien que celle de l'homme.⁴⁴¹ Car la conscience ou la spiritualité (anima) ou bien simplement l'élan vital est défini pour tous les vivants, et elle est liée au rapport du vivant avec le temps et ses manière de perception, plus d'une tonalité de ses choix pendant sa vie, d'une déterminabilité de quelques opérations qu'on peut appeler mécaniques.⁴⁴² En plus, même si l'homme en général tente de se voir comme séparé et créé différemment, il fait partie de l'évolution créatrice qui abrite nécessairement les variations infinies, les virtualités et les multiplicités dans le cycle de la vie-mort pendant qu'il existe à l'intérieur du temps et de l'espace :

Tous les vivants se tiennent, et tous cèdent à la même formidable poussée. L'animal prend son point d'appui sur la plante, l'homme chevauche sur l'animalité, et l'humanité entière, dans l'espace et dans le temps, est une immense armée qui galope à côté de chacun de nous, en avant et en arrière de nous, dans une charge entraînante capable de culbuter toutes les résistances et de franchir bien des obstacles, même peut-être la mort.⁴⁴³

⁴⁴¹ « A quelle date faisons-nous remonter l'apparition de l'homme sur la terre? Au temps où se fabriquèrent les premières armes, les premiers outils. On n'a pas oublié la querelle mémorable qui s'éleva autour de la découverte de Boucher de Perthes dans la carrière de Moulin-Quignon. La question était de savoir si l'on avait affaire à des haches véritables ou à des fragments de silex brisés accidentellement. Mais que, si c'étaient des hachettes, on fût bien en présence d'une intelligence, et plus particulièrement de l'intelligence humaine, personne un seul instant n'en douta. Ouvrons, d'autre part, un recueil d'anecdotes sur l'intelligence des animaux. Nous verrons qu'à côté de beaucoup d'actes explicables par l'imitation, ou par l'association automatique des images, il en est que nous n'hésitons pas à déclarer intelligents ; en première ligne figurent ceux qui témoignent d'une pensée de *fabrication*, soit que l'animal arrive à façonner lui-même un instrument grossier, soit qu'il utilise à son profit un objet fabriqué par l'homme. Les animaux qu'on classe tout de suite après l'homme au point de vue de l'intelligence, les Singes et les Éléphants, sont ceux qui savent employer, à l'occasion, un instrument artificiel. » **Ibid.**, p. 87.

⁴⁴² « La philosophie nous introduit ainsi dans la vie spirituelle. Et elle nous montre en même temps la relation de la vie de l'esprit à celle du corps. La grande erreur des doctrines spiritualistes a été de croire qu'en isolant la vie spirituelle de tout le reste, en la suspendant dans l'espace aussi haut que possible au-dessus de terre, elles la mettaient à l'abri de toute atteinte : comme si elles ne l'exposaient pas simplement ainsi à être prise pour un effet de mirage ! Certes, elles ont raison d'écouter la conscience, quand la conscience affirme la liberté humaine, - mais l'intelligence est là, qui dit que la cause détermine son effet, que le même conditionne le même, que tout se répète et que tout est donné. Elles ont raison de croire à la réalité absolue de la personne et à son indépendance vis-à-vis de la matière ; - mais la science est là, qui montre la solidarité de la vie consciente et de l'activité cérébrale. Elles ont raison d'attribuer à l'homme une place privilégiée dans la nature, de tenir pour infinie la distance de l'animal à l'homme ; - mais l'histoire de la vie est là, qui nous fait assister à la genèse des espèces par voie de transformation graduelle et qui semble ainsi réintégrer l'homme dans l'animalité. » **Ibid.**, p. 268.

⁴⁴³ **Ibid.**, p. 160.

Chez Bergson, la structure de l'Être abrite des oscillations qui se répètent.⁴⁴⁴ Ces oscillations permettent la continuation de la vie à la mesure qu'elles ouvrent leurs possibilités de mouvement et les palpitations successives. Cela est conforme presque totalement avec la description de la vie de Spinoza et de Leibniz. Car ici aussi, il existe une théorie d'une vie qui ouvre les possibilités infinies, qui donne sens à la différence et répétition, où l'Être est unique au niveau de la substance, multiple au niveau de l'existence.⁴⁴⁵ Cette équivalence qui ne peut pas exister sans l'animation de la vie doit être aussi conçue par la vitalité du flux temporel.

La philosophie est l'approfondissement du devenir en général.⁴⁴⁶

Deleuze, dans son traité sur Bergson (1966), essaye de faire en ce sens, la philosophie de l'approfondissement du devenir en général. Il tente d'élucider d'abord pour ceci, les rapports et le cheminement des notions de durée, mémoire et élan vital. Il faut prendre l'intuition comme méthode, en incluant une multiplicité qualitative et virtuelle, et les diverses directions dans lesquelles cette multiplicité s'actualise. (B, p. 2) Philosophiquement, il utilise l'intuition comme une méthode de division et de purification afin de discerner la vérité (le niveau de problématisation), la validité et l'articulation à l'intérieur de la réalité dans des différentes formes discursives d'un problème.⁴⁴⁷ Or tandis que Bergson essaye d'obtenir l'événement pur, la définition mécaniste basée sur le temps spatialisé devient un obstacle. (B, p. 13) Ce mécanisme qui cause à la réduction des vraies différences, donne naissance à toute sorte de faux problème en se montrant dans l'oubli de la différence de nature entre perception et affection, perception et souvenir :

Dès le premier chapitre de *Matière et Mémoire*, Bergson montre comment l'oubli des différences de nature, d'une part entre la perception et l'affection, d'autre part entre la perception et le souvenir engendre toute sorte de faux problèmes, en nous faisant croire à un caractère inextensif de notre perception. (B, p. 13)

⁴⁴⁴ **Ibid**, p. 176-177.

⁴⁴⁵ Vr. **ibid.**, p. 202

⁴⁴⁶ « La philosophie n'est pas seulement le retour de l'esprit à lui-même, la coïncidence de la conscience humaine avec le principe vivant d'où elle émane, une prise de contact avec l'effort créateur. Elle est l'approfondissement du devenir en général. » **Ibid**, p. 214.

⁴⁴⁷ Première règle, **B**, p. 3-11.

Ceci est le point accentué dans notre thèse : il est possible que la chose qui est définie comme le soi-même, la conscience ou bien la spiritualité puisse se montrer comme un problème complètement faux si on a malcompris la perception. Ainsi, le vrai danger pour toute sorte de théorie pour l'homme est de malformer le problème du temps aussi pour tous les autres étants vivants en échouant la position de la perception et de la sensation à l'intérieur de la subjectivité humaine au cours du cheminement historique de constitution de la subjectivité. La perception et la sensation doivent être recherchées adéquatement à la structure complexe de l'Univers. Sinon, on peut négliger les ruptures, déviations, changements accidentaux et il sera difficile de porter le problème proprement de là, au plan de la raison et de l'affection.

En même temps qu'un anti-humanisme, la philosophie de Deleuze-Guattari n'est pas tout à fait un vitalisme au sens général. Si on va l'appeler « vitalisme », c'est plutôt un vitalisme « supérieur » ou un vitalisme « au-delà du vitalisme ». Un vitalisme au-delà du vitalisme d'Aristote comme le premier vitaliste, de Spinoza, de Bergson, non pas au sens de dépassement, mais au sens de complément. Car l'animalité existe dans tous les plissements de la philosophie humaine. On ne peut jamais s'échapper d'elle. On va certainement rester hors d'un monisme, mais la pensée de Deleuze-Guattari se montre souvent sous forme d'un anti-humanisme, c'est-à-dire sous forme d'une formation naturaliste⁴⁴⁸ : *L'objet spéculatif et l'objet pratique de la philosophie comme Naturalisme, (...) il s'agit toujours de dénoncer l'illusion, le faux infini, l'infini de la religion et tous les mythes théologiques-érotiques-oniriques dans les quels il s'exprime.* (LS, p. 322)

⁴⁴⁸ « L'humanisme philosophique place l'homme au dessus de tout. Ainsi, l'homme devient le centre de toute question de la philosophie et de la science. Il rapporte tout le système de la nature à l'homme en attribuant une âme et raison. Au cours de son évolution du XVIII^e siècle, au XX^e siècle, de Descartes à Kant et à Hegel, l'idée de l'humanisme a une influence considérable sur les études à définir et développer les qualités essentielles de l'être humain. » Bergson, **L'Evolution créatrice**, p.158.

Le naturalisme philosophique est la position selon laquelle rien n'existe en dehors de la nature. C'est le doctrine ou système qui considère la nature comme principe fondamental. Le naturaliste pense que l'Univers « naturel », l'Univers de matière et d'énergie, est tout ce qu'il y a vraiment. Donc, il exclut Dieu de son système. Le naturaliste en général refuse la finalité comme il n'existe pas de Dieu pour lui. Pourtant, les systèmes panthéistes comme le Stoïcisme, le système de Bruno et de Spinoza sont aussi naturalistes. Pour eux, le Dieu est le monde (cosmos).

Nature ne s'oppose pas à coutume, car il y a des coutumes naturelles. Nature ne s'oppose pas à convention (...) Nature ne s'oppose pas à invention, les inventions n'étant que des découvertes de la Nature elle-même. Mais Nature s'oppose à mythe. Décrivant l'histoire de l'humanité, Lucrèce nous présente une sorte de loi de compensation : le malheur de l'homme ne vient pas de ses coutumes, de ses conventions, de ses inventions, ni de son industrie, mais de la part de mythe qui s'y mélange et du faux infini qu'il introduit dans ses sentiments comme dans ses œuvres. (*LS*, p. 322)

L'objectif du naturalisme selon Deleuze, c'est de distinguer dans l'homme, ce qui est vraiment infini et ce qui ne l'est pas. Il s'oppose à l'historicité de l'homme, à la convention sociale, aux formes codifiantes de la société.

Le premier philosophe est naturaliste : il discourt sur la nature, au lieu de discourir sur les dieux. (...) Jamais on ne poussa plus loin l'entreprise de « démystifier ». (*LS*, p. 323)

Pour Deleuze, le philosophe naturaliste ne cesse pas de démystifier, de Lucrèce à Nietzsche en faisant de la philosophie, une affirmation : la positivité de la Nature, le pluralisme lié à l'affirmation multiple. (*LS*, p. 324) La démystification de l'historicité, de la convention et des codes, c'est la démystification de l'entité « Homme » et de sa subjectivité. C'est la dénonce de l'illusion des théories de la subjectivité au sens d'une réduction aux théories de la perception et de la sensation comme chez Locke. Ainsi, on peut mettre la question de la perception et de la sensation sur le trajet de la question de l'animal. Est-ce que les animaux sont trop homme pour être un chat ou un chien ? Est-ce les sentiments attribués aux animaux ne sont que des images de l'homme ? Tel est le cas pour l'humaniste. Parler des animaux est donc, parler des hommes. Dans ce monologue, l'homme parle avec soi-même. D'autre part, selon le naturaliste, il n'y a pas de question d'être trop homme car l'animal n'est pas l'image de l'homme. Tous les êtres (vivants et non-vivants) sont les images de la Nature (*phusis*). L'étude de ces êtres (que ce soit l'homme, l'animal, la plante ou la pierre) fait partie alors de l'étude de « l'étant comme étant » comme dit Aristote. Alors la naturaliste en ce sens, par l'étude seule de la *phusis*, mais de la *phusis* en entier peut avoir la connaissance de tout. Ce naturalisme, en

effet, n'est qu'une nouvelle métaphysique, comme chez Condillac, qui ressemble à un empirisme.⁴⁴⁹

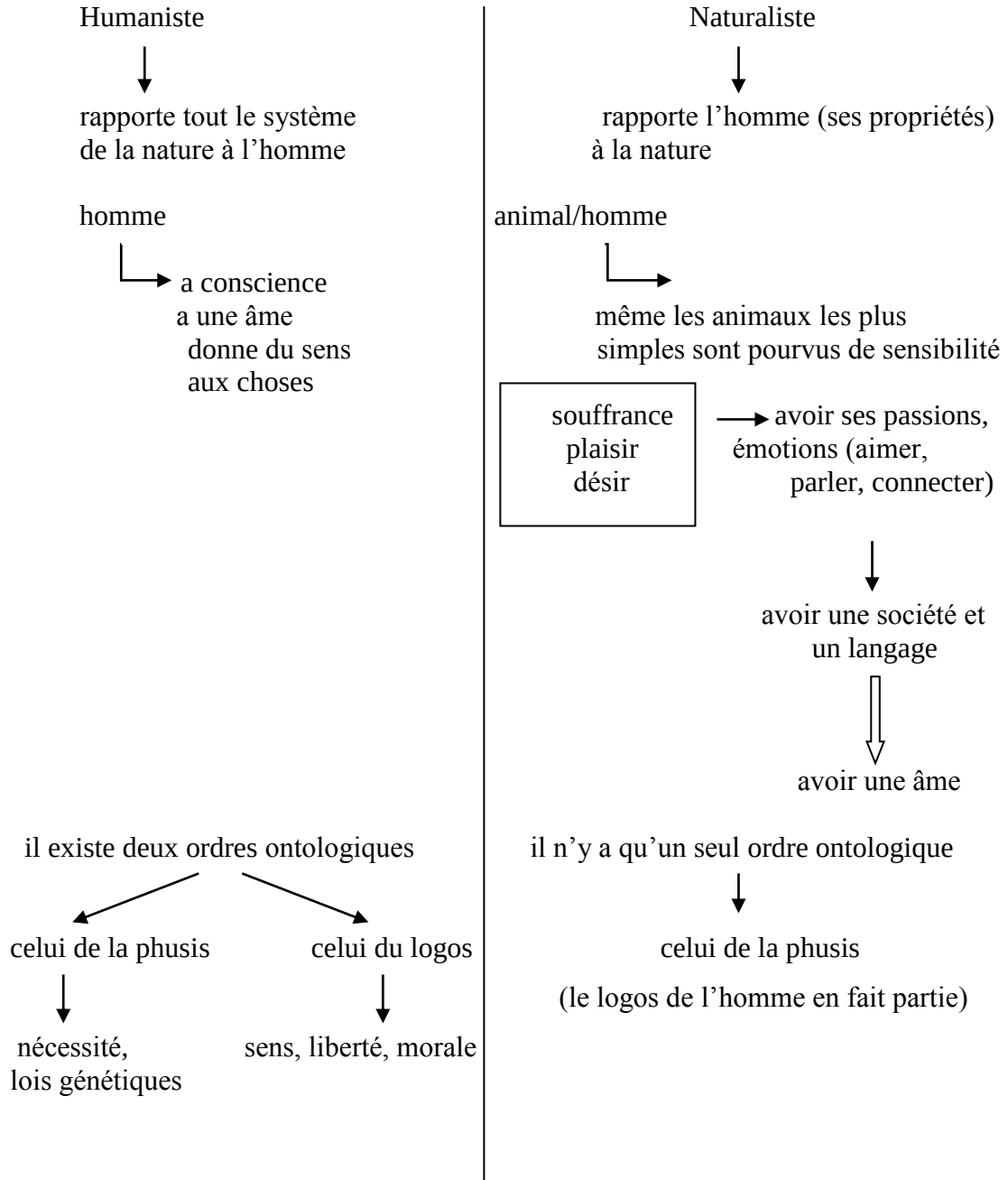


Figure 2.2

⁴⁴⁹ « Cette nouvelle métaphysique ne sera seconde qu'en faisant retour à la vraie génération, à la production effective du principe. Elle ressemblera à un empirisme, sans doute ; mais ce qui est dénoncé par Condillac dans la philosophie première d'Aristote, c'est aussi un empirisme qui s'ignore, qui prend des généralités dérivées pour des prémisses, des produits pour des germes : philosophie seconde incapable de se poser comme telle, empirisme irresponsable. Par l'effet d'un chiasme, c'est en s'avancant comme philosophie seconde que la nouvelle métaphysique reconstituera méthodiquement les principes générateurs, la production origininaire du général à partir des singularités réelles. Elle ne s'appellera métaphysique que par analogie. » Jacques Derrida, **L'Archéologie du frivole**, suivi de Condillac (1746) *l'Essai sur l'origine des connaissances humaines*, Paris : Galilée, 1973, p. 17.

Dans l'histoire de l'étude, de l'exécution, de la classification de l'animal et de la recherche de la différence entre l'animal et l'homme, les perspectives qui ne considèrent pas l'homme en dehors de la Nature sont plus proches à Deleuze-Guattari. Car l'homme et les autres êtres vivants sont inséparables dans le domaine de perception et de la sensation. Ce n'est pas non plus la question de pouvoir avoir de la souffrance de plus en moins par des manières semblables. La vraie question pour Deleuze-Guattari est la propriété commune au sens d'avoir la vie de chaque être vivant, de plus simple au plus complexe : « désirer ». Cette communauté les inclut dans un même ordre ontologique sans regarder s'ils ont le même langage, socialisation ou de logos : l'ordre de la Nature. Ainsi, l'homme et l'animal doivent être reconsidérés dans le plan de la perception-sensation et la subjectivité doit être reposée comme une nouvelle question.

La perception et la sensation doivent être rétablies comme flux. C'est le début d'une schizo-analyse pour l'homme. Les machines despotiques et capitalistes civilisées doivent être remplacées par les machines désirantes. Au cas d'une activité du schizophrène non pas sur le socius mais sur le corps sans-organes qui est un « œuf cosmique » à l'état pur (*ACE*, p. 334) l'élan schizophrénique ou le processus schizophrénique peut atteindre un corps sans organe complet en traversant le mur, devenant le processus pur schizophrénique de la déterritorialisation. (*ACE*, p. 335) Pour faire ceci, la schizo-analyse définit soi-même et ses tâches :

1. tâche destructive (curetage de l'inconscient)
2. première tâche positive (découverte des machines désirantes)
3. deuxième tâche positive (découverte de la nature des investissements inconscients du champ social)⁴⁵⁰

Nous devons souligner une chose en passant de l'objectif de Deleuze-Guattari par la schizo-analyse : ce n'est ni un perspectif sans âme où les vivants sont expliqués par des principes matériels purs comme dit le mécanisme, ni un perspectif cartésien, kantien ou freudien dans lequel on peut expliquer et limiter l'âme par des modèles fixes. Ceci réside en effet dans le penser l'au-delà de la physique à travers l'étude des êtres, non pas seulement par l'observation et l'expérimentation des

⁴⁵⁰ Deleuze, *Cours sur l'Anti-Œdipe et Mille Plateaux*, 16.11.1971, p. 58.

étants vivants et non vivants, c'est-à-dire scientifiquement mais aussi par le philosophe, par la transcendance conformément à Heidegger et ce qui avait guidé Aristote à concevoir l'Être comme « l'étant comme étant ». Chez Deleuze, le dehors de l'immanence n'existe pas, mais à l'intérieur, la transcendance existe d'une manière « trans-finie ».⁴⁵¹ En résultat, tout concept dans les mains de Deleuze-Guattari est métaphysique ; et l'immanence va être conçue par le langage de cette métaphysique.

Le Heidegger des *CFM* fonde une position privilégiée pour le Dasein dans l'étude de « l'étant comme étant » dont il explique l'existence temporelle par le devenir-ample (horizon) et le devenir-pointe (instant). En faisant ceci, il se sépare de l'humanisme, plaçant la tonalité fondamentale à la base des concepts fondamentaux de la métaphysique (monde-finitude-solitude) avec la division du logos apophantique. (*CFM*, p. 260-61) Pourtant, cette différence ontologique d'abord hésitée et acceptée à la fin des cours par Heidegger retire l'homme à l'extérieur de la Nature même si elle rejette les privilèges attribués au concept de l'homme, par le concept du Dasein parce qu'elle diffère l'homme de tous les autres étants en le différenciant de l'animal.

En ce sens, il est clair que Heidegger, comme il le déclare, ne tombe ni au vitalisme, ni au mécanisme ; ni à l'humanisme, ni au naturalisme. Ainsi, en rejetant la subjectivité humaine et les constitutions de la subjectivité humaine aux sens classiques, il obtient la possibilité à équilibrer ontologiquement l'homme et l'animal, mais conclut à la fin qu'un tel équilibre ne sera pas possible malgré l'examen comparatif qu'il exécute dans les *CFM*. Oui, il faut bien élucider ce que sont les essences de l'homme et l'essence de l'animal. Or ceci n'est ni possible par la morphologie, ni par la physiologie, ni par la psychologie animale (*CFM*, p. 269-70) S'il y aura une division, cela devait être dans la base purement ontologique. Et ceci ne serait possible que par l'étude de la question de la tonalité. (*CFM*, p. 272) L'analyse heideggérienne dans l'*ET* et dans les *CFM* diffère le Dasein fondamentalement des autres étants, et ainsi passe au-delà d'une existence commune à la base de la vie. Ainsi, la réduction (reproblématisation) de la subjectivité humaine à

⁴⁵¹ Vr. « Immanence : une vie... » ; le dernier texte de Deleuze publié en 1995, in Gilles Deleuze **Deux régimes de fous**, éd. Lapoujade D., Paris : Minuit, 2003.

la perception et la sensation rend la division (homme-animal) de Heidegger par le logos apophantique questionnable. Puisque les codes de cette nouvelle subjectivité sont des codes que tous les vivants dans la Nature peuvent avoir. Ainsi, si nous allons parler d'un « avoir un monde » pour l'homme, il va falloir l'accepter pour tous les autres vivants (par exemple l'amibe, la tique ou le chat). En ce sens, il est impossible de parler d'une différence ontologique (si cette différence concerne la substance, c'est-à-dire la *psukhé* comme substance vivante) dans la conception de Deleuze-Guattari. La différence en question doit prévenir de la différence des capacités des corps dans lesquels les psychés existent. Or, la subjectivité et l'individualité qui va apparaître chez eux nécessite l'avoir d'un monde propre de chaque vivant proprement à la théorie d'Uexküll. En ce sens, curetage de l'inconscient comme la tâche destructive se réalise par la redéfinition de la subjectivité.

Comme remarque Agamben, la publication des cours de Heidegger des années 1920 a prouvé que l'ontologie apparaît chez Heidegger dès le début, sous forme de la phénoménologie de la vie factuelle.⁴⁵² Ce fait, en dépassant l'ontologie de la vie d'Aristote d'un part comme la détermination de la vie par la facticité, d'autre part neutralise les divisions traditionnelles avant Heidegger comme âme-corps, sensation-conscience, moi-monde, sujet-objet. Car le projet heideggérien prend la philosophie première et la philosophie seconde d'Aristote comme un tout, comme la voie à l'élucidation de l'Etre comme « étant comme étant », ensemble avec le concept de l'ambiguïté. Ici, parler de l'« existence » du Dasein comme un étant privilégié au-delà de l'ontologie de la vie d'un part le protège du mécanisme, d'autre part du vitalisme. Alors, il faut voir ceci : soit l'Etre-là parle du monde, soit du moi ; ce moi et monde sont ensemble à cause de l'ambiguïté et de la nécessité de la compréhension le plus général de l'étant dans la définition de l'Etre et du Temps. De même le Dasein ne possède pas les divisions âme-corps, sujet-objet, sensation-conscience. Ainsi, il est difficile de traiter Heidegger dans le cadre de la philosophie de Descartes ou de Spinoza. Or, la création des concepts de Deleuze est très féconde, surtout à l'intérieur des débats sur l'homme et l'animal, les propriétés de l'âme et du corps du XVII^e et XVIII^e siècles autour du mécanisme-vitalisme, humanisme-naturalisme. Cependant, tous les deux ne se considèrent pas à l'intérieur de ces

⁴⁵² Giorgio Agamben, **Homo Sacer**, trad. Heller-Roazen D., NY : Stanford University Press, 1998, p. 196.

définitions ; ils les rejettent clairement. Pendant que Heidegger prend en 1929, la question de l'animalité au centre et interroge l'existence d'une différence entre l'homme et l'animal à la base des concepts métaphysiques tous nouveaux (monde-finitude-solitude), Deleuze construit une métaphysique commune pour tous les vivants par les concepts de différence et multiplicité de Bergson, partant de la substance composée âme-corps chez Spinoza. La pensée de Deleuze-Guattari, au lieu du dépassement de la subjectivité humaine actuelle ou des idéaux comme atteindre le surhomme, défend la destruction de cette structure par le retour au flux et au devenir-animal afin que l'homme puisse sauver soi-même et les autres vivants des divisions dominantes de la métaphysique. Dans ce perspectif, au lieu d'une configuration de la Nature comme un 'autre' qui peut être ordonné, contrôlé et dominé, il existe une conception de la Nature comme ordre et désordre, raison et déraison en même temps, sous forme d'un flux infiniment complexe et indéterminable. La Nature est l'unité du cosmos et du chaos. Et dans cette unité, existe un logos. Selon Deleuze-Guattari, encore que l'homme se voie différent, choisi, supérieur ou séparé, il ne peut pas s'échapper du plan d'immanence de la Nature qui inclut tout étant. En partant de l'interprétation d'Aristote de Heidegger, on peut formuler ceci comme la suivante : c'est une structure quadruple formée par les catégories, *energeia/dunamis*, *aletheia* et *sumbebekos*. Heidegger insistait sur deux : *energeia/dunamis* et *aletheia* à côté des catégories, exagérées par la métaphysique classique. La quatrième : *sumbebekos* reste sans aucune explication. La contribution spécifique de Deleuze-Guattari a été d'attribuer une importance à l'Univers, à la substantialité, et surtout à l'accident (*sumbebekos*) dans leur métaphysique.

La pensée de Deleuze-Guattari est conforme à la théorie des quanta et avec les recherches sur la structure de l'Univers et de la vie conçues à partir de 1970's. Selon la formulation fragmentée des œuvres de Deleuze-Guattari, l'animalité ne doit pas être une question visible. Il n'est pas nécessaire à sonder vers l'origine afin d'étudier l'existence et la quiddité de cette question. Au contraire, la question est présente dans les manières différentes dans tous les niveaux de l'histoire de l'humanité. Afin de traiter cette question, Deleuze-Guattari posent la quête d'un fondement comme le commencement de la séparation entre l'homme et l'animal. Ils traitent le fondement comme « moteur de la philosophie », c'est-à-dire comme le problème du « discours de l'homme ». En ce sens, il n'est pas difficile de comprendre pourquoi Descartes,

Kant et puis Hegel ont devenu des adversaires pour Deleuze-Guattari ⁴⁵³ : ce sont les figures fondatrices de l'histoire de la philosophie, ennemis de ce qui est muet, de l'animal, de la femme, de l'homme primitif ou simplement de l'autre, sans discours. Or dit Deleuze-Guattari, il faut rechercher les voies de la pensée aussi dans les possibilités et impossibilités de ces zones. Il faut comprendre l'esthétique dans la primitivité du nomade aussi bien que celle d'un gratte-ciel ou d'un ordinateur super-technologique. Si non, l'histoire de la pensée ne pourra pas s'échapper des pratiques marginalisantes, discriminantes, uniformantes, exploitants, qui existent depuis longtemps. En conséquence, la pensée doit être sans fond, sans fondement, sans origine. Elle ne doit pas être sous forme d'une historicité attribuée par lui-même à se séparer de la Nature, d'une progression linéaire et d'un refus de l'ancien mais par la différence et répétition sous forme d'un cycle spiral qui tourne autour de soi-même et de tous les étants, conforme à la structure de l'Univers.

Ainsi, le « devenir-animal » de Deleuze avance dans un tout autre chemin qu'on n'a pas rencontré chez Heidegger. Ce chemin qui commence de l'étude de la question de l'Etre comme « prote ousia » au sens aristotélicien, de la substance composée, c'est-à-dire du corps-âme pour l'étant vivant passe au-delà tout comme chez Heidegger mais dans un autre sens. Par la réduction de la perception et de la sensation, la subjectivité de l'homme va être redéfinie. Donc, le rapport du philosophe avec la réalité et la vérité comme l'essence de la réalité doit cesser d'être « l'assignation d'une forme a priori de l'image au dehors ». ⁴⁵⁴ Dans cette nouvelle mode de pensée, l'animalité va être redéterminée aussi bien que l'humanité. Chaque redétermination implique d'une toute nouvelle compréhension de la phusis et du logos et de là, de la réinterprétation de la question de l'Etre dans un tout nouveau sens. L'animalité ou le « devenir-animal » comme un complexe de question-problème est l'un des éléments qui a le plus grand rôle dans cette nouvelle manière de questionner. Selon l'expression de Colebrook, Deleuze est un philosophe qui n'accepte pas les choses telles qu'elles sont. Il essaie d'expliquer la choséité de tout étant par le concept de « force » : *Il insiste que la vraie force de la vie – non pas seulement la vie de l'homme mais de tous les vivants – est la force de développer des*

⁴⁵³ Chez Hegel, l'expression de la nature comme devenir ne peut être qu'à l'intérieur de la dialectique.

⁴⁵⁴ François Zourabichvili, **Deleuze : une philosophie de l'événement**, Paris : P.U.F., 1994, p. 8.

problèmes.⁴⁵⁵ En ce sens, dit Colebrook, les questions du triptyque de la pensée (l'art, la science et la philosophie) sont les prolongements de la force de la vie à développer des problèmes.⁴⁵⁶ Penser n'est pas seulement un acte propre des philosophes ; en plus, il doit être en relation directe avec la vie elle-même et avec la phusis comme sa source.

L'animalité comme question chez Deleuze, avant la création du concept de multiplicité, de l'événement et de virtualité s'ouvre ainsi par la redéfinition de la perception et de la sensation dans l'empirisme de Hume. Puisque c'est par l'empirisme de Hume qu'on va pouvoir parler d'une perception et d'une sensation comme flux. C'est par là qu'on va pouvoir passer au-delà des étapes de fonctionnement (divinisées par le mécanisme) et de la formation (divinisées par le vitalisme) afin d'arriver à une étape d'autoproduction dans laquelle la nature des flux dans la société, dans l'homme et dans la vie en générale seront être sans coupure. Pour Deleuze, l'empirisme n'est nullement une réaction contre les concepts, ni un simple appel à l'expérience vécue. C'est au contraire le mysticisme du concept ; une méthode à la création des concepts. (DR, p.3) L'empirisme de Deleuze est l'empirisme supérieur : empirisme qui nous apprend le multiple et le chaos de la différence. (DR, p. 80) L'esprit de l'homme fonctionne par la répétition et la différence : (1) la répétition de cas ou d'acte, (2) différence quelconque (sumbebekos à l'intérieur de l'homme)⁴⁵⁷ par le « pouvoir de contraction » dans l'imagination.

c. L'empirisme de Hume comme la voie à une nouvelle subjectivation de l'homme

Chez Deleuze, il n'y a pas de logos, il y a des hiéroglyphes. Car ses concepts sont des signes sensibles.⁴⁵⁸ Ainsi, ce qui est important n'est plus le logos comme

⁴⁵⁵ Colebrook, **Gilles Deleuze**, p. 1. On ne peut pas appeler ontologie fondamentale ce que Deleuze a fait, mais peut être ontologie régionale puisqu'il avait vu un monisme incluant la multiplicité chez Duns Scot, Spinoza et Leibniz.

⁴⁵⁶ **Ibid.** p. 1.

⁴⁵⁷ AB, AB, AB, A... Chaque cas ou séquence indépendante de l'autre. (DR, p. 96)

⁴⁵⁸ Ce que c'est le concept, comment les composantes de concepts s'ajoutent au contour irrégulier en formant une multiplicité fut le sujet du premier chapitre du dernier livre écrit par Deleuze et Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?* publié en 1991, un an avant la mort de Félix Guattari. Si on prend les œuvres de Deleuze dans un ensemble avec les collaborations de Guattari, on peut dire que c'est un texte retrospectif. Ici, Deleuze-Guattari donnent les codes d'une nouvelle type de philosophe qui était en train d'apparaître dès les premières œuvres. Par la redéfinition du concept pour la philosophie la signification du retraitement des philosophes et des concepts qu'ils ont produit change.

purement raison. Le concept est ce qui découlera du signe. C'est pourquoi, au lieu de la raison et de ses facultés, a gagné de l'importance ce qui est considéré pour la plupart, son opposé au cours de l'histoire de la philosophie, ce qui est par essence proche à la phusis : la sensation. L'antinomie du logos et de la phusis est une des matières principales pour la question de l'animal. Puisqu'en effet, nous questionnons ici, la question de l'homme/animal comme concept double. Et cette question est déterminée dès le début, par l'opposition entre logos et phusis.

Pour Deleuze, le concept se diffère du logos en étant l'image de la pensée. Le concept de Deleuze est le fils de la phusis. Le logos pour lui est seulement sensible dans la phusis, tout comme l'équation mathématique qui gagne de sens pour le physicien quand elle est placée à l'intérieur d'une théorie. Ainsi, on peut dire que Deleuze s'est séparé dès ses premières études, des philosophies rationalistes (principalement de Descartes) en s'approchant vers l'empirisme qui refuse la connaissance a priori de l'idée et particulièrement à celle de David Hume. Pour ainsi dire, c'est la première récolte de son désir pour la rupture avec deux grandes figures, Kant et Hegel ; auxquels il va annoncer son hostilité dans ces ouvrages postérieurs.⁴⁵⁹

L'ouvrage sur Hume concerne d'abord le problème de la connaissance et de la morale. Deleuze nous explique pourquoi une psychologie de l'esprit n'est pas constituable pour Hume :

La psychologie de l'esprit est impossible, inconstituable, ne pouvant trouver dans son objet ni la constance ni l'universalité nécessaire; seule une psychologie des affections peut constituer la vraie science de l'homme.
(ES, p. 1)

Ce qui est constituable est une psychologie des affections. Hume est un philosophe qui contemple sur l'esprit mais qui, en faisant ceci, assume que l'entendement et les affections agissent ensemble. C'est pourquoi, si bien que

⁴⁵⁹ Sa thèse de doctorat *Empirisme et subjectivité* (1953), étant un nouveau commentaire sur l'empirisme de David Hume, est en même temps le point de départ d'une philosophie qui va être théorétisée par Deleuze au cours des années, avec ou sans Guattari. Ici, Deleuze découvre le cadre conceptuel dont il avait besoin afin de former sa propre conception de sensation et de subjectivité contre la phénoménologie, les philosophies de l'esprit et du psychologisme.

l'entendement et la passion sont séparés, ils doivent être connectés entre eux.⁴⁶⁰ (ES, p. 2) Selon Hume, il existe deux sources pour les perceptions dans l'esprit humain : les impressions et les idées.⁴⁶¹ Ces deux demeurent complètement séparées. Elles s'approchent seulement pendant le sommeil, des maladies fiévreuses, pendant la folie ou les émotions violentes de l'âme.⁴⁶² Les impressions et les idées sont divisées comme simples et complexes. L'hypothèse principale de Hume dans sa thèse est la suivante :

All our simple ideas in their first appearance are derived from simple impressions, which are correspondent to them and which they exactly represent. (Hume, *A Treatise of Human Nature*, p. 52)

Les impressions et les idées ne se mêlent pas pour Hume au cas d'une perception ouverte de l'homme, c'est-à-dire sauf les cas précisés au-dessus. Elles sont strictement séparées. Pourtant, cela ne veut pas dire qu'elles n'ont aucun rapport entre eux. Pour Hume, les impressions et les idées sont constamment en correspondance. Chaque idée simple dérive d'une certaine impression simple. Dans cette théorie, les impressions ont une grande importance dans la description de la subjectivité. On peut la définir comme une théorie empiriste, mais en effet, Hume n'emploie pas ce terme. Plutôt, il dit qu'il est en train de rechercher les conditions de la science de la nature humaine. Son but principal est d'examiner l'esprit humain sous forme d'une science qui traite les phénomènes de la Nature.⁴⁶³

La première initiation des impressions à l'esprit humaine se fait par les données des sens (froid, chaud, amer, doux, etc.). Cela veut dire que la sensation dans l'âme est en acte. Or, l'acte de la sensation ne peut pas passer delà à l'esprit, à la chambre de la réflexion.⁴⁶⁴ Pour ceci, dit Hume, l'esprit fait une copie de l'impression qui s'est formée dans la sensation. Ainsi, l'esprit produit de la copie de l'impression, l'idée de l'impression. Il est possible de remonter d'ici, aux impressions. Cette fois

⁴⁶⁰ La science de l'homme comme une psychologie des affections.

⁴⁶¹ David Hume, *A Treatise of Human Nature*, London : Penguin Books, 1969, p. 49.

⁴⁶² Les impressions sont plus vives, les idées sont plus pâles (degré de force). *Ibid.*

⁴⁶³ Cf. *An Enquiry Concerning Human Understanding* partie I et l'introduction de Hume, *A Treatise of Human Nature*. (David Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, Oxford : Oxford University Press, 1999.)

⁴⁶⁴ Hume, *A Treatise of Human Nature*, p. 55.

par un mouvement à l'envers de l'idée formée de la copie de l'impression dans l'esprit à la génération d'une sensation (désir, haine, l'espoir, la crainte) dans l'âme. Hume l'appelle les impressions de la pensée.⁴⁶⁵ La plus grande source de connaissance sont les premières impressions. Pourtant, ce ne sont pas aussi suffisantes pour former la connaissance exacte. Quant à l'esprit, dit Deleuze, il est donné : *C'est une collection d'idées, pas même un système.*

L'esprit n'est pas nature, il n'a pas de nature. Il est identique à l'idée dans l'esprit. L'idée c'est le donné, tel qu'il est donné, c'est l'expérience. L'esprit est donné. C'est une collection d'idées, pas même un système. (ES, p. 3)

Deleuze souligne que l'esprit chez Hume n'est pas une faculté mais qu'il est identique (car les idées se forment des impressions) aux idées qui nous sont données sous forme d'expérience. Cela veut dire que l'esprit n'est pas systématique, il est au contraire une association ou un ensemble d'idées liées ou non liées. C'est pourquoi, Hume affirme que l'esprit, l'imagination et l'idée sont identiques. (ES, p.3) C'est le support de charge de l'interrogation de la subjectivité. Dans l'identité de ces trois, s'annonce le rôle attribué par Hume à l'expérience.

Rien ne se fait *par* l'imagination, tout se fait *dans* l'imagination. (ES, p. 3)

L'activité de l'imagination n'est pas uniforme. Car son activité dérive des idées en elle. C'est une activité variable, instable. L'imagination répète les idées en elle dans ses mouvements à la mesure qu'elle les détache de la Nature. C'est une activité fantaisiste et délirante. Deleuze utilise à l'envers les conséquences du jugement de Hume sur l'accidentalité⁴⁶⁶ de la liaison des connaissances que nous avons obtenues de l'expérience et la jonction des conséquences que nous avons obtenues de l'expérience, non pas à la raison ou au raisonnement mais à l'habitude. En différenciant la fiction et la croyance selon Hume, il doit y avoir un sentiment qui cause la jonction de l'esprit des événements dans une certaine manière. Ce sentiment ou sens permet la transportation des objets qui sont offerts à la mémoire ou aux sens,

⁴⁶⁵ *Ibid*, p. 55.

⁴⁶⁶ Cf. ES, p. 4.

à l'imagination et là, sa jonction avec les autres idées par la force de l'habitude. Or cela veut dire que beaucoup de choses que nous croyons être des faits sont des croyances.⁴⁶⁷ Si les connaissances que nous avons retenues de l'expérience ne sont que des croyances, cela veut dire que nous ne pouvons pas bâtir proprement les rapports de cause et de conséquence. Ce ne sont que des illusions (ce que nous appelons les faits). La Nature ne dévoile pas ses forces cachées si bien qu'elle soit sensible à nous. En effet, tous les arguments que nous déduisons de l'expérience se fondent de la ressemblance.⁴⁶⁸ Alors, nos pensées sont en un sens, des dérivations de nos impressions, dérivées par la sensation et l'imagination. Hume parle d'un principe d'association. Ce principe qu'il appelle le ciment de l'Univers montre la nécessité d'être lié à la pensée physique et non à la pensée mathématique (c'est-à-dire par l'expérience), la nécessité de conduire sa recherche par l'expérience. Or, ceci ne sera pas possible par une contemplation qui tient compte seulement l'esprit mais aussi l'affection.

Telle est la double puissance de la subjectivité : croire et inventer ; présumer les pouvoirs secrets, supposer des pouvoirs abstraits, distincts. (*ES*, p. 91)

La subjectivité chez Hume n'est pas une subjectivité comme celle chez Kant dérivant de la synthèse de certaines facultés de l'esprit. C'est une subjectivité qui doit être le résultat du processus de la différence et de la répétition qui se forme au cours de la copie des impressions en se tournant à des idées et par là, la copie des idées en se tournant à des nouvelles impressions dans la sensation. En cas d'un refus des « forces secrètes », même cela ne sera pas possible. Une telle accentuation de l'expérience et des impressions dans la subjectivité humaine supprime largement les qualités et facultés supérieures (et aussi Dieu auquel nous croyons attribuer cette supériorité) attribuées à l'homme. C'est exactement la surface que Deleuze préfère : se réfugier de nouveau à l'expérience, retourner à l'état antérieur de la division de l'homme, entre l'homme et la Nature. Ainsi, la création des nouveaux concepts vont ouvrir les portes de nouvelles subjectivités pour Deleuze. Et chaque nouveau concept

⁴⁶⁷ Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, Oxford : Oxford University Press, 1999, p. 124-125.

⁴⁶⁸ *Ibid*, p. 116.

désormais va être réarrangé selon les zones de voisinage de cette naissance décomposée.

Grâce à cela, le concept aussi acquiert sa liberté. Au lieu d'un système de construction simple (la progression verticale) basé sur l'indubitabilité de la raison humaine et sa subjectivité accomplie, il découvre la possibilité de la multiplicité des composantes de concepts et selon un système horizontal au principe de l'irrégularité. *Tout concept a un contour irrégulier, défini par le chiffre de ses composantes.* (QP, p. 21) Et il n'y a pas concept qui contient toutes les composantes. Ainsi, au lieu des concepts fixés par l'ancre de la raison (qui sont contrôlés par les forces secrètes), apparaissent des concepts sans distance et co-présents, qui agissent à la vitesse infinie (survol) : *Le sujet invente, il est artificieux.* (ES, p. 91)

D'autre part dans ce système, les forces secrètes de la phusis sont supposées radicalement hors de notre connaissance puisqu'aucune expérience ne peut nous donner la connaissance des forces secrètes. *L'idée la plus vivante obtenue des impressions est encore inférieure à la sensation la plus sourde.*⁴⁶⁹ La force de la subjectivité ne peut être activée que par là : invention et artificialisation. Le sujet est ce qui voit le nouveau. De l'image, il produit la nouvelle image, du son il produit le nouveau son.⁴⁷⁰ Il artificialise dans chaque répétition et fait naître la possibilité d'inventer un « nouveau ». Nous devons rechercher combien ce fait est propre à la subjectivité de l'homme selon Deleuze.

Dans *An Enquiry Concerning Human Understanding*, il existe une section sur la raison animale. Hume affirme que les animaux sont capables de pouvoir apprendre beaucoup de choses de l'expérience et de les attacher à des rapports de cause-conséquence comme les hommes ; qu'ils sont capables de former des connaissances à partir des expériences accumulées dès leur enfance et de pouvoir éviter les cas qui peuvent les nuire.⁴⁷¹ En plus, ils doivent recevoir aussi des connaissances par les

⁴⁶⁹ *Ibid.*, p. 96.

⁴⁷⁰ Le sujet créatif.

⁴⁷¹ Selon les travaux les plus récents, presque tout animal dans des conditions convenables, peut apprendre (former des connaissances) en utilisant une certaine logique. Cette loi est même valable pour les abeilles : la logique des abeilles afin de trouver la meilleure source de nectar. Associer les images reçues des choses et prendre des décisions suivant les connaissances venant des expériences du passé sur ces choses (comme l'expérience du chien de Pavlov) est donc un pouvoir pour tous les animaux et l'homme : « différence par répétition ». Dawson E. H., Avargues-Weber A., Chittka L.

forces secrètes de la Nature (comme nous les recevons dans d'autres formes).⁴⁷² De ce point de vue, il est possible de questionner, sans arriver à une sentence finale, la présence de l'invention et de l'artificialisation dans les animaux selon la conception de la nature humaine de Hume.

Dans le nouveau système de Deleuze, la créativité est tirée au côté de la Nature. Ici, le logos s'opère d'une manière attachée au mimesis. La créativité assure des progrès relatifs (inabsolus) dans les actes de rencontre, d'intensification et de jonction des composantes du concept. Pourtant, en faisant ceci, elle ne s'adresse pas à des facultés de la raison pure. C'est un acte de « résonnance » ; autrement dit, c'est le pouvoir d'avoir le propre état d'affection pour le rencontre de chaque composante de concept, l'acte de capturer la même vibration pour un certain temps. Partant de la relation entre la subjectivité et la résonnance, on peut dire que l'homme et sa subjectivité coexiste avec l'animal, la Nature et leurs subjectivités propres. Car pour Deleuze, toute existence est un acte de « résonnance », et la résonnance toujours nécessite la coexistence (entrelacement) des parties vibrantes. Ainsi, que ce soit vivant ou non-vivant, tout être dans l'Univers ou l'Etre en général est univoque avec ses différences. L'Etre n'est pas uniforme, il n'est pas unique, mais univoque en multiple sens dit Deleuze : Duns Scot, Spinoza et Nietzsche comme les trois moments principaux dans l'élaboration de l'univocité de l'Etre. (DR, p. 57-59) Donc, on peut dire qu'il existe une cohérence entre le concept de la résonnance de Deleuze et le concept de la tonalité (*Stimmung*) chez Heidegger : pendant que l'un fonde la tonalité double de l'homme (Heidegger), l'autre produit la coexistence de l'homme et des autres étants comme Un et multiple, à l'intérieur d'un plan d'immanence (Deleuze). Ils traversent les mêmes moments philosophiques d'Héraclite à

and Leadbeater E. « Learning by Observation Arises from Simple Associations in an Insect Model ». **Current Biology**, 2013, pp. 727-730. Cf. aussi Zhang S., Bock F., Si A., Tautz J., Srinivasan M.V. « Visual Working Memory in Decision Making by Honeybees, in **Proceedings of the National Academy of Sciences USA**, 2005, pp. 102-114.

⁴⁷² Hume, « Of the Reason of Animals » in **An Enquiry Concerning Human Understanding**, p. 165. En plus, l'homme peut faire apprendre aux animaux – par la méthode de punition et récompense – des choses qui sont incompatibles avec leur nature. Même si cela montre que les animaux sont capable d'inférence, dit Hume, on ne peut pas dire que ce sont des inférences par raisonnement. (**Ibid**, p. 166) Ceux-ci ne sont que les croyances des animaux déduits des habitudes qu'ils ont gagnées. A part cela, il existe des connaissances non-appries, dont les animaux ont reçu par la main de la nature. Hume décrit que c'est un cas extraordinaire à part des limites de la compréhension de l'homme, cette main hors nature (instinct) opère aussi sur nous les hommes, et alors ne peut pas être négligé.

Parménide, de Duns Scot à Spinoza, de Leibniz à Nietzsche sur l'univocité par des commentaires et des conclusions différentes.

Croire, c'est inférer d'une partie de la nature, une autre partie, qui n'est pas donnée. Et inventer, c'est distinguer des pouvoirs, c'est constituer des totalités fonctionnelles, totalités qui ne sont pas non plus données dans la nature. (ES, p. 91)

Ici, le sujet se fait à l'intérieur de ce qui est donné, par le passage de l'au-delà de ce qui est donné. C'est le survol probable d'un concept ouvert. C'est le survol immanent au sujet. Car le sujet qui est en train de passer au-delà de ce qui est donné est capturé (happé) par un concept qui lui est complètement ouvert. L'importance de l'*Empirisme et subjectivité* (1953) pour la question de l'animal est l'existence comme possibilité dans l'empirisme de Hume, des thèses principales de la pensée de Deleuze dans lesquelles la subjectivité va être définie comme un problème. En effet, Deleuze trouve chez Hume, quelque chose plus que l'empirisme. En 1972, il définira sa pensée comme une rupture des courants dominants du XVIII^e siècle.⁴⁷³ Dans ce texte, Deleuze passe au-delà de l'opposition entre l'empirisme et le rationalisme constituée par l'histoire de la philosophie :

L'histoire de la philosophie a plus ou moins absorbé, digéré l'empirisme. Elle l'a défini dans un rapport de renversement avec le rationalisme : oui ou non, y a-t-il dans les idées, quelque chose qui ne soit pas dans le sens ou dans le sensible ? Elle a fait de l'empirisme une critique de l'innéité, de l'*a priori*. Mais de tout temps, l'empirisme a eu d'autres secrets. (ID, « Hume », p. 226)

⁴⁷³ La section sur Hume dans le tome 4 du série de l'histoire de la philosophie éditée par son collègue François Chatelet dans le département de philosophie de l'Université expérimentale de Vincennes, fut écrite par Deleuze. François Chatelet (éd.) **Histoire de la philosophie, tome IV : Les Lumières, XVIII^e siècle**, Paris : Hachette, 1972, p. 65-78, in Gilles Deleuze, **L'île déserte et autres textes : textes et entretiens 1953-1974**, éd. Lapoujade D., Paris : Minuit, 2002, vr. l'article intitulé "Hume". Pour lui, malgré la simplicité et rigidité extraordinaire de sa grande œuvre *A Treatise on Human Nature*, Hume écrivait à chaque fois en sacrifiant de la complexité afin d'atteindre la clarté à la quelle il voulait atteindre. Ce sacrifice et rupture est d'une forme triple dans l'œuvre posthume *Dialogues Concerning Natural Religion* (1779) : « ...parce qu'il n'y a pas seulement deux personnages, mais trois, et qui n'ont pas des rôles univoques, qui nouent des alliances provisoires, les rompent, se réconcilient...etc. Déméa, le tenant de la religion révélée ; Cléanthe, le représentant de la religion naturelle ; Philon le sceptique. L'humour de Hume-Philon n'est pas seulement une manière de mettre tout le monde d'accord au nom d'un scepticisme qui répartit les « degrés », mais déjà une façon de rompre, même avec les courant dominants du XVIII^e siècle, pour préfigurer une pensée de l'avenir. », ID, p. 237.

De là, en allant encore un pas d'avant, il propose que Hume a une place spéciale parmi les empiristes : C'est un ensemble d'une nature et d'une fiction dans lequel (1) la sensation et l'entendement ne sont plus des facultés, (2) la subjectivité est redéfinie, (3) il est question d'une destruction planifiée du Moi, du Monde et du Dieu. (*ID*, p. 227)

Son empirisme est, avant la lettre, une sorte d'Univers de science-fiction. Comme dans la science-fiction, on a l'impression d'un monde fictif, étrange, étranger, vu par d'autres créatures ; mais aussi le pressentiment que ce monde est déjà le nôtre, et ces autres créatures nous-mêmes. Parallèlement se fait une conversion de la science ou de la théorie : la théorie devient *enquête* (...) (*ID*, « Hume », p. 226)

L'associationnisme trouve son vrai sens en partant de ceci. Deleuze l'appelle « le problème de l'association des idées ». Ce qui fait l'association importante est le copiage de chacun des impressions de l'âme à l'esprit et de l'esprit à l'âme, c'est-à-dire en devenant une copie-impression. Chaque copie complète ses parties absentes par l'interruption de l'imagination et de la mémoire, sous forme d'une association de son original.⁴⁷⁴ L'association est la relation entre les impressions et les idées. Pour Deleuze, c'était justement ce que Hume voulait savoir :

Et pour idéal, (dans *A Treatise of Human Nature*) une clarté décisive, qui n'est pas celle des idées mais celle des relations et des opérations. (*ID*, « Hume », p. 236)

Les relations sont extérieures à leurs termes. (*ID*, « Hume », p. 227) Deleuze souligne ceci par la proposition suivante : la relation a un caractère qui n'est pas interne ni aux idées, ni aux impressions. Elle n'est pas liée à l'un ou l'autre par un lien logique, causal ou d'autre type. Elle est externe et hétérogène aux idées et aux impressions. Cette extériorité irréductible est présente parce qu'il n'est pas au côté du logos mais au côté de la phusis. Elle préserve son énigme est reste d'un part insaisissable si bien qu'on fait de plusieurs recherches et forme des théories.

⁴⁷⁴ Hume, **A Treatise of Human Nature**, Book I: Of the Understanding, part I, section II, London : Penguin, 1969.

Même si on ne peut pas parler d'un « monde » pour Hume, l'extériorité des relations fait naître le monde de l'extériorité. Ici, il est question d'une réalité qui vient de l'expérience mais qui n'affiche pas ses rapports internes ou bien qui n'a aucun rapport interne. Toute la subjectivité se fonde sur ces unités ponctuelles. (ID, « Hume », p. 228) C'est pourquoi dit Deleuze, les deux registres de la pensée de Hume sont : *l'atomisme qui montre comment les idées ou impressions sensibles renvoient à des minima ponctuels produisant l'espace et le temps ; l'associationnisme qui montre comment des relations s'établissent entre ces termes, toujours extérieurs à ces termes et dépendant d'autres principes.* (ID, « Hume », p. 228) Ici, la logique des relations est à l'intérieur de la physique de l'esprit. Elle est soumise par cette physique. Ces relations sont pour ainsi dire les conjonctions, comme les réactions physiques entre les idées et les impressions.

Donc, ce qu'on doit étudier sont en effet les relations. Alors qu'est-ce qu'une relation ? La relation est *ce qui nous fait passer d'une impression ou d'une idée donnée à l'idée de quelque chose qui n'est pas actuellement donné.* (ID, « Hume », p. 228) Passer de ce qui est donné à ce qui n'est pas déjà donné, c'est l'invention, l'artificialisation. Selon la définition de Deleuze, c'est le seul moment chez Hume, où la subjectivité peut être. Or, c'est en effet le processus dans lequel chaque impression passe de l'âme à l'esprit par le copiage, c'est-à-dire en devenant une copie-impression : la physique de l'esprit. Voici ce que Hume appelle la nature humaine. D'autre part, « l'être donné de l'esprit » donne naissance à la destruction du Moi et du Dieu, la « fiction du fait », la destruction du Monde.

On chercherait en vain dans le terme donné la raison du passage. La relation est elle-même l'effet de principes dits d'associations, contiguïté, ressemblance et causalité, qui constituent précisément une *nature humaine*. Nature humaine signifie que ce qui est universel ou constant dans l'esprit humain, ce n'est jamais telle ou telle idée comme terme, mais seulement des façons de passer d'une idée particulière à une autre. Hume en ce sens, se livrera à la destruction concertée des trois grandes idées terminales de la métaphysique, le Moi, le Monde et Dieu. (ID, « Hume », p. 228-29)

Nous passons de la réalité fragmentée, composée par ceux qui sont données des idées simples et des impressions sensibles par la fiction, produite par les relations. Or ceci va nous aliéner à nous-mêmes et à notre monde car ni notre Moi, ni notre monde n'est désormais indubitable. Deleuze prend comme exemple à ces relations, la causalité :

Un tel fonctionnement de la relation causale s'explique ainsi : c'est que les cas semblables observés se fondent dans l'imagination, tout en restant distincts et séparés les uns des autres dans l'entendement. Cette propriété de fusion dans l'imagination constitue l'habitude, en même temps que la distinction dans l'entendement proportionne la croyance au calcul des cas observés (probabilité comme calcul des degrés de croyance) (*ID*, « Hume », p. 229)

Ainsi la fiction et la nature dans le monde de Hume sont ensemble : elles se distribuent dans le monde empiriste selon une certaine façon (*ID*, « Hume », p. 230). De cette façon, le caractère de fusion de l'imagination s'articule proprement à l'ordre accidentel de l'Univers. Dans la section « Of the reason of animals » du *Treatise*, Hume admet que les animaux aussi comme les hommes peuvent apprendre de l'expérience en la liant aux rapports de cause-conséquence. De là, on peut dire que l'animal aussi peut inventer certaines relations. Evidemment, Hume recherche essentiellement l'homme. Il regarde l'animalité suivant cet objectif. Pour nous les deux d'études sont pareillement précieuses puisqu'une recherche sur la nature de l'esprit humaine est en même temps une recherche sur la Nature elle-même. Elle est en même temps l'élucidation de l'opposition de l'homme et de la Nature et de l'homme et de l'animal comme sa forme spécifique.⁴⁷⁵

La théorie de Hume concernant l'esprit humaine se positionne chez Deleuze dans l'opposition de logos/phusis (s'il existe une telle opposition) au côté de la phusis. Si bien que c'est le logos qui traite les données qu'il a reçu de l'expérience, il doit le faire selon les lois de la phusis. Le fait qu'on obtient le concept par l'image de la pensée chez Deleuze est conforme à cela. Le concept s'est séparé du logos, il n'acquiert un sens qu'à l'intérieur de la phusis. Ainsi, il n'a aucune validité par lui-

⁴⁷⁵ Suivant la zone d'indiscernabilité d'homme-animal.

même. Tout comme l'esprit humain ne peut pas faire une création sans avoir les données venant de l'expérience, l'homme ne peut pas exister sans la phusis.

L'esprit n'est pas un édifice régné par les idées innées. Au contraire, l'esprit produit une psychologie des affections ; c'est une psychologie qui ne contient aucun élément totalement insensible. Ainsi, le logos qui est en train d'apparaître ici est – on est en train de flotter vers la *Logique de la sensation* (1981) de Deleuze sur Francis Bacon, le fameux peintre - dans la terminologie de Bacon, « les ordres de la sensation », et dans la terminologie de Deleuze, « la logique de la sensation ».

La sensation, c'est le contraire du facile et du tout fait, du cliché mais aussi du « sensationnel », du spontané, etc. La sensation a une face tournée vers le sujet (le système nerveux, le mouvement vital, « l'instinct », le « tempérament », tout un vocabulaire commun au Naturalisme et à Cézanne), et une face tournée vers l'objet (« le fait », le lieu, l'événement). Ou plutôt elle n'a pas de faces du tout, elle est les deux choses indissolublement, elle est être-au-monde, comme disent les phénoménologues : à la fois je *deviens* dans la sensation et quelque chose *arrive* par la sensation, l'un par l'autre, l'un dans l'autre. (FB, p. 39)

Le logos (la raison ou ce qui de la raison, de la parole) est la déviation de la phusis dans l'esprit humain par la différence et la répétition à la création et à l'artificialisation. En ce sens, le logos n'existe pas par lui-même, mais il présente une raison au sens de l'exploit d'une nature. Ainsi la présence du logos pour l'homme n'est pas différente de celle pour l'animal. Autrement dit, le logos en l'homme et le logos en l'animal ne sont pas différentes (différence en elle-même) mais le même. Tous les deux sont le logos de la Nature et la « logique de la sensation ». Par contre, on doit se poser la question suivante : « Est-ce qu'il y a une différence qui sépare l'homme de l'animal ? » S'il existe une telle différence, ce ne doit pas être une différence de « pouvoir avoir le logos » comme chez Heidegger, mais une différence qui est liée à la capacité de l'esprit humain de pouvoir déformer ou artificialiser les donnés dans sa relation avec l'expérience plus que l'animal.

Ce qui sépare l'homme de l'animal ne doit pas être la vivacité des impressions par rapport à l'animal qu'il forme à travers la sensation mais sa pâleur, ensemble

avec la complexité des idées proportionnellement. L'esprit comme un ensemble des idées a le pouvoir de rendre le monde sensible (signifiable) par ses images de pensée à la mesure qu'il peut mettre de côté cette complexité qu'il possède. Dans cette théorie, la voie à dépasser l'expérience n'est pas de posséder une totalité rigide des définitions et des explications à la quête de construire la science de la Nature, mais parfois de la délire, de l'artificier et de se rompre avec elle en formant une contre-Nature (par les arts et la littérature). Ainsi, l'erreur est remplacée par le délire ou l'illusion. (*ID*, « Hume », p. 230-31)

Le « Hume » de Deleuze définit le sujet par et comme un mouvement. (*ES*, p. 90) C'est un mouvement de développement par soi-même sous forme de devenir. C'est en même temps dit Deleuze, un mouvement double : *le sujet se dépasse, le sujet réfléchit*. (*ES*, p. 90) Ce mouvement double est justement ce que fait le sujet : (a) d'inventer en passant au-delà, (b) se faire croire à la vérité de ce qu'il invente. Ainsi, les mouvements de a et b sont les caractères fondateurs de la nature humaine. Le premier mouvement est (s) celle du copiage dans l'esprit (le copiage des impressions), le deuxième (b) la conséquence du processus de mélange de la fiction avec le fait. L'artificialité et l'artificialisation dérive d'ici : faire un fait de ce qui n'est pas. Le sujet dépasse le donné (ce qui est donné, c'est-à-dire l'esprit). Il dit plus que ce qu'il sait (des idées et des impressions). C'est son style de fonctionnement dans la théorie de Hume. Ainsi, Hume arrache le problème de la vérité du transcendant et le tire au plan d'immanence. Il le fait le problème critique de la subjectivité :

Du donné, j'infère l'existence d'autre chose qui n'est pas donné : je crois. César est mort ou Rome a existé, le soleil se lèvera, et le pain nourrit. Dans la même opération, en même temps, je juge et je me pose comme sujet : en dépassant le donné. J'affirme plus que je ne sais. Si bien que le problème de la vérité doit se présenter et s'énoncer comme le problème critique de la subjectivité elle-même : de quel droit l'homme affirme-t-il plus qu'il ne sait ? (*ES*, p. 90)

Ici, Deleuze interprète explicitement le monde de Hume par des autres concepts qui n'appartiennent pas à la pensée de Hume et aux codes de son époque. En faisant ceci, parfois il change les composantes des concepts de Hume, parfois il

ajoute des nouvelles composantes. Il traite les concepts comme un contour irrégulier (vr. *QP*, p. 21) et tente de les multiplier vers sa formation désirée. Il ne laisse pas un concept tel qu'il est chez Hume, il le fait avancer dans l'histoire de la philosophie en créant des nouveaux sens et permet ainsi la redéfinition de ses rapports internes. Ainsi, il essaye de capter chaque concept auquel il attache une certaine importance, au point de son intensification de sens comme une singularité. Tout comme Hume dit : il invente. Il prépare les nouveaux (créés) concepts qui sont en un développement processif et fragmenté sous forme d'une ordination (selon la propre fréquence, rang et manière), en observant leurs zones de voisinage.

Sans doute, cette opération dans Deleuze-Guattari faite par la philosophie (ou par le philosophe) ne peut se réaliser que par un prolongement de la subjectivité humaine. Donc, elle ne peut pas être indépendante du fonctionnement de l'homme-sujet. De ce point de vue, on constate que ce que Deleuze-Guattari a défini comme une sensibilité qui entend les signes est un système des signes qui peut être conçu par le concept et sa production, les signes et les impressions qu'ils laissent dans l'esprit. (*QP*, p. 24) Alors la subjectivité chez Deleuze-Guattari doit être une subjectivité qui est semblable à ce que Deleuze trouve chez Hume (invente et artificialise) : une structure dans laquelle les concepts sont des signes sensibles (comme les idées de Hume) et dans laquelle l'esprit et la sensation agissent ensemble, dans laquelle la pensée est imaginative, c'est-à-dire qu'elle existe par les fonctions d'inventer et d'artificialiser sur les images (Le mot utilisé par Hume, c'était l'impression. Donc, on peut penser les images de Deleuze comme les images formées par les impressions) comme nature humaine.

Section II – Langage

Nous avons défini les étapes principales que la philosophie de Deleuze-Guattari a traversé comme : (1) désir à redéfinir la perception et la sensation, (2) constitution d'une nouvelle subjectivité à travers la perception et la sensation, (3) redéfinition du logos, (4) redéfinition de la *psukhé* (par la différence vitale, affects, schizo-analyse), (5) réinterprétation du cosmos (différence, sous forme de *Chaosmos*), (6) réinterprétation de la temporalité (*Aiôn/Chronos*), (7) pensée du « devenir ». La redéfinition du logos commence par l'installation de la multiplicité

dans le concept. Le concept comme l'essence du logos, cesse d'être l'instrument d'une simplification et d'une purification pour la pensée et la raison en entier. Ainsi, le concept devient une multitude en rapport avec des autres par des zones d'indiscernabilités, une entité mouvante et organique qui maintient inévitablement les nuances et les traits de son propre histoire.

a. La multiplicité dans le concept

« La multiplicité ne doit pas désigner une combinaison de multiple et d'un, mais au contraire une organisation propre au multiple en tant que tel, qui n'a nullement besoin de l'unité pour former un système. » (DR, p. 236)

Il n'y a pas de concept simple pour Deleuze et Guattari. *Tout concept a des composantes.* (QP, p. 21) Il n'y a pas de premier concept. Puisqu'on n'est pas sûr que la philosophie doit nécessairement avoir un commencement. Les composantes s'ajoutent au concept en formant une *multiplicité*. Ici, chaque composante avance dans son mouvement singulier, en s'ajoutant aux autres multiplicateurs. Le concept est un contour irrégulier. Et il n'existe pas de concept qui contient toutes les composantes.

Les composantes de concept définissent le contour irrégulier du concept par les actes de coïncidence, de condensation et d'accumulation. Ici, un concept qui est un des composantes d'un autre peut être le premier concept pour un autre. Or, cela ne fait pas de lui un concept premier absolu. Il existe une relativité entre les concepts. Les concepts s'avancent sans cesse ; un avancement dans l'histoire ou dans la temporalité propre de la philosophie. Les rapports dans le concept sont redéfinis à chaque fois suivant cette histoire et suivant le plan sur lequel le concept va être employé. Ainsi, le concept est un coordonné intensif qui doit être capturé comme une singularité continue (QP, p. 25).

Les variations internes du concept sont processuelles et fragmentaires. On ne peut pas discerner facilement ces variations (dans la composition de ses postures). Malgré cela, *un concept est une hétérogénéité.* (QP, p. 26) En formant un concept,

chacune de ses composantes s'ordonne comme une zone de voisinage. Le concept parcourt ses composantes suivant un ordre sans distance. C'est-à-dire qu'il est à une même distance à chacune, ou à distance infinie. Il est sans distance. *Il est en état de survol par rapport à ses composantes. Il est immédiatement co-présent sans aucune distance à toutes ses composantes ou variations.* (QP, p. 26)

En définissant ce que c'est un concept, Deleuze-Guattari suivent la voie d'un logos héraclitéen qui n'est pas un logos de l'homme mais qui appartient à l'entier de la Nature, au cosmos et au chaos. Pour faire cela, ils devaient délivrer le concept de toutes simplifications, des ordonnances et fixations artificiels, des fixations, des 'clair et distinct'ifications. Car au sens cartésien, la nature d'un concept pur et nettoyé, isolé, stérilisé ne peut pas refléter la structure complexe, les concepts composés, les transitions entre concepts et les composantes projetées par Deleuze et Guattari. Ici, le concept, ayant la singularité continue, c'est-à-dire ayant singulier et possédant une continuité ou flux dans cette singularité, neutralise l'absolution et la quête d'origine souvent attribué aux concepts dans la philosophie. En effet, dans les nœuds de connexion à l'intérieur de l'ordre complexe des concepts, chaque concept peut être le composant d'un autre ; en formant un lien fondamental d'une manière dans l'historicité de son flux, mais ce lien peut se défaire ou devenir relativement futile dans la prochaine série. Cette structure processuelle et fragmentaire dans l'interprétation des variations internes est un cas difficile à être accepté par les philosophes. Car la philosophie est toujours habituée à se fonder sur des bases solides, de construire une théorie à partir d'une certaine origine en se ramifiant sous forme d'un arbre. Deleuze-Guattari propose pour le logos, une structure sous forme de « rhizome ». Ils le font en se promenant dans les domaines de la pensée en rendant compte de ses propres survols, que beaucoup plus des philosophes ont essayé de s'isoler ou d'inférioriser. Ils reforment la littérature, le cinéma, la peinture, la biologie, la psychanalyse, la sociologie, les mathématiques et la physique comme les déterminants directs de la pensée et de la création des concepts (en formant l'image de la pensée), pas hiérarchiquement avec la philosophie mais sur une même surface. En faisant cela, ils expliquent ce que c'est le survol rendu possible par l'hétérogénéité du concept et l'ordre sans distance de la pensée sur les concepts. C'est une pensée où des connexions accidentelles produisent des liens innombrables et différents comme un rhizome, non pas en profondeur mais sur la surface, une pensée qui opère dans le

réseau des connexions juste au-dessous d'elle. Ainsi le concept se tourne d'une unité à l'état solide à une multitude en rapport avec des autres par des zones de d'indiscernabilités, une entité mouvante et organique qui maintient inévitablement les nuances et les traits de son propre histoire.

Ici, nous voyons qu'il existe une division importante entre Heidegger et Deleuze-Guattari dès le début. Heidegger retrouve la vraie définition du logos et de la phusis chez Aristote et les présocratiques. C'est un de ses pierres philosophiques dans son recherche d'un fondement. Dans les *CFM*, il définit la structure de celle-ci comme « ce qui est en train de se dire » ; ouverture et clôture à la fois. C'est nécessairement la parole sur la phusis. Logos comme ce qui est « toujours déjà prononcé sur la phusis », symbolise la sortie du règne de l'étant en entier, c'est-à-dire de la phusis. (*CFM*, p. 51) Le logos de l'homme est donc sa libération : « amener ce qui règne à la parole, dire ce qui n'est pas en retrait ». Le logos de l'homme est de dire ; de dé-couvrir ce qui n'est pas en retrait : « aletheia ». (*CFM*, p. 53) Le logos a pour tâche d'astreindre la phusis à se montrer, de l'amener à être manifeste (apophanesthai). Si bien que le sens fondamental du logos est la logique ; c'est-à-dire déterminations de l'étants comme catégories, le vrai problème selon Heidegger est que ce sens du logos a été transformé et mal interprété par les philosophes qui ont vécu après Aristote. (*CFM*, p. 418-34) Κατηγορία implique une relation au « logos » comme « présenter ». Or les catégories signifient essentiellement « les modes de l'être ». Donc, les catégories impliquent « la présentation de l'être » ou « l'accessibilité à l'être » qui se lie au concept de « l'être-sous-la-main » de Heidegger. (*BA*, p. 130-33).

Comme la forme de l'ouverture et de la clôture est indéfinie, il existe ici une affinité avec la phusis. Puisque pour les présocratiques, logos et phusis peuvent se mêler sous le fait qu'ils ont le même « ousia ». En ce sens, même si l'homme peut être séparé des autres étants ayant le logos, sous le rapport de logos et phusis qui se mêlent, et l'ambiguïté produite par ce fait, il se lie à l'animal (et à toute la Nature). L'animalité qui se montre là comme une question fondamentale est incompatible à Deleuze-Guattari à cause de la recherche du fondement. Pourtant, le questionnement sur l'ambiguïté et la complexité du fondement s'approche à Deleuze-Guattari, au

logos qui ne pacifie pas l'accident, au moins dans certaines sections des *CFM*. Le point principal dont la conception du logos de Heidegger s'approche à Deleuze est la pensée d'Héraclite. Héraclite qui résolut la question de la phusis en expliquant le logos à l'intérieur du devenir, est un grand avant-coureur pour tous les deux afin de comprendre l'indéterminabilité du logos. Chez lui, l'harmonie de la Nature (Logos) est le règne comme le principe de tous (ta panta). En ce sens, on peut dire que la Terre a la parole sous l'ambiguïté de l'homme, son présence et absence, même si elle ne contient pas la différence du Dasein des autres étants. D'autre part, la question du monde reste inprononcée jusqu'aux *CFM*. Dans ce texte, même si le « pouvoir avoir un monde » est étudié comme un pouvoir privilégié de l'homme, la possibilité de pouvoir avoir un certain type d'accès au logos de l'animal guide Heidegger vers une interrogation sérieuse. A la base de cette interrogation réside l'indéterminabilité du logos. C'est pourquoi, cette question (du monde) devient pour Heidegger, une des questions fondamentales de la métaphysique. L'ambiguïté est un concept important. De même, l'indéterminabilité du logos soutient l'explication héraclitéenne dans la structure du devenir. Pour Deleuze-Guattari, la Terre est un corps sans-organe. (*MP*, p. 53) Cette molécule géante est d'une forme de flux continu, de changement et de transformation. Il ne possède pas en effet de strate ; ce qui se montre comme strates ne sont que des captures.

Ce corps sans organes est traversé de matières instables non formées, de flux en tous sens, d'intensités libres ou de singularités nomades, de particules folles ou transitoires. (*MP*, p. 53-54)

L'homme à chaque fois qu'il essaie de fixer, de régler la Nature et son logos, il les écrase. Car sa structure est incompatible avec la stabilité. Cette structure (devenir) rend la stabilité impossible pour lui. Il n'accepte aucun jugement, même pas ce du Dieu. Il progresse à l'intérieur du flux accidentel, conformément à son ordre immanent. Ce devenir n'est ni dans le ciel, ni dans les étages au-dessous de la terre. Il forme son propre monde, dans sa surface d'immanence comme vie pure immanente. En ce sens, la terre (ou le corps sans organes) est ce qui ne cesse pas de se dérober au jugement, de fuir et de se déstratifier, de se décoder, de se déterritorialiser. (*MP*, p. 54)

On trouve ici les réponses de la question de la subjectivité et la question de l'âme. L'élucidation de la question du devenir peut résoudre la structure quadruple de l'Etre. Puisque c'est lui qui peut élucider le mieux le logos. Dans le devenir, l'être et le temps, physis et logos, âme et corps, vie et mort sont inséparables. Au contraire, ils s'unissent et se mêlent. C'est ce qui produit le cycle.

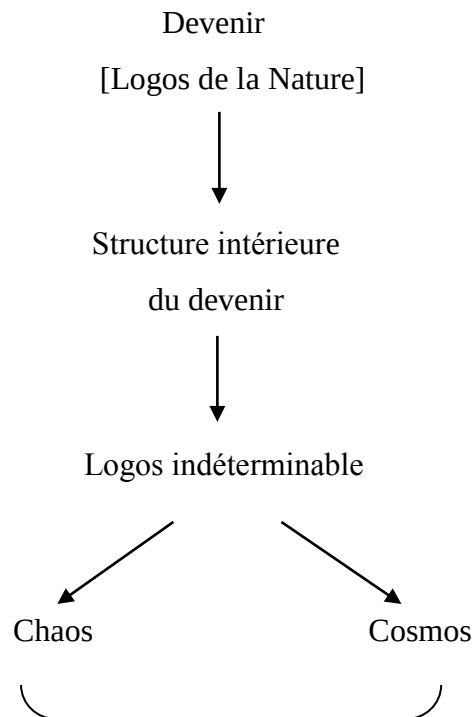


Figure 2.3

Le chemin d'Héraclite assume la multitude et l'unité, le cosmos et le chaos en même temps. Il assume un devenir et un flux pour l'accessibilité des étants à leurs Etre par la multiplicité de sens dans les psychés. Chez lui, le souffle (feu) est l'aboie du chien, l'effleurage de l'arbre, le roulement de la pierre en même temps qu'il est la parole du sage. C'est la question de si la dialectique de l'humain et de l'inhumain est possible. Si oui, on peut concevoir la transcendance par la pure immanence. Il sera ainsi possible un monde dans lequel tout est tout, tout est devenir. C'est un débat évidemment polémique. Pourtant, le modèle de l'Univers de Deleuze-Guattari comme une molécule géante ressemble à un œuf. Le tetrakhos d'Aristote comme chaosmos-radicelle met l'accident sur l'energeia/dunamis qui marque le vivant et le non-vivant et à l'intérieur de l'accidentalité l'axe de sumbebekos. En ce sens, au lieu d'une métaphysique appuyée seulement sur les catégories, Deleuze-Guattari comme

Heidegger, avançant vers une structure dans laquelle chacune est aussi importante dans la recherche de l'étant comme étant. Pourtant Deleuze-Guattari, contrairement à Heidegger soulignent, aussi bien que l'ambiguïté dans le fait de se donner à être découvert de la vérité, l'accident. La signification du *sumbebekos* dans le *pollakchos* aux termes d'Aristote introduit l'*energeia*/dynamis et ensuite la différence et répétition pour le régime du changement. Ainsi la question de l'animal est rangée à l'intérieur de l'« immanence pure » de la vie. Or chez Heidegger, il n'est pas possible de parler d'une immanence.

La *phusis* et le *logos* se réconcilient complètement chez Deleuze et Guattari. *Logos* se place à l'intérieur de la *phusis*. Ainsi, le mouvement (*kinesis*) et le percevoir (*aisthesis*) trouvent leur explication dans le plan d'immanence. Ici, l'âme ou la spiritualité (*anima*) est hors question. Puisque l'âme-corps comme une substance composée ou non composée est d'une manière présumée. C'est justement ce qui est conforme à Aristote. Pourtant, la question de s'il faut définir l'animal et le végétal comme *alogon* ou *logon* est une question à résoudre chez Deleuze-Guattari comme chez Heidegger. Pour Deleuze et Guattari, il ne peut pas y avoir une hiérarchie entre le végétal, l'animal et l'homme en termes de spiritualité (l'être psychique). Puisque Deleuze-Guattari ne font aucune distinction en termes de l'essence de la vie. De plus, l'étanceté de la pierre, de la terre, du fleuve qui n'ont pas la vitalité biologique a aussi un rôle à l'intérieur du devenir. C'est justement ce que Deleuze voulait accentuer chez Nietzsche. La folie personnelle et sa destruction sur le moi se reflètent inévitablement sur son œuvre et les présentations et développements manquantes, avec les sections qui couvrent des éléments délibérément cachés, l'éternel retour et la volonté de puissance forment une textualité qui détruit la seule garantie d'équivalence du Moi avec le Dieu mort, et le fondement substantiel unifiant tout comme Deleuze le voulait. (*ID*, p. 164) C'est une île déserte ou un désert qui est en train de se déchirer des continents. Elle est inconfortable et défavorable à être systématisée. Pourtant, au sens de la décomposition et de l'évaporation du Moi, elle forme une psychologie ou une typologie des masques dans laquelle le mouvement, multiplicité et le pouvoir de se transformer de Nietzsche formant sa pluralité deviennent visibles. Ainsi, comme dit Kafka : « même si elles sont complètement différentes, la présence des perceptions dans une personne qui ont le même objet, nous fait dire qu'il existe des sujets différents dans une et même

personne. » ⁴⁷⁶ Parce que la volonté de puissance dans son degré le plus haut (intense) n'est pas vouloir posséder ou de prendre mais au contraire, de donner et de créer. ⁴⁷⁷ (*ID*, p. 166-67) Et ceci est possible d'abord par la destruction de la subjectivité propre à l'homme.

Pour Heidegger, l'animal n'a pas de bios même s'il possède le « *zoon* ». (*A*, p. 131) Nous l'avons déjà montré. Ce qui vit (bios) est ce qui n'est pas stable. En s'appuyant sur les multiples modes de la vie chez Aristote, Heidegger élimine le mouvement de l'animal. La question d'avoir le logos ou pas est liée à ceci. Puisque ce qui donne à l'homme véritablement le bios est le pouvoir avoir le logos. En ce sens, comme cette distinction n'existe pas chez Deleuze-Guattari, et en plus, comme il est question d'une harmonie du devenir-animal avec la Nature, et de son éloge substantiellement au même niveau comme vie ; il n'existe pas de catégorie comme existence. Ainsi, il n'est pas possible de parler d'une supériorité de l'homme sur l'animal sous le rapport de pouvoir avoir le logos. Ni la vie de l'homme se sépare de celle de l'animal, ni la vie de l'animal, de celle de l'homme. C'est pourquoi, la problématique centralisée sur l'animalité se diffuse à l'entier de la Nature. La question s'abaisse au fond de Nature, conceptuellement.

Dans la pensée deleuzienne, « tout est devenir, tout est tout ». L'animalité comme une question-problème qui est doublée par la question de l'homme ainsi se formule non pas par le logos de l'homme, mais par le logos commun de la Nature en entier. A partir de la redéfinition de la perception et de la sensation comme flux, Deleuze-Guattari annonce leur propre définition pour le concept et pour le logos par l'image de la pensée. De là, la subjectivité va être substituée par le concept de l'individuation de Simondon ou par de nouvelles subjectivités multiples. Le complexe d'animalité ou la zone d'indiscernabilité de l'homme-animal réside (1) dans la déterritorialisation de la subjectivité humaine, (2) l'affirmation de la vie, (3) unité et multiplicité de l'Univers, (4) la multiplicité dans le concept. La déterritorialisation de la subjectivité se réalise surtout dans l'interprétation de Hume et de Bacon, l'affirmation de la vie chez Nietzsche, Spinoza et Bergson, l'idée de

⁴⁷⁶ Franz Kafka, **The Zurai Aphorisms**, trad. Hofmann M., §72, London : Harvill Secker, 2006, p. 71.

⁴⁷⁷ La volonté de pouvoir n'est pas ce que veut la volonté mais ce qui veut dans la volonté, c'est-à-dire Dionysos. (*ID*, p. 167)

l'unité et de multiplicité dans l'interprétation de Duns Scot, de Leibniz et finalement la multiplicité de l'au-delà de l'Univers (multiplicité dans le concept) surtout chez Artaud, Beckett, Lewis-Carroll et Whitehead, ensemble avec d'autres renvois divers et fragmentés.

En chacun de nous, il y a comme une ascèse, une partie dirigée contre nous-mêmes. Nous sommes des déserts, mais peuplés de tribus, de faunes et de flores. (...) ⁴⁷⁸

Pour Deleuze, nous sommes tous ensemble. A dire les plantes, les animaux, les hommes. Nous sommes des déserts, mais pas au sens mauvais. Ce renversement de l'esthétique nous montre en effet qu'être humain n'est pas être humain, top humain mais plutôt de devenir-animal. Ce choix change aussi l'interprétation du logos : du logos du souverain, de la loi, du plan réflexive du législateur, au logos de ce qui est naturel, de ce qui n'acceptera pas la souveraineté comme il est accidentel et superficiel. L'équivalent complet est le désert : l'espace inutile qui ne sert à rien pour la raison mais qui est infiniment fertile pour la création et l'imagination. L'écriture de Kafka est affirmée dans ce perspectif : c'est un rhizome. Il est formé des entrées et sorties multiples sous forme d'un flux qui n'est pas lié à une certaine racine, impossible à apprivoiser, à théoriser. Il nous montre la voie. Dans la littérature, c'est la voie qui ressemble à la musique dans son déterritorialisation du désir, en ramenant la subjectivité au domaine des multiplicités par la transformation de la perception et de la sensation. (*K*, p. 10) Il nous tire de plus en plus vers le langage de l'animal et de la plante.

Et toutes ces peuplades, toutes ces foules, n'empêchent pas le désert, qui est notre ascèse même, au contraire elles l'habitent, elles passent par lui, sur lui. (...) Le désert, l'expérimentation sur soi-même, est notre seule identité, notre chance unique pour toutes les combinaisons qui nous habitent. ⁴⁷⁹

Au moment où la tête relevée que Deleuze-Guattari définit chez Kafka marque *le désir qui se redresse ou se défile et s'ouvre à des nouvelles connexions*, la tête penchée ou le portrait-photo marque *le désir bloqué, soumis ou soumetteur*,

⁴⁷⁸ Gilles Deleuze, Claire Parnet, **Dialogues**, Paris : Flammarion, 1996, p. 18.

⁴⁷⁹ **Ibid**, p. 18.

neutralisé. (K. p. 10) Ce qui décrit contre cette bloc animal le logos humain, la reterritorialisation au lieu de la déterritorialisation est la voix interne. Le Kafka de Deleuze-Guattari ne s'intéresse pas à *une musique composée ou sémiotiquement formée* mais à la tonalité de la musique comme *une pure matière sonore* et recherche le langage de l'animal ou du muet justement ici. (K, p. 10) L'hypothèse que la pensée a une image trouve un grand support dans ces zones. Surtout la musique ou les groupes de son donnent par leur transmission directe aux canaux spirituels (de l'être psychique), la possibilité concernant l'homme dans l'animal et l'animal dans l'homme, d'une pensée toute nouvelle pour l'âme/corps, d'une conception qui n'est pas nécessairement dépendante à la territorialisation, qui n'est pas serrée dans ces cadres, dans laquelle la créativité peut totalement rester libre. Ainsi, vient à l'ordre du jour la question de « qu'est-ce qu'un concept ? » pour Deleuze et Guattari. C'est en effet un pas important pour le son et pour l'image, afin de montrer qu'ils étaient dès le départ, à l'intérieur de la zone autonome que la philosophie s'est réservée.⁴⁸⁰

b. L'image de la pensée : pensée comme image

Le concept est un incorporel bien qu'il s'incarne ou s'effectue dans les corps. C'est pourquoi, il ne se confond pas avec l'état des choses dans lesquelles il s'effectue. (QP, p. 26) L'intensité des ordonnées du concept nous donne l'événement, non pas comme énergie mais comme intensité. Elle ne donne pas l'essence ou la chose. Alors, ce n'est pas de coordonnées spatio-temporelles mais une ordination ; c'est une progression entre le concept et ses composantes qui ressemble au mouvement opératoire d'un opérateur centrale d'un ordinateur et le data bank. L'unité du concept est une unité en ce sens : une multiplicité et unité dans la conjonction avec les singularités. Comme chacune d'elles sont des composantes qui auront des fonctions spécifiques dans des ordinateurs différentes, elles deviennent sensibles en formant une intensité (avec des composantes spécifiques mais qui forment un sens dans la fréquence et ordre) dans une certaine ordonnée (spécifique). (QP, p. 26)

⁴⁸⁰ « La musique semble toujours prise dans un devenir-enfant, ou dans un devenir-animal indécomposable, bloc sonore qui s'oppose au souvenir visuel. » (K, p. 10)

Le concept est une unité en ce sens. Il est l'ensemble des formes qui n'ont pas d'autre objet que l'inséparabilité des variations distinctes. (QP, p. 26) Donc le concept est une forme. Pourtant selon Deleuze, ce n'est pas une idée comme chez Platon, mais une sensibilité qui couvre les signes. Il est la pensée pure comme la cause nécessaire du signe et du sens. (PS, l'image de la pensée, p. 115-119) Pour Deleuze, *il n'y a pas de logos, il n'y a que des hiéroglyphes*.⁴⁸¹ (PS, p. 123) Ainsi, ses concepts, tout comme il définit, se sépare des concepts de Platon au sens d'ordination. Ses concepts, dit-il, ne sont pas des objets de connaissance comme chez Platon, mais des signes sensibles comme chez Proust. Ce qui pousse à penser, c'est le signe. Il est l'objet d'un rencontre (entrelacement). C'est lui qui va nous donner la vérité la plus profonde : « l'image de la pensée ».

En conséquence, l'abc de penser sont les concepts, de créer des concepts. Le concept comme un contour irrégulier dont les composantes sont redéfinies, est l'image de la pensée. Ou bien, la pensée existe dans l'image qui se forme dans l'intuition des signes. La pensée nous arrive, nous ne pouvons pas la choisir. Elle est d'abord liée avec la perception. Pourtant, ce n'est pas une perception simple comme voir une table de front ; c'est une sorte d'intuition supérieure, une vision artistique.

Les concepts sont des « surfaces ou des volumes absolus ». L'acte de la pensée à vitesse infinie : survol. Le concept est à la fois absolu et relatif. (QP, p. 26)

Absolu comme tout :

1. dans son intensification réalisée
2. par la place qu'il occupe sur le plan
3. par les conditions qu'il accorde au problème

⁴⁸¹ On doit considérer cette phrase comme « il n'y a pas de logos qui appartient seulement à l'homme » ou bien « il n'y a pas de logos qui est sans mouvement selon l'homme, qui reste suspendu en l'air comme dans les commentaires classiques de Platon ». *Il n'y a pas de Logos, il n'y a que des hiéroglyphes. Alors penser, c'est interpréter, c'est traduire. Les essences sont en même temps ceux qui sont à traduire et la traduction elle-même ; elles sont en même temps le signe et le sens. Elles embrassent le signe afin de nous forcer à penser, et elle s'ouvre à l'intérieur du sens afin d'être nécessairement pensée. Il y a des hiéroglyphes partout ; son symbole double est l'accidentalité du rencontre et la nécessité de la pensée : « imprévu et inévitable ».* (PS, p. 123)

Relatif à la mesure qu'il est fragmenté :

1. à ses propres composantes
2. aux autres concepts
3. au plan sur lequel il se limite
4. comparé aux problèmes qu'il doit résoudre

Le devoir du philosophe est de toujours rectifier les concepts. Puisque leurs ambiguïté, c'est-à-dire leur être absolu/relatif n'est pas happé par leur singularité à venir et devient insaisissable. Le philosophe qui échoue dans l'ordination se perd dans la matrice des concepts. Venir à l'état de ne pas pouvoir faire d'ordination supprime son être opérateur et fait de lui un donné faux. C'est pourquoi, le philosophe (1) ne cesse pas de remanier les concepts, (2) il peut même oublier les structures/conséquences formées par lui-même, si c'est le cas. (QP, p. 27)

Le concept est infini par son survol ou sa vitesse, mais fini par son mouvement qui trace le contour des composantes. (QP, p. 26) Le philosophe ne peut pas passer au survol sans avoir testé la finitude du concept sur lequel il va s'opérer. Ainsi, il doit faire les tests structuraux de toutes les composantes intégralement, suivant son ordonné. Si non, tout le système peut s'effondrer à cause d'une seule erreur. C'est un système mais pas lié aux coordonnées de l'Identique, du Semblable et de l'Analogue. C'est plutôt un système au sens leibnizien⁴⁸² : un système comme hétérogénèse.⁴⁸³

Le concept est ce qui est réel sans être actuel, idéal sans être abstrait. (QP, p. 27) Il doit être réel parce qu'il possède la réalité de chacune de ses composantes. Il est en même temps idéal car la structure qu'il a construite possède la forme unique de l'ordonné qui le définit. Le concept a un endo-consistance et un exo-consistance. Il est défini par eux. Or il n'a pas de référence. En même temps qu'il est créé, il se réfère à lui-même (autoréférentiel), se pose lui-même et son objet. (QP, p. 27)

⁴⁸² Deleuze G. in Jean-Clet Martin, **La philosophie de Gilles Deleuze**, 1993, Paris : Payot, Préface, p. 7.

⁴⁸³ **Ibid.** p. 7.

Le concept n'est pas discursif. La philosophie aussi ne pas être discursive. Quand on confond le concept et la proposition, on pense à l'existence des concepts scientifiques et à la proposition comme une vraie intensité. Alors le concept apparaît souvent comme une proposition philosophiquement vidée de son sens. Or, les propositions se définissent par leur propre référence. En s'élargissant, elles contiennent la formation des mécanismes qui servent à mettre en rapport des unités de correspondances circonscrites. (*QP*, p. 27)

Les concepts entrent librement dans des rapports de résonnance. (*QP*, p. 28) Ils sont des centres de vibration : « chacun en lui-même et les uns par rapport aux autres. » (*QP*, p. 28) Avec ces deux, nous avons clairement donné les onze définitions de Deleuze-Guattari sur le concept (quatre dans le début de la sous-section précédente, les autres dans la sous-section présente). Ces définitions nous montrent comment le fonctionnement du logos chez Deleuze-Guattari est lié aux groupes sonores et à la musique, à travers la résonnance et la vibration. Ce rapport manifeste exactement le langage du muet, c'est-à-dire le langage de l'animal et le langage du végétal. C'est l'harmonie d'une musique inentendue ou bien d'une musique si harmonieuse qu'on ne peut pas même l'entendre. Une harmonie si grande qu'on n'entend qu'une seule note de l'extérieur, à la fin des jonctions de la pluralité des mélodies produites.

Comme dans la technique du contrepoint de la musique baroque, dans les modes de l'antiquité grecque, dans les makames de la musique de l'Est, c'est une structure relativement atonale ou chromatique qui ne construit pas les strates prévues par la musique occidentale, ou qui les détruit sur une surface, dans la terminologie de Deleuze-Guattari, sur un plan d'immanence. Ici, chacun des singularités dit : « je suis un dauphin », « je suis un éléphant », « je suis un arbre ». Pourtant la grande harmonie de cet ensemble sonore ne peut pas être entendue par l'homme. Puisqu'aucune de ces singularités ne contient les propriétés constitutives d'une subjectivité dépassant l'innocence d'un enfant. La manque de pouvoir penser et de percevoir sur elle-même réflexivement, donne à la Nature sa plus grande puissance : l'innocence. C'est le « manque » de l'homme qu'on peut supposer qu'il avait perdu au moment où il décida de s'arracher de la Nature. Le retour à l'innocence n'est pas nécessairement la perte de la raison et de la créativité chez Deleuze et Guattari. Il est

au contraire, la porte qui s'ouvre à une plus grande raison et créativité en se reliant au logos de la Nature. La glorification du Chaosmos et du devenir-animal comme un anti-humanisme. Ici, le logos s'opère dans une ordination sans limite, à la vitesse infinie à l'intérieur du système leibnizien comme hétérogénèse. Comme il n'est pas lié à une racine, il peut toujours être en mouvement. Ce mouvement contemple tous les processus à l'intérieur de la Nature au lieu de définir l'étant naturel de l'homme préhumain, et de bâtir une philosophie pour le dépassement de l'esprit comme chez Hegel. Le plus haut degré de conscience pour l'homme est ainsi défini comme la compréhension de l'homme et de la Nature ensemble et la responsabilité de l'homme pour la Nature au-delà de la conscience de soi. La pensée passe des systèmes totalitaires et purs au système comme hétérogénèse. Le principe de Dieu est renversé chez Deleuze-Guattari : au lieu de ce qui dort dans la Nature, il est défini comme ce qui est en éveil dans la Nature. Ainsi ce qu'on appelle esprit ou âme cesse d'être la propriété de l'homme. Elle se diffuse comme dans le panthéisme, à toute la Nature en retirant aussi l'homme. Avoir une conscience donc désormais n'est pas seulement en rapport avec l'intellect mais avec l'entier de l'âme, avec sa tonalité ou son affection. L'éthique et l'esthétique d'Hegel sont battues par la représentation de soi, sans le Soi dans l'affirmation de Nietzsche.⁴⁸⁴

En définissant la musique, Hegel introduit nécessairement les nombres et le calcul au-delà d'exprimer les passions. Chaque mouvement dans le son est prévu, les variations sont définies par des lois précises.⁴⁸⁵ L'œuvre musicale comme un acte de construction architecturale est pour Hegel, plus haute que la peinture et la sculpture ; mais d'une manière très différente de Nietzsche. Le premier glorifie le logos de l'homme, or le deuxième, le logos de la Nature (phusis) dans ce qui est archaïque. C'est pourquoi pour Deleuze-Guattari, Nietzsche est un anti-héroïque ; un des inventeurs de la nomadologie.

Or si Nietzsche n'appartient pas à la philosophie, c'est peut-être qu'il est le premier à concevoir à un autre type de discours comme une contre-philosophie. C'est-à-dire

⁴⁸⁴ Ni la religion de Zoroastre fondée sur l'image du feu (pyr), ni les religions premières de l'Inde ne correspondent à une sagesse élevée chez Hegel. Au lieu, elles représentent les premiers traits d'un panthéisme à être dépassé. La plante et l'animal ainsi, restent dans le plan de l'impuissance de l'individualité contemplative, sans universalité. Georg W. F. Hegel, **Phénoménologie de l'esprit**, tome II, trad. Hyppolite J., Paris : Aubier, 1941, p. 216-17.

⁴⁸⁵ Georg W. F. Hegel, **Esthétique, textes choisis**, Paris : P.U.F., 1967, p. 98-99.

un discours avant tout nomade, dont les énoncés ne seraient pas produits par une machine rationnelle administrative, les philosophes comme bureaucrates de la raison pure, mais par une machine de guerre mobile. (*ID*, p. 361-62)

La nécessité à négliger l'expérience du non-humain est impotente pour Deleuze. En ce sens, on peut dire qu'il est en train de régler compte avec la phénoménologie et le structuralisme.⁴⁸⁶ D'autre part, le refus d'un modèle de l'expérience normative ou standard ne rejette pas la recherche des codes de l'expérience humaine. Il vise seulement à rendre la pensée du devenir et de la multiplicité dominante dans toutes les formes de la recherche et la compréhension de la Nature.

Chez Deleuze, penser est un événement d'art et de vie.⁴⁸⁷ La raison pour cela n'est pas seulement le rapport direct de l'art produit par l'homme et de toute pensée cristallisée dans les arts avec la vie (et avec la *phusis* comme sa source), mais d'abord que la vie et tous les éléments qui la forment, c'est-à-dire que tous les étants vivants et non-vivants (*phusis*) eux-mêmes sont des œuvres d'art. En ce sens, ce que Deleuze en parle n'est autre chose que l'ontologie de la vie, mais c'est une ontologie de la vie au-delà de celle d'Aristote : c'est l'« existence comme une œuvre d'art ».

Si bien que Deleuze soit contre l'idée que la philosophie doit avoir un commencement (origine) temporel et spatial, on peut dire qu'il a quand même un point commun avec Heidegger qui prend les présocratiques et Aristote de l'antiquité grecque comme le commencement. Car comme nous l'avons vu, la théorie de Heidegger aussi se fonde sur l'ontologie de la vie d'Aristote, même s'il tente de le dépasser avec l'analytique existentielle. Pour notre sujet, l'importance de l'idée d'un commencement pour la philosophie est la suivante : la présence d'un commencement de l'existence humaine, et de là, la fondation de la différence ontologique qui va séparer l'homme et l'animal. Cette présupposition nous donne d'une manière ou d'autre, la possibilité d'une existence humaine. Pourtant selon Deleuze, cette possibilité peut ne pas être née dans la pensée grecque et donc il sera une erreur d'attribuer tout, seulement à elle. Il est possible qu'il existe avant et après l'antiquité

⁴⁸⁶ Colebrook, **Gilles Deleuze**, p. 3.

⁴⁸⁷ **Ibid.**, p. 12.

grecque, considérée comme origine de la pensée occidentale, d'autres cultures connues ou inconnues ayant des propriétés fondatrices. Ainsi, au lieu d'une seule fondatrice originaire, il existe une fondation multiple chez Deleuze. Alors, l'évolution des concepts est conçue par l'effet de plusieurs pensées fondatrices dans des différentes unités de temps et d'espace. Cela veut dire que le Chamanisme, l'Égypte, le Mésopotamie, la pensée et la culture Chinoise sont des équivalents (dans le tryptique d'art, sciences et philosophie). Or, il n'est pas impossible d'imaginer pour Deleuze, d'une réflexivité (par soi-même, commun et hors-conscience sous forme de *Mitsein*) de l'homme (que Heidegger définit comme *logos apophantique*, qui pose la différence du *Dasein* des autres étants), et même on peut préférer cette réflexivité à celle de l'homme (devenir-animal).

L'homme en effet, comme une existence douteuse (*ID*, p. 125) avait supposé en soi-même le droit à dominer la Nature, les animaux et son propre être, d'une manière plus concrète à partir des textes fondamentaux de la pensée moderne de l'occident. Surtout, jusqu'à la fin de la seconde guerre mondiale, cette idéologie dominante fut la base de la domination et de l'exploitation de tous les étants. La concrétisation de pouvoir de destruction par l'instrumentalisation de la raison humaine fut un stimulant pour le commencement d'une rupture intellectuelle. Or, la dépression et le manque d'une morale de l'époque obligeait l'humanité à réfléchir sur elle-même avant la Nature et l'animal. Avant que l'homme confronte ses propres malices, réalise les dommages qu'il s'est donné lui-même, il n'était pas possible pour lui de comprendre la Nature et l'animal. En plus, la machine capitaliste et les machines totalitaires de destruction gagnait de force en élargissant les mécanismes de contrôle sur les hommes. La situation n'a pas changée encore dans la décennie où nous vivons. Or, surtout avec les mouvements de 68, il a apparu une résistance théorique contre le racisme, discrimination de classe, de sexe, la division du normal et pathologique à l'intérieur des demandes de liberté et de démocratie. Chacune de ces divisions, formant une progression théorique sous forme de négation de la « subjectivité humaine », les fondements philosophiques de la contemplation sur la question de la Nature et de l'animalité restent incomplets. Ici, la manque de réception des cours de 1929/30 de Heidegger, même dans le monde théorique de l'Allemagne a causé l'évaluation insuffisante des études sur l'animalité d'Husserl et de Merleau-Ponty et à l'oubli philosophique du problème jusqu'à Deleuze, Derrida et Levinas.

L'animalité est une des plus importantes questions des deux premières décennies de notre millénium. A l'intérieur du devenir-animal, tous les devenir-hommes qui ont été exclus et définis comme mal ; notamment la femme, l'homosexuel, le noir et tous les autres « autres » sont y présents. (*ID*, p. 395) Quoique le concept de la « libération animale » de Peter Singer fut prononcé 40 ans avant. Dans ses premiers textes, Singer aussi déclare que nous sommes déjà familiers avec les mouvements de la libération des noirs, des homosexuels, et qu'on croyait que la liberté des femmes serait le dernier pas.⁴⁸⁸ Or, les origines théoriques de la discrimination ne disparaîtront dans aucun domaine sans que la problématique de la différence de l'homme et de la Nature soit résolue. Singer traite la question de l'animal en partant de la tradition anglo-saxon par la maxime de Bentham, l'utilitariste : « Can they suffer ? » Cette proposition avance quelques conséquences sur la responsabilité de l'homme envers l'animal et l'hypothèse qu'il ne faut pas les maltraiter s'ils peuvent aussi souffrir comme les hommes. Pourtant, elle est insuffisante telle qu'elle est. Car le rapport entre l'homme et l'animal ou bien entre l'homme et la Nature en général est une question d'existence. Il faut d'abord discuter la nécessité à penser tout ce qui ajoute du sens au cosmos et à être en harmonie. Sans doute aujourd'hui aussi, sur le plan politique, c'est un devoir urgent de défendre les droits des animaux et la préservation de la Nature pour chaque homme conscient. Or sans une destruction dans l'expérience qui commence par la perception et la sensation qui continue sous forme d'une négation de la subjectivité dans le langage (logos), l'homme ne pourra jamais défendre le devenir-animal. Néanmoins, les arguments de Singer sont étonnantes :

Some humans - infants and those with severe intellectual disabilities - have intellectual capacities inferior to some animals, but we would, rightly, be shocked by anyone who proposed that we inflict slow, painful deaths on these intellectually inferior humans in order to test the safety of household products. Nor, of course, would we tolerate confining them in small cages and then slaughtering them in order to eat them. The fact that we are prepared to do these things to nonhuman animals is therefore a sign of "speciesism" - a prejudice that survives because it is

⁴⁸⁸ Peter Singer, « 30th Year of Animal Liberation », **New York Review of Books**, 50, no. 8, Mai 2003, page consultée le 12.11.2014, <http://www.nybooks.com/articles/archives/2003/may/15/animal-liberation-at-30/>

convenient for the dominant group - in this case not whites or males, but all humans.⁴⁸⁹

Nous devons analyser pourquoi quarante ans avant nous, il n'y avait aucune sensibilité pour la souffrance et l'oppression sur les animaux, mais qu'aujourd'hui il existe des sensibilités individuelles, un public et des fondations d'aide que ni Heidegger, ni Deleuze n'ont pas pu témoigner dans leur vie.⁴⁹⁰ Il faut lire ceci peut-être comme le précurseur d'une communauté qu'Agamben a défini « la communauté à venir ». Souligné aussi par Dawkins, nous avons beaucoup plus de données et de savoir sur le monde silencieux des animaux grâce aux recherches depuis 40 ans. Le monde silencieux des animaux parle le langage du muet. A ce monde ou mondes que nous devons comprendre comme un être-avec, l'homme ne peut plus rester indifférent (dans l'Est et dans l'Ouest).

The most comprehensive bibliography of writings on the moral status of animals lists only ninety-four works in the first 1970 years of the Christian era, and 240 works between 1970 and 1988, when the bibliography was completed. The tally now would probably be in the thousands.) Nor is this debate simply a Western phenomenon - leading works on animals and ethics have been translated into most of the world's major languages, including Japanese, Chinese, and Korean.⁴⁹¹

La discrimination humaine que Singer définit comme « spécisme » peut être évalué dans le plan des religions et de la morale. Les religions non monothéistes considèrent l'homme comme l'étant choisi, et les autres, surtout l'animal comme ce qui est sacrifice, offert à l'homme pour qu'il puisse faire ce qu'il veut. Le Dieu commande le sacrifice de l'animal contre le sacrifice de l'homme. Ainsi l'animal comme un « don sacrificiel » devient une topique importante pour l'animalité.⁴⁹² Nous savons qu'avant les religions monothéistes, les animaux ont été sacrifiés dans beaucoup de cultes et religions paganes. Pourtant dans la plupart des religions paganes, l'homme n'est pas conçu hors de la Nature mais ensemble avec la Nature.

⁴⁸⁹ **Ibid.**

⁴⁹⁰ Sans doute un des cas décisif de ce mouvement fut la résistance de « Gezi Park » en Turquie, mai-juin 2013 pendant laquelle 6 personnes ont été tuées, 12 aveuglées, plus de 8000 blessées pour le sauvetage d'un parc à 80 arbres.

⁴⁹¹ Peter Singer, « 30th Year of Animal Liberation ».

⁴⁹² Vr. Melih Başaran, **Kurbansal Sunu** (« *Le don sacrificiel* »), Istanbul : Ayrıntı, 2005.

Ainsi, nous trouvons la première forme du devenir-animal surtout dans la pensée du chamanisme avec la négation de la division de l'homme et de la Nature. Plusieurs branches de l'Hindouisme et de Bouddhisme projettent une humanité en harmonie complète avec la Nature.

L'Inde n'a jamais nié la supériorité de l'homme ; or pour lui, l'évidence de cette supériorité n'était pas son éloignement, mais son amour de plus en plus ample de la nature.⁴⁹³

En ce sens, le logos de Deleuze-Guattari est conforme à la pensée hindouiste et bouddhiste. Il n'y a pas de concept simple car l'ordre de l'Univers abrite à la fois le chaos et le cosmos. Le cadre de chacun des concepts est irrégulier puisque ces cadres, au lieu d'être absolus ou inchangeables, sont soumis au devenir. Il n'y a pas de concept premier ou absolu car selon la structure de la phusis, les concepts aussi ont la forme d'une singularité continue. Comme ses variations internes sont fragmentées, chaque concept est une hétérogénèse ; tout comme la Nature qui est en devenir permanent. La multiplicité et l'unité formée par les concepts et leurs ordonnées naissent de l'ordre cyclique de la différence et répétition. C'est en ce sens pour Deleuze qu'« il n'y a pas de logos mais seulement des hiéroglyphes ». Ce sont des formes changeantes comme des images et des symboles à exprimer les images qui construisent une signifiabilité. Dans ces structures changeantes, le sens toujours se change et se transforme. C'est pourquoi, le logos de Deleuze-Guattari est lié à la perception : ils visent une négation de la subjectivité humaine partant d'une transformation de la perception et de la sensation.

Le concept est réel sans être actuel, idéal sans être abstrait. (QP, p. 27) Il doit être réel parce qu'il possède la réalité de chacune de ses composantes. En même temps, il est idéal car sa structure a la forme singulière de l'ordination qui le définit. Le concept a à la fois une consistance interne et externe. Il est défini par elles. Pourtant, il n'a pas de référence : il se pose lui-même d'une part, et pose son objet de l'autre. (QP, p. 27) L'avantage d'un tel logos sera la vitesse infinie d'opération : étant sans origine, il ne doit pas à chaque fois retourner au commencement. Il opère

⁴⁹³ Rabindranath Tagore, **Creative Unity**, London : Macmillan and Co Ltd., « The Religion of the Forest », p. 62.

et accède aux données sur la surface en les conceptualisant à vitesse infinie. Le philosophe qui a la tâche à remanier sans cesse les concepts ne peut atteindre cette vitesse que quand il prend les systèmes comme une hétérogénèse. Désormais, commencer n'est pas en rapport avec la philosophie.⁴⁹⁴ Selon Zourabichvili, ici l'accident perd sa valeur négative traditionnelle et se met en rapport avec le concept d'une manière positive. *Penser naît d'un hasard, penser est toujours circonstanciel, relatif à un événement qui survient à la pensée.*⁴⁹⁵

L'idée que la philosophie trouve ainsi son point de départ dans ce qu'elle ne maîtrise pas a de quoi choquer la raison : comment trouverait-elle son assise dans ce qui la met en échec, dans l'explicable même ou l'aléatoire ?⁴⁹⁶

Chez Deleuze, la pensée tend vers l'irrationnel ou l'hors du logos (alogon) pour l'affirmation de l'accident. Ici, la pensée est en rapport affirmatif avec ce qu'elle n'a pas déjà pensé. En ce sens, elle est aussi contre la confusion de l'illogique avec l'irrationnel. Puisque désormais l'irrationnel n'est plus exclu du domaine du logos. Tout comme la nécessité de l'inclusion à la fois du chaos et du cosmos de l'Univers et de sa réception comme telle, le logos aussi doit être conçu avec « alogon ».⁴⁹⁷ Selon Zourabichvili, la pure possibilité de la faculté de penser comme le point où Deleuze s'approche au plus proche à Heidegger et s'éloigne au plus loin, rend inséparable l'hypothèse d'une affinité entre la pensée et la vérité. Puisque la compréhension du logos et alogon ensemble fait naître une nouvelle définition de logos et à l'intérieur de cette définition, la vérité et l'accident ont la même importance. Ainsi, se forme un logos dans lequel ce qui est fictif ou simulé est aussi important que le vrai ; le rapport du sens et du non-sens introduit la différence à l'intérieur de la vérité. Ce rapport qui va être affirmé dans la vie elle-même, ne peut être évalué qu'à l'intérieur de la question de l'Etre, seulement et seulement par l'introduction du sumbebekos.⁴⁹⁸

Si la philosophie pour Deleuze ne peut être qu'une affirmation, nous devons aussi, si nous faisons de la philosophie maintenant, en train d'avancer vers une

⁴⁹⁴ Zourabichvili, **Deleuze : Une philosophie de l'événement**, p. 22.

⁴⁹⁵ **Ibid.**, p. 23.

⁴⁹⁶ **Ibid.**, p. 24.

⁴⁹⁷ Cf. **Ibid.**, p. 24.

⁴⁹⁸ **Ibid.**, p. 24-28.

affirmation, l'affirmation de l'animalité. Ici, la différence est aussi à l'intérieur du fictif, elle devient une illusion ou bien une question simulacre. Ainsi, la vérité est conçue comme une multitude.⁴⁹⁹ La conception de la vérité chez Deleuze développe une théorie de problème qui pourra donner un sens à la pluralité de la vérité. Cette théorie qui fonde sur la dévalorisation du rôle du questionnement comme « une proposition en suspens » contrairement à Heidegger, qui pensait que le chemin qui mène à la vérité doit être l'acte de « poser la question ». Deleuze se sépare de Heidegger en supposant la vérité immanente au logos, même s'il est à même avis sur l'importance de l'ambiguïté et de l'indéterminabilité. En ce sens, dans la voie ouverte par Heidegger, on peut dire que Foucault se concentre sur la création à travers la naissance historique et sociale de la problématisation, tandis que Deleuze traite la création purement à travers les concepts.

Les questions ne sont pas données au philosophe, mais ne proviennent pas non plus d'une lacune ou d'un état d'ignorance : elles sont créées.⁵⁰⁰

De là, passons de l'apparition de l'animalité comme question-problème chez Deleuze d'une manière fragmentée, ontologiquement et au-delà de l'ontologie, de son objectif à repenser la perception et la sensation, le logos pour une négation de la subjectivité humaine, à la question de la tonalité en musique. Nous avons précisé que les concepts ne sont pas discursifs chez Deleuze-Guattari. Ces images de la pensée non-discursives entrent dans des rapports de résonance. Autrement dit, les concepts possèdent eux aussi, des rapports de résonance, tout comme les rapports entre des groupes de sons et de leurs environnements dans la musique. Cela nous montre, comme on a déjà souligné, que les vibrations de l'âme aussi peuvent être conçues comme des groupes sonores. Les actes comme réflexion, diffusion, absorption, transmission ou écho entre concepts forment des images sonores dit Deleuze, rendant possible la transposition de ces images et ainsi tout comme les différences ou harmonies de tonalité entre étants dans l'ordre propre de la vie, construit des zones d'accord et de désaccord parmi les concepts.⁵⁰¹ Ce devenir ainsi expliqué devient sensible dans la compréhension du concept de l'animalité et dans la réalisation de l'acte de penser. Car la perception et la création du concept réside dans l'unité du

⁴⁹⁹ *Ibid.*, p. 28.

⁵⁰⁰ *Ibid.*, p. 29.

⁵⁰¹ Vr. la section : « Fréquence de l'étant vivant ».

langage (logos) et du muet (alogon), dans l'unité de la vérité et de l'accident, c'est-à-dire dans la compréhension du chaos et du cosmos à l'intérieur de la temporalité éternelle (Aïôn). Pour faire ceci, Deleuze définit les concepts comme des centres de vibration. Chacun de ces centres ont le pouvoir à produire du sens dans le langage et le langage du muet (langage de la phusis) par les signaux qu'ils transmettent. En ce sens, l'important n'est pas ce qui produit le sens, mais lequel sens est produit. C'est justement par là qu'on ne doit pas faire une division entre l'homme et l'animal en termes d'âme ou de substance. Puisque le sens qui est en train d'être produit est même le fruit commun du logos et du alogos. L'origine de l'ambiguïté fondamentale prononcée par Heidegger est l'impossibilité de séparer les deux. Notre problème n'est pas alors de définir la philosophie comme une certaine recherche de vérité puisque la vérité doit toujours être dépendante au système des concepts en main.

Suivant les définitions du dictionnaire, nous avons vu comment l'homme trahit l'autre chez lui (femme, noir, criminel, homosexuel, animal,...) et avoue l'existence de l'homme c'est-à-dire ce qui est de la raison, du langage, de l'âme dans l'animal. Deleuze savait très bien comment ce fut exprimé involontairement par l'inconscient dans la littérature et les arts. Au-delà de faire parler l'animal grossièrement comme un homme, il existe de multiples figures dans le son et dans l'image sur le devenir-animal.

Penser naît de l'accident, tout comme l'écriture. Si on parle vraiment d'un texte de littérature, il doit absolument y avoir des sens imprévus par l'auteur en résultat des rapports accidentaux. Par exemple, la dynamique du monde imaginaire de Kafka formé par *des petites lignes hétérogènes en état de rupture*. (K, p. 13) C'est pour Deleuze et Guattari, une écriture qui doit être lue sans commentaire et sans le sens. Ici, on devient animal par le son et par le style :

Un écrivain n'est pas un homme écrivain, c'est un homme politique, et c'est un homme machine, et c'est un homme expérimental (qui cesse ainsi d'être homme pour devenir singe, ou coléoptère, ou chien, ou souris, devenir-animal, devenir-inhumain, car en vérité c'est par la voix, c'est par le son, c'est par un style qu'on devient animal et sûrement à force de sobriété). (K, p. 15)

En ce sens, la littérature comme le muet dans la langue ou l'animal dans l'homme est si violente et indépendante qu'elle ne peut jamais tomber sous le joug des règlements de la raison. Il détourne ce qui écrit, c'est-à-dire que l'homme cesse d'être homme, ou bien cesse d'être « l'animal politique », « l'animal rationnel ». Il s'échappe de cette dualité et tire vers la négation complète de la subjectivité : il le fait l'homme-machine et ouvre la porte du devenir-animal. L'auteur dans chacun des caractères, chacune des scènes il écrit, est capable de questionner son propre être, et en plus de dépasser son côté qui néglige le logos de la phusis, qui se voit comme le seul étant à avoir le logos. Ce pouvoir lui est donné par le langage animal : le langage du muet ou la voix du silence. Cette voix, nous l'entendons les hommes pendant les guerres, quand les innocents meurent, quand la civilisation humaine montre son côté méchant.

Une machine de Kafka est donc constituée par des contenus et des expressions formalisés à des degrés divers comme par des matières non formées qui y entrent, en sortent et passent par tous les états. (K, p. 15)

Le système est ce dans lequel l'accident et l'ordre sont mélangés, mais que personne ne peut savoir dans quelle mesure dans quelle fréquence. Ici, comme chez Kafka, le désir est un processus, un devenir. Le cosmos et le chaos sont inséparables. L'expérience d'écriture comme une zone d'indiscernabilité nous donne les codes du devenir-animal étant la réflexion de l'esprit ou l'âme humaine comme dans les arts visuels et la musique. Ici, le judaïsme, la folie, la femme, l'homosexualité, bref tous les personnalités autres s'échappent de l'homme blanc, hétérosexuel et docile, les différences deviennent existantes sous forme de multiplicité. Contre la déterritorialisation de l'Œdipe, les devenir-animaux sont tout à fait le contraire.⁵⁰²

Les animaux, souris, chiens, singes, cancrelats, se distinguent seulement par tel ou tel seuil, par telles ou telles vibrations, par tel chemin souterrain dans le rhizome ou le terrier. Car ces chemins sont des intensités souterraines. Dans le devenir-souris, c'est le sifflement qui arrache aux mots leur musique et leur sens. Dans le devenir-singe, c'est une toux qui « semble inquiétante, mais qui n'a pas de signification » (devenir singe de la

⁵⁰² « Ce sont des déterritorialisations absolues, du moins en principe, qui s'enfoncent dans le monde désertique... » (K, p. 23)

tuberculose). Dans le devenir-insecte, c'est un piaulement douloureux qui entraîne la voix et brouille la résonnance des mots. (K, p. 24)

Les vibrations et résonnances comme les intensités souterraines produisent des moments dans lesquels le présent point de vue dominant la structure, qui défend la supériorité des facultés humaines est renversée. Pendant ces moments, la folie se sert à la raison et la raison se sert à la folie.⁵⁰³ La situation appelée par Deleuze-Guattari « différence-schizo » monte au sommet dans les devenir-animaux du Gregor Samsa, devenir-coléoptère, devenir-hanneton, devenir-bousier, devenir-cancrelat contre la famille, la bureaucratie, le capital (K, p. 26) : la déformation et l'écoulement de la subjectivité dans *Alice in Wonderland* et dans les tableaux de Bacon.⁵⁰⁴ L'irrégularité (le lapin aux yeux roses) ou bien un Univers sans limite et contradictoire des possibilités dans laquelle les règles peuvent se fléchir.⁵⁰⁵ Deleuze et Guattari voient là, un logos sans règle dans l'animal littéraire ou dans le langage du muet : « De plus-t-en plus curieux ! s'écria Alice (elle était si surprise que, sur le moment, elle en oublia complètement de parler correctement) »⁵⁰⁶ Ici, les mots aussi ne sont pas comme ils étaient autrefois ; ni le langage lui-même.⁵⁰⁷ Ni le langage parlé, ni le monde où on se trouve, semble appartenir à l'homme. L'homme est subi à une dépersonnification autant qu'il reste ici : « Du moins, je sais qui j'étais quand je me suis levée ce matin, mais je crois qu'on a dû me changer plusieurs fois depuis ce moment-là. »⁵⁰⁸ La dépersonnification avance vers un corps sans-organes, l'irrégularité du logos est rendu actif à tout étant : « Et où donc sont passées mes épaules ? Oh ! mes pauvres mains, comment se fait-il que je ne puisse pas vous voir ? »⁵⁰⁹ Cette perte de fonction et devenir sans règle va aller jusqu'à la pupille, son organe la plus importante : « voilà trois semaines que je n'ai pas fermé l'œil une seule seconde ! »⁵¹⁰ La pupille est khôra, un de ses sens en grec.⁵¹¹ Dans ce

⁵⁰³ Vr. Franz Kafka, *The Complete Stories*, « A Report to an Academy », « Investigations of a Dog », NY : Schocken, 1971.

⁵⁰⁴ Lewis Carroll, *Alice's Adventures in Wonderland*, chapitre IX, in *Complete Works*, 1865, London : Collector's Library, 2005, pp. 35-38.

⁵⁰⁵ « Plus bas, encore plus bas, toujours plus bas. Est-ce que cette chute ne finirait jamais ? Je me demande combien de kilomètres j'ai pu parcourir ? » Carroll, *Alice's Adventures in Wonderland*, p. 13.

⁵⁰⁶ *Ibid.*, p. 15.

⁵⁰⁷ *Ibid.*, p. 16.

⁵⁰⁸ *Ibid.*, p. 23.

⁵⁰⁹ *Ibid.*, p. 25.

⁵¹⁰ *Ibid.*

perspectif, nous pouvons assumer avec ce nouveau logos défini par Deleuze et Guattari, à être en train de passer dans le monde du ni sensible, ni compréhensible, de ce qui se passe comme en rêve, du subjectile au projectile. Car le khôra n'est ni un sujet, ni un subjectile.⁵¹² Tous ces pairs et le khôra comme « l'abysse entre un autre qui n'a pas d'autre » est en même temps la possibilité de pouvoir former une nouvelle temporalité et subjectivité.⁵¹³

Cette invisibilité ou la déformation de la pupille⁵¹⁴ nous amène vers l'impossibilité du chaosmos à l'intérieur de l'intellect humain. Deleuze définit ceci chez Carroll et chez Joyce, comme le passage du devenir-homme au devenir-animal, ou d'appartenir à un autre ordre des « mots-valises » produits pour la concordance des séries sonores orales et la synchronisation des séries d'histoires liées à elles. (*ID*, p. 261) Ainsi, le langage comme l'animal littéraire manifeste ses virtualités. On passe à une structure mixte et hybride. C'est une langue qui semble terrifiante et obscure à l'homme, à cause de son état infiniment ambigu et indéterminable. Pourtant le fait qu'elle se pose dans son raisonnement déraciné comme en rêve lui donne une certaine structure.

⁵¹¹ Le mot khôra, écrit comme κόρα en grec veut dire jeune fille, vierge, jeune femme, femme sans contrat de mariage, prostituée sous la première forme de la racine κόρη. Il désigne aussi bébé, poupée et la pupille.

κόρα (lemme: κόρη, ἡς (ή)) (Substantif, 1e déclinaison) jeune fille, jeune vierge; fille (par rapp. à ses parents); jeune femme; femme courtisée; concubine; poupée; pupille de l'œil; longue manche des vêtements persans.

⁵¹² « Khôra : place, lieu, espacement, emplacement... La khôra n'est ni « sensible » ni « intelligible », elle appartient à un « troisième genre » (triton genos, 48e, 52a) *Pas plus que que ce fond sans fond ne promet la nuit d'un jour.* (Jacques Derrida, **Khôra**, Paris : Galilée, 1993, « prière d'insérer ») *Et le silence au fond duquel ainsi khôra semble appeler son nom, mais en vérité le surnom d'un prénom, ce n'est pet-être même plus une modalité ou une réserve de la parole. (Ibid.)*

La troisième espèce est le lieu éternel, ne périssant jamais et servant de théâtre à tout ce qui commence d'être, ne tombant pas sous les sens, mais perceptible pourtant par une sorte d'intelligence (logismo notho) bâtarde, elle est à peine admissible ; nous ne faisons que l'entrevoir comme « dans un songe ». (52b)

C'est un lien impossible, possible à être nommé ; une oscillation entre le sensible et le compréhensible, visible/invisible, forme/informe, icône ou bien réflexion/paradigme. Khôra est un nom dédié à l'ineffaçable même si elle ne se limite pas définitivement avec son appel.

Khôra est contre le temps, elle « est » le paradoxe au temps dans l'être, ou plutôt l'incompatibilité de l'être au temps. Elle anachronise l'Etre et le rend hors de l'époque. Khôra est la [il y a], elle est « ce qui est là ».

Khôra n'appartient ni à l'ordre de l'eidos, ni à l'ordre de ses images ou des illusions. Elle ne permet pas les schémas ou modèles à la former. Bien plus, on ne peut même dire qu'elle fournit un support [substrat] ou d'une substance fixe. Car le Khôra n'est pas un sujet (hupokaimenon – substrat – substance). Elle n'est pas sujet, ni subjectile (Artaud - la ressemblance de projectile, matière qui explose et dissipe et dissémine). (*Ibid.* p. 28) En même temps que l'objet devient objectile, ce qui réside au-dessous (sub-jet) devient ce qui réside au-dessus (super-jet) comme dit Whitehead. (**P**, p. 27)

⁵¹³ Cf. Derrida, **Khôra**.

⁵¹⁴ Le seul organe de l'homme qui ne change pas en vieillissant : la pupille.

« Rien de plus fragile que la surface. » (LS, p. 101) La surface est pour Deleuze, le champ de la bataille pour la subjectivité. Or, la surfacéologie qui se produit chez Carroll est confrontée par le langage schizophrénique d'Artaud. *Un glissement se produit, et même un effondrement central et créateur, qui fait que nous sommes dans un autre monde et dans un tout autre langage.* (LS, p. 102) Ce langage annihile toutes les surfaces. Puisque le schizo aime les profondeurs : langage en profondeur invente des « mots sonores ». Le schizo détruit la surface et déforme son propre ordre. La surface reste sans fonction, le langage reste sans structure grammaticale, ni de syntaxe. Ainsi le corps reste sans organes, sans parties, sans aucune organisation interne (sans action et sans passion). Le langage sonore invente des séries sans logique ou « la logique du sens » dans l'Etre qui est non-sens. (LS, p. 111)

Le non-sens a cessé de donner le sens à la surface ; il absorbe, il engloutit tout sens, aussi bien du côté du signifiant que du signifié. (LS, p. 111)

Artaud et Carroll ; le schizo et le paranoïaque. L'un explore l'infra-sens, l'autre les séries du sens de surface. (LS, p. 114) Or tous les deux, dit Deleuze, se ressemblent : ils expérimentent le devenir-animal dans les bornes de la surface et de la profondeur par le signe insigne, par le mot sonore qui s'échappe dans les trous de la surface ou dans les abysses de profondeurs sans limites. Même si Artaud le considère comme un pervers, Carroll pour Deleuze est un vrai déformateur, l'arpenteur des surfaces.

Pour tout Carroll, nous ne donnerions pas une page d'Antonin Artaud ; Artaud est le seul à avoir été profondeur absolue dans la littérature, et découvert un corps vital et le langage prodigieux de ce corps, à force de souffrance, comme il dit. Il explorait l'infra-sens, aujourd'hui encore inconnu. Mais Carroll reste le maître ou l'arpenteur des surfaces, qu'on croyait si bien connues qu'on ne les explorait pas, où pourtant se tient toute la logique du sens. (LS, p. 114)

Le Bacon de Deleuze peint les forces. En partant de la figure, il vise à rendre visible, l'invisible ; tout comme la musique vise à rendre les forces inentendues à être

entendu. (FB, s. 57) Le peintre qui s'est concentré sur cette tâche se lance vers l'acte de déformation. La pression qui acte sur la tête chez Bacon crée une déviation de la subjectivité humaine vers le devenir-animal ou bien un flux du logos de l'homme qui appuie son dos au cosmos, vers le chaosmos qui renferme aussi le logos de la Nature, le Logos en majuscules.

La transformation de la forme peut être abstraite ou dynamique. Mais la déformation est toujours celle du corps, et elle est statique, elle se fait sur place ; elle subordonne le mouvement à la force, mais aussi l'abstrait à la Figure. (FB, s. 59)

La force agissant sur une certaine zone la rend une zone d'indiscernabilité qui est irréductible à l'une ou à l'autre. Les devenir-animaux des figures alors s'échappent d'un trou dans l'ambiguïté de ces zones d'indiscernabilité. Ces déformations que Deleuze trouve chez Cézanne et Van Gogh aussi bien que chez Bacon représentent la notion de l'atonalité dans la musique. La bouche, la zone nettoyée et la souffrance marque l'échappement du visage du joug de l'homme en se débrouillant de plus en plus de l'harmonie tonale. Le cri qui apparaît, Bacon le mène vers l'affirmation de la vie. Les forces de la destruction font naître la vie nue (zoe). La violence de la sensation nous donne dans le s'échapper, la vraie croyance de la vie, « les forces démoniaques de l'avenir qui frappent la porte » comme dit Kafka. Le retour de l'unité de la vie et de la mort dans les forces invisibles de la sensation fait naître une deuxième intensification. Ici, dit Deleuze, une vitalité, même une animalité qui fait rencontrer Beckett, Kafka et Bacon.

Tout un misérabilisme figuratif, mais au service d'une Figure de la vie de plus en plus forte. On doit rendre à Bacon autant qu'à Beckett ou à Kafka l'hommage suivant : ils ont dressé des Figures indomptables, indomptables par leur insistance, par leur présence, au moment même où ils « représentaient » l'horrible, la mutilation, la prothèse, la chute ou le raté. Ils ont donné à la vie un nouveau pouvoir de rire extrêmement direct. (FB, p. 62)

Cette vitalité et animalité nous donne dans chaque forme de la perception et de la perception la suivante : l'homme et l'animal ne sont pas des étant dont on peut séparer par des lignes définitives. Il peut ne pas être possible de les définir

exactement, puisqu'ils résident dans des zones d'indiscernabilités les plus profondes. Nous le savons d'abord par la perception et la sensation de l'homme, et après par la perception et la sensation de l'animal à la mesure que nous pouvons les connaître. L'ambiguïté et l'indiscernabilité en question est dans l'animal à l'intérieur de l'homme, dans l'homme à l'intérieur de l'animal et dans l'impossibilité à tracer les frontières de cette être l'un dans l'autre. C'est pourquoi, essayer de produire un logos stérilisé pour l'homme ferme la perception et sensation en les mettant dépendante à certaines mesures et normes au lieu de rendre l'Univers et soi-même compréhensible. Ainsi l'ouverture des portes de la perception dépend de la rupture avec les codes de la subjectivité humaine au sens classique et de la formation des nouvelles subjectivités à la fin des nouvelles intensifications, productions de son et d'image, de concepts à travers le devenir-animal. Ainsi, même dire que les animaux 'ne produisent pas de son et d'image', 'n'ont pas de sensation' ou 'ont une sensation limitée', 'n'ont pas de langage' ne sont pas sensible car il est aussi en question de développer la subjectivité humaine. D'autre part, même si l'argument que les animaux peuvent produire de son et d'image n'avait pas eu un grand succès jusqu'à la fin des 1950, c'est un argument valable pour aujourd'hui à la lumière des travaux depuis 60 ans.⁵¹⁵ Les animaux possèdent-ils des sentiments et pensées ? Sont-ils conscients du monde autour ? Peut-on parler d'une âme animale ? Si on peut, peut-on la séparer de celle de l'homme ? M. S. Dawkins, en interrogeant ces questions d'une manière scientifique, explique son but comme « persuader le lecteur qu'il peut y avoir un 'moi' à l'intérieur de l'animal aussi ».⁵¹⁶ En conséquence, Dawkins trouve par un perspectif en même temps douteux, qu'une expérience consciente pour les genres animales non-humains est possible, mais que ce n'est pas encore possible à le démontrer scientifiquement. Néanmoins, il y a eu une accumulation de savoir considérable, plus rigoureuse grâce aux travaux après 1968, la conscience des animaux à part de l'approche Darwiniste est devenue de plus en plus acceptable comme un sujet scientifique par les biologistes.

Selon les chercheurs, les animaux ont une conscience suivant leur propre manière ; ils ont des sons et images personnels. C'est pourquoi, dans le système deleuzien, l'animal est un artiste : même s'il ne peut pas créer des concepts, il peut

⁵¹⁵ Vr. les travaux de Dawkins, Gould et Grandin.

⁵¹⁶ Dawkins, **Through Our Eyes Only? – The Search for Animal Consciousness**, p. 3.

quand même produire des images et des sons. Ils contribuent à la création des concepts, c'est-à-dire à la pensée. L'imaginalité du concept fait de la phusis tout entier (la Nature, les étants vivants et non vivants) le déterminant de la philosophie et de la pensée comme un système deleuzien. Puisque la subjectivité n'est qu'une invention et d'une force de l'artificialisation qui se produit dans le processus de copiage dans l'intellect comme nous le voyons chez le Hume de Deleuze.

On peut dire qu'une telle subjectivité n'existe pas chez l'animal. Pourtant, la créativité est encore une fois tirée vers le côté de la Nature. Le logos fonctionne d'une manière liée au mimesis. L'intellect et la sensation produisent le logos comme un acte de « vibration ». Même si les animaux ne possèdent pas le pouvoir à penser avec les concepts et de créer des concepts, ils possèdent le pouvoir de reproduire les impressions sous forme de son et d'image venant de la perception et de la sensation (leur facultés qui sont plus développées que les notre) et en plus sous forme d'être soi-même. L'animal est un artiste. Même sa manière d'exister nous inspire. Par exemple, les premières œuvres d'art de l'homme sont des figures animales. Les premiers instruments de musique ont été produits en s'inspirant des sons d'animaux. Pourtant, nous avons peut-être complètement oubliée ce fait. L'homme s'est si séparé de l'animal dans tous les détails de la pensée et de l'Univers matériel qu'il est devenu impossible de penser que nous pouvons quand même être une espèce animale. Nous avons produit une si immense domination sur la Nature que les oppressions opérées en chaque seconde sont devenues invisibles pour nous. Nous nous avons complètement habitué à la division de l'homme-Nature et devenu indifférent à la Nature. Et c'est justement pourquoi Deleuze-Guattari entreprennent une destruction de la division de l'homme-Nature.

Il n'y a pas davantage de distinction homme-nature : l'essence humaine de la nature et l'essence naturelle de l'homme s'identifient dans la nature comme production ou industrie, c'est-à-dire aussi bien dans la vie générique de l'homme. L'industrie n'est pas prise alors dans un rapport extrinsèque d'utilité, mais dans son identité fondamentale avec la nature comme production de l'homme et par l'homme. (*ACE*, p.10)

Sans le soulèvement de cette division, il ne sera pas possible d'atteindre ni la définition de la perception et sensation, ni du logos chez Deleuze. Sans ce

soulèvement, il ne sera pas possible de construire une nouvelle manière de subjectivité qui renferme la singularité de l'homme et l'unité de la Nature, qui représente la structure de l'Univers et l'unité du chaos et du cosmos ; qui pourra lever la pensée et la force de création à vitesse infinie. Une unité dans laquelle Nature et l'homme sont en harmonie, où aucune domine l'autre ne peut être établie que par la destruction de la division de l'homme-Nature dans le penser.

c. Le langage de l'animal

Nous devons cesser de considérer la Nature par certaines divisions faites par nous-mêmes, d'une manière fragmentée. Chez Deleuze et Guattari, l'homme ne se sépare jamais complètement de la Nature. Il n'existe pas tout seul. Même si son existence va être fondée par soi-même, l'existence de l'autre est inséparable de cette existence par soi-même. En ce sens, la question de l'animal est une question primaire pour l'homme. La question de l'animal nous montre la chimère de la recherche de l'homme à définir soi-même sur soi-même comme un étant spécifique. Si on pense à l'intérieur du langage de Heidegger, la question de l'homme ne peut être posée qu'avec la question de l'animal et de toutes les autres questions concernant l'autre, à l'intérieur de la question de l'Etre.

Deleuze-Guattari montre que la plus grande erreur de l'homme fut de considérer l'Univers comme ordonné. C'est cette supposition fausse qui lui guide à nuire et à détruire les étants. L'Univers, c'est le Chaosmos. La présupposition « c'est moi qui a fondé, découvert et construit l'ordre » (les pensées fondatrices, constructivistes) en effet ne fait pas l'homme, un homme. Au contraire, c'est par là qu'il cesse d'être homme. L'homme ou l'humanité régnée par cette pensée, est condamné au bout du compte par la phusis et le logos. Puisque sa conscience lui tourna à une machine sous forme d'une conscience incompatible avec la loi de la Nature (Chaosmos) qui tend à détruire lui-même et son environnement. Cette transformation n'est pas irrécupérable. La compréhension de la nécessité du retour au vrai ordre de l'Univers aussi éternellement valable pour l'homme nécessite une aperception et révolte réunie. Cette révolte est celle de l'autre contre le moi. Et selon le perspectif de Deleuze-Guattari, la révolte du devenir-animal contre le devenir-homme.

Si Aristote pose la nécessité d'être une substance composée pour chaque étant vivant, et que la partie nous appelons âme à l'intérieur de cette substance doit être la même pour chaque étant, nous aussi, nous devons savoir penser à l'héritage d'une substance pour chaque étant vivant ou non-vivant sous le rapport de leur partage de la substance première. Cette pensée va nous ouvrir la porte de pouvoir poser la question de l'Etre. Cette « penser » va nous offrir la possibilité à la question insoluble entre l'homme et l'animal, son ouverture vers le chemin de la vérité. En plus, cette « penser » va rétablir encore une fois l'amour infinie en nous découlant de l'origine de l'Univers. Selon l'argument, il n'y a pas de différence entre l'âme de la tique et l'âme de l'homme. Il sera une erreur de les classer selon leurs supériorités. Evidemment, on peut dire que l'homme est supérieur par rapport aux autres en possédant le langage, le symbole, la pensée et le logos en général. Pourtant, est-ce juste de traiter cela comme une supériorité ? Est-ce que cela implique une séparation dans le plan ontologique ? Si oui, peut-être ce n'est pas ce qu'on doit faire. Peut-être c'est la source d'un devoir, une responsabilité plutôt qu'une supériorité : la responsabilité de l'homme envers l'animal (pour l'autre). En ce sens, l'étant humain qui a pu faire approcher son âme à l'ouverture dans le monde à la mesure de ses capacités corporelles peut voir peut-être ce qu'il doit (dette) à l'autre. Pouvions-nous dire « arbre » sans avoir vu un arbre ? Pouvions-nous penser la fleur sans avoir vu une fleur ? La stabilité au-dedans de l'autre est en même temps son pouvoir. Son silence est en même temps son langage.

Alors comment faut-il comprendre le perspectif de Deleuze-Guattari sur la question de la responsabilité-éthique dans le plan de l'animalité et de la Nature ? Comme il n'y a pas de plan de transcendance chez Deleuze et Guattari, on ne peut pas parler d'une morale en ce sens. Ici, la morale est immanente à la phusis. L'éthique par soi-même de la vie. Ainsi, même si vivre en harmonie avec la Nature soit la responsabilité de l'homme comme une nécessité de son propre existence, il n'existe pas de doctrine ou de maxime. Ce qui est essentiel est plutôt le courage d'exister à l'intérieur d'un flux qui appartient à la vie et la volonté de faire ceci sans avoir besoin d'une ordonnance ou d'hierarchie.⁵¹⁷

⁵¹⁷ Comme le souligne Agamben, le discours sur l'éthique doit commencer par la substance de l'homme, de son occupation historique ou spirituelle ou de son destin biologique. Ce que l'homme est

Supposer qu'être formateur du monde, pouvoir avoir le logos est en ce sens possible grâce à l'animalité nous guide à l'idée suivante : une existence humaine hors de la phusis est impensable. Si on accepte cela, l'homme n'aura jamais le pouvoir de l'attribuer seulement à soi-même quoi qu'il possède. Si tous les étants existent pour un fin, de la pierre à la plante, de la plante à l'animal, de l'animal à l'homme ; alors on peut dire qu'il sera une erreur de faire des divisions ontologiques à l'intérieur de cette existence. Il est clair comment ces divisions ont poussé l'homme à des impasses. Dans l'étude de sur l'écologie de Guattari, il existe des marques à signaler que notre époque va être l'âge de la possibilité d'une réunion.

C'est vrai que l'équivalent monétaire joue un rôle d'objet fascinant. Il pointe la ligne de déterritorialisation la plus intense. C'est une involution de la subjectivité dans un objet de désir, obsessif qui dissout les autres modes de valorisation. C'est une arme de toute-puissance, la plus abstraite.

Les nouvelles formes de valorisation doivent justement quitter cette « homogenèse » des valeurs capitalistiques et se resingulariser par un processus que j'appelle « hétérogénéité », qui leur donne leur niveau ontologique propre. (...)

Mieux articuler sur l'écologie sociale et mentale, donner une perspective historique à toutes les pratiques sociales spécifiques, à ces révolutions moléculaires, voilà ce qui reste à faire pour former de nouveaux espaces de valorisation.⁵¹⁸

Guattari annonce que les mouvements contre le capitalisme doivent produire force par l'altérité et de les minorités, et que l'origine de celles-ci est l'écologie ; c'est-à-dire la compréhension de la Nature en entier. Le pouvoir avoir le logos de l'homme n'implique pas nécessairement la négation du logos de la Nature. Il ne produit pas une telle opposition et dualité. L'homme est capable d'utiliser le logos mais il est en même temps capable aussi de le détruire. L'homme tue avec la bombe atomique, la bombe chimique, l'obusier, les missiles, le char... Mais en même temps, il se tue lui-même avec l'exploitation. Il consomme son âme et son corps. L'homme

ou doit être n'est pas l'essence, mais *la réalité simple de l'existence de l'homme comme sa propre possibilité ou virtualité*. Ceci ne veut pas dire une défaite ou un fatalisme. C'est la compréhension de l'homme de son propre existence paradoxale : pouvoir à ne-pas-être, être dépourvu d'un fondement. Vr. Giorgio Agamben, **La communauté qui vient**, trad. Raiola M., Paris : Seuil, 1990, p. 47-48.

⁵¹⁸ Félix Guattari, « Qu'est-ce que l'écologie? », 1991, in **Deleuze / Bibliographie et mondes inédits**, www.webdeleuze.com

détruit son âme mais ce n'est même pas suffisant pour lui. Il tue aussi les animaux, il les prend pour des cobayes, ferme dans des abattoirs, il les asservit.⁵¹⁹ L'homme détruit les âmes des animaux : en les classifiant comme marchandise, achetés et vendus, prenant la vie quand il veut, sans aucune pitié. Si l'animal est tué pour un acte utile, il devient marchandise ; sinon il devient une perte.⁵²⁰ Il les avive avec ses mains machiniques. Il ne suffit pas d'asservir les animaux, il doit aussi prendre la Nature sous ses pieds. Il change les passages des fleuves, détruit les écosystèmes, change les climats. Il est en train de couvrir la terre avec du béton. Il consomme avec ses mains machiniques la vie dans les mers, asservit les plantes : « plus de récolte, plus de récolte ! ».

Le sujet d'une vie dans laquelle règne le devenir, est un être qui est à la fois un et multiple, changeant et stable, connaissant et saisissant, désirant. Ainsi, il se peut ici en question dans la subjectivité multiple, une perte du sujet et dépersonnification. Nous devons penser le sens du devenir-animal chez Deleuze avec les questions fondamentales de la philosophie : la question de la création (le commencement de l'Univers et de la vie) ; la question du cosmos et du chaos (causalité et accidentalité) ; la question de l'âme chez l'homme [la question de l'âme chez l'animal, la question de la perception chez l'homme, la question de la perception chez l'animal, la question de la sensation chez l'homme, la question de la sensation chez l'animal, la question de l'intellect (entelekhia) ; le temps comme une expérience qui se forme ensemble avec la perception, sensation et intellect ; la question de l'âme, la question du corps (vie et mort, corps qui manque, corps surchargé, corps mutilé, corps sans-organes)] ; la question de Dieu (unité et multiplicité) ; question de l'Être et non-être ; question de la vérité et simulacre (connaissance - l'inconnu, réalité et rêve) ; éthique (la question du bien et du mal) et finalement l'esthétique (la définition de l'œuvre d'art). Peut-on lire l'être « formateur de monde » chez Heidegger comme le désir chez Deleuze-Guattari d'effacer le visage de l'homme, de désintégrer la subjectivité, l'effort de personnification, la tentative à déformer son corps ? Est-ce qu'il existe paradoxalement un caractère négatif (destructif) dans l'être fondateur ? La troisième des quatre voies marquées par la pensée de Heidegger est

⁵¹⁹ Vr. Ron Fricke (réalisateur), **Baraka : A World Beyond Words**, Magidson Films, 1992. Aussi vr. Peter Singer, **Animal Liberation**, 1975, NY : Harper Perennial, 2009, chap. II et III.

⁵²⁰ Ceci est de même présent dans les lois de l'homme : vr. Les règlements pour la transportation et l'emmagasination des animaux.

« l'animalité » ou bien la voie axiomatique : la différence entre la main de l'animal et de l'homme. Derrida en organisant les problématiques fondamentales de Heidegger sous quatre titres majeurs ; (1) la question de ce qui est propre, ce qui est proche ; (2) la question de la patrie ; (3) la question de la science et la technique ; (4) animalité ou la différence sexuelle, la question de la voix, la main et le langage, l'épokhè et surtout « la question de la question »⁵²¹, arrive à des résultats importants sur la question de l'âme et de la subjectivité. Même si la description du Dasein, en excluant les termes sur l'âme tend vers l'Etre lui-même, cette point de départ ontologico-phénoménologique est analogue selon Derrida dans sa propre « logique ». Alors dit Derrida, la problématique du sujet ici, ne peut pas être recherchée. L'étude de la problématique du sujet n'est possible que négativement, partant des différences. C'est justement ce que Deleuze-Guattari voulait faire : atteindre la vérité du devenir par l'étude négatif de la problématique du sujet.

C'est en ce sens que les figures de Bacon se déforment dans les tryptiques et s'échappent des trous : il nous dit la vérité du devenir. Les figures de l'homme se mêlent avec les figures animales, les couleurs et contours deviennent indiscernables. Chez Bacon, il n'existe pas d'agencement entre l'homme et l'animal dit Deleuze. Au contraire, c'est une équivalence de surface, une zone d'indiscernabilité qui est plus profonde que toute sorte d'équivalence. (*FB*, p. 31) Ici, naît un Chaosmos. Sous le régime de l'accident, la déformation qui est marquée dans le cri, forme dans ce monde, c'est-à-dire dans la peinture de Bacon, une résonnance dans des niveaux différents de sensation des figures accouplées. (*FB*, p. 66)

A la limite, il n'y a que des Figures accouplées chez Bacon. Même la Figure simple est souvent accouplée de son animal. (*FB*, p. 66)

L'élaboration négative de la problématique du sujet s'unit avec le devenir-animal dans la peinture de Bacon et s'ouvre au langage de l'animal dans la peinture figurative, au langage du muet. Cette ouverture, au lieu d'une nouvelle codification, fait rappeler l'homme la nécessité à comprendre ce que est l'âme et le corps sous n'importe quel nom, ensemble à l'intérieur de l'inséparabilité de la phusis avec le

⁵²¹ Jacques Derrida, « Heidegger, l'enfer des philosophes », **Points de suspension**, Paris: Galilée, 1992.

logos. La sensation atonale produite par la résonnance des figures accouplées par le point et le contrepoint nous offre la possibilité du devenir-animal selon Deleuze. Désormais les cartes sont redistribuées. La Figure qui dépend encore du rythme, s'offre comme la vibration qui traverse le corps sans organes. (*FB*, p. 71) Et quand la Figure est accouplée, elle devient libre en mutilant la norme de la tonalité définie par l'homme. Ainsi le rythme devient le diagramme de la Figure accouplée. (*FB*, p. 71)

Le Bacon de Deleuze est un dispositif qui reproduit la photo et les séries d'images successives comme hors représentation, en partant de l'accident, un grand anti-narratif étant un des chemins visuel/réflexif de la musique. Afin de mutiler la figure, fléchir, friser. C'est une réalité qui permet la subjectivité à s'échapper dans l'ombre ou d'un trou à côté en déformant le corps humain et la tête. Le Bacon de Deleuze conçoit la réalité nue et crue par son référentiellité sans référence et sa manière d'expression sans narration sur la toile. Le langage de l'animal se produit comme le langage du muet. Un langage au niveau du son et de l'image parle seulement pour « le langage du muet » sans qu'il y ait le logos apophantique. Il unit les résonnances sans qu'il y ait dialectique, médiation ou représentation dans la totalité de la Nature et produit une harmonie. C'est l'harmonie naturelle ; ce qui est en même temps atonale contre le logos de l'homme. En ce sens, l'élaboration négative de la problématisation du sujet chez l'homme devient sensible et explicable avec la tonalité en musique. Alors que l'étude négative se forme comme la désintégration de la subjectivité humaine, sa destruction, son nettoyage, rend possible la manifestation du langage du muet en l'homme et à le faire de nouveau sensible.

La source des rapports de tonalité est la Nature ; les objets qui forment des sons et la sensation de l'étant vivant qui obtient le son.⁵²² Tout étant vivant possède une tonalité dans l'âme ou substance qu'il possède. Quand cette tonalité vient côte à côte avec la vibration d'un autre étant vivant, se produit une résonnance (Figure accouplée). Au-delà de découvrir les rapports tonaux entre deux vivants (psychès), cette résonnance produit une affinité entre eux. Ainsi, les âmes tendent vers elles-mêmes : leurs rapports dans le niveau de tonalité ou d'atonalité ne résultent pas à

⁵²² Paul Hindemith, **The Craft of Musical Composition**, NY: Schott, 1984, vol 1 and 2, chapter X: Atonality and Politonality, deuxième paragraphe.

chaque fois par l'atteinte d'une même tonalité. La plupart du temps, elle se différencie par l'effet des vibrations des autres étants vivants.

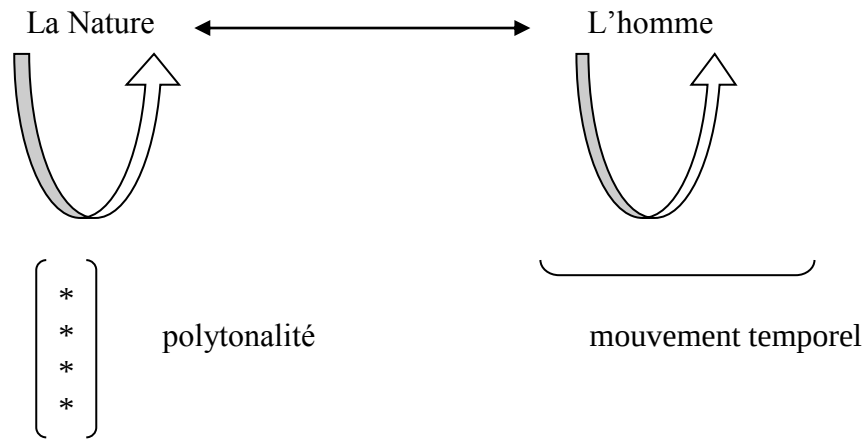


Figure 2.4

Logos de la Nature

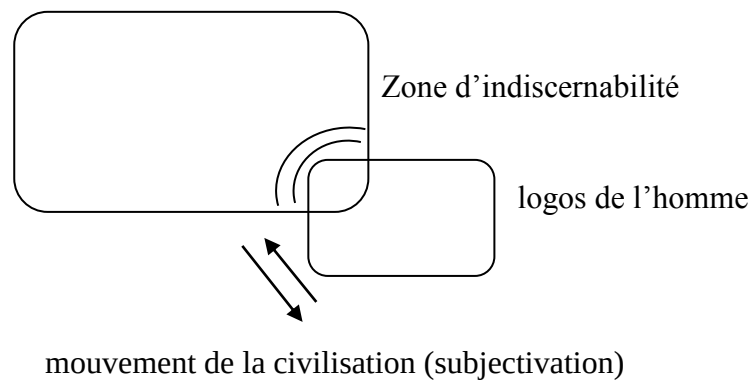


Figure 2.5

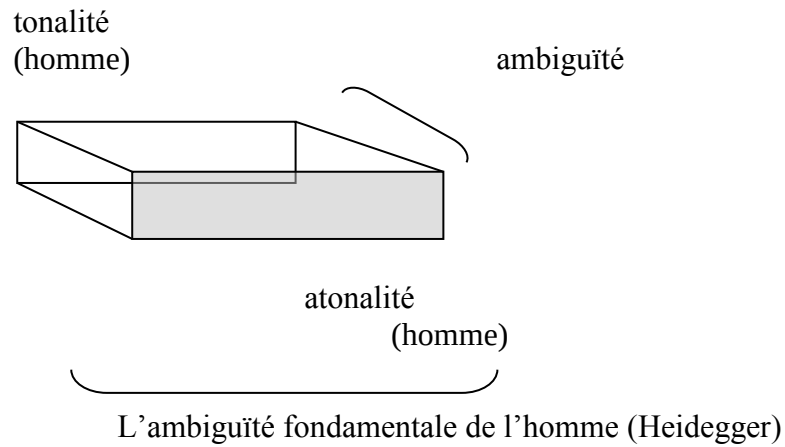


Figure 2.6

Mouvement vers la déformation de la subjectivité (Deleuze)

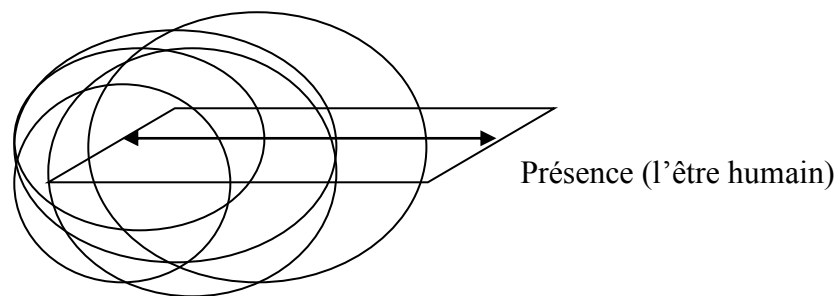


Figure 2.7

La spirale du temps (passé / présent / futur)

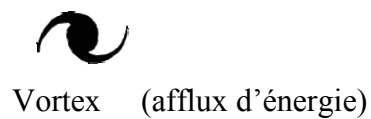


Figure 2.8

L'harmonie de la Nature, traitée en ce sens est en entier d'une manière à former une harmonie complète avec les harmonies et disharmonies. Cette harmonie complète réside en elle la polytonalité, mais elle ne fait pas place à l'atonalité. Quant à l'harmonie de l'homme, elle se réalise sous forme d'une atonalité contre la Nature et à l'intérieur, sous forme d'une tonalité ou atonalité sous l'influence d'un mouvement temporel quand elle est ordonnée selon son propre logos. A condition d'être traité comme une réconciliation entre le logos de la Nature et son propre logos,

il est possible pour lui de continuer la variation de tonalité/atonalité sous l'influence d'un mouvement temporel, avec une atonalité contre la Nature. Ainsi la protention et retention (une systole et diastole pour l'âme/corps) dans le temps se manifeste non comme une supériorité, mais comme possibilité à l'intérieur de la structure du Chaosmos. Dans la peinture de Bacon, c'est un mouvement vers le devenir-animal dans l'acte défini comme déformation par Deleuze : la Figure à-dire le sujet humain avance sous la pression de l'aplat ou du contour isolant, par les mouvements de contraction ou de dilatation vers la perte de la subjectivité en s'échappant d'un trou ou en passant par le miroir.

Les trois éléments de base étant donnés, Structure, Figure et Contour, un premier mouvement (« tension ») va de la structure à la Figure. La structure se présente alors comme un aplat, mais qui va s'enrouler comme un cylindre autour du contour; le contour se présente alors comme un isolant, rond, ovale, barre ou système de barres ; et la Figure est isolée dans le contour, c'est un monde tout à fait clos. Mais voilà qu'un second mouvement, une seconde tension, va de la Figure à la structure matérielle : le contour change, il devient demi-sphère du lavabo ou du parapluie, épaisseur du miroir, agissant comme un déformant ; la Figure se contracte, ou se dilate, pour passer par un trou ou dans le miroir, elle éprouve un devenir-animal extraordinaire en une série de déformations criantes ; et elle tend elle-même à rejoindre l'aplat, il se dissiper dans la structure, avec un dernier sourire, par l'intermédiaire du contour qui n'agit même plus comme déformant, mais comme un rideau où la Figure s'estompe à l'infini. (FB, p. 37)

La systole qui presse l'âme/corps, la diastole qui le dilate et diffuse forment le rythme dans la totalité des mouvements vers le devenir-animal, vers la perte de la subjectivité par le nettoyage et déformation du visage.⁵²³ (FB, p. 37) Selon la « logique des sens » de Cézanne qui n'est ni rationnelle, ni liée au cerveau dit Deleuze, la plus grande force qui se forme dans la sensation est le rythme. Le niveau le plus haut de cette logique est le rapport du rythme avec la sensation : *qui met dans chaque sensation les niveaux et les domaines par lesquels elle passe*. (FB, p. 46) Cette systole et diastole nous donne la possibilité du Chaosmos chez Deleuze : c'est-à-dire l'unité du logos et de la phusis, du chaos et du cosmos, du soma et de la

⁵²³ Francis Bacon, *Painting*, 1978. Huile sur toile, 198 x 147,5 cm. Collection privée, Monté-Carlo.

psychè, du kategoria et du sumbebekos, de l'aletheia et de l'energeia/dunamis. Ici, il peut être possible d'entendre le langage de l'animal chez l'homme.⁵²⁴

Deleuze décrit la côté occulte dans le rapport de l'âme et du corps chez Leibniz comme « l'événement qui est séparé de son propre réalisation et de son propre actualisation ». (P, p. 141) Un côté de l'événement qui a pu rester hors de l'âme et du corps est nécessairement muet et ombreux. (P, p. 142) En ce sens, le système de Leibniz comme un système dans lequel l'accident est introduit, *c'est par rapport au monde que l'Univers matériel peut être dit expressif, autant que les âmes : les unes expriment en actualisant, l'autre en réalisant*. (P, p. 142) Ce sont deux régimes d'expressions différentes mais ils se fondent et se mêlent dans la conciliation de l'événement. Selon cela, Dieu est « ce qui fait être » mais c'est en même temps l'Actualisant et de l'autre Réalisant. *Le monde est une virtualité qui s'actualise dans les monades ou les âmes, mais aussi une possibilité qui doit se réaliser dans la matière ou le corps*. (P, p. 140) Cette unité dans le plissement double de l'âme et du corps se manifeste dans le pli : l'infinité de plissement de l'Univers et de la pensée. La vraie force sur l'Univers et sur le Chaosmos ainsi se fonde ici : chaque monade appartient à un seul corps malgré les différences entre les étages ou régimes dans les monades de Leibniz. Puisque chacun d'eux réussit à être chacun d'autre sans cesser d'être unique. (P, s. 143) Ceci pour Deleuze est l'une des formules plus importantes à expliquer le Chaosmos. Ici, le langage de la Nature et le langage de l'homme s'entrecroisent nécessairement.

Dans sa tentative à ouvrir la question de l'Etre dans l'unité (einaï) quadruple (pollakhos) comme l'a fait Aristote, Heidegger suivait ce même chemin. Au

⁵²⁴ Deleuze n'en parle pas mais un des textes le plus important sur la question du langage de l'autre est *Solaris* (1961) de Stanislaw Lem. Ce roman traite la dialectique de l'humain et de l'inhumain en se référant à la *Phénoménologie de l'Esprit*, la grande œuvre de Hegel : Kris, Rhexa et l'Océan. La communication entre Kris (l'humain) et l'Océan (l'inhumain) qui est un vivant géant possédant une sensation propre et très élevée est en train d'être construit sous forme d'une médiation dans l'illusion de la femme morte de Kris. Pourtant c'est Rhexa (répétition de mémoire) qui va vouloir le faire équipé par les sentiments, désirs et affects de l'Océan. C'est une relation à plein de contradictions pour l'homme (Kris) et pour l'Océan qui naissent de l'opposition : « langage du muet » et « langage de l'homme ». Rhexa possède une « subjectivité » qui se construit à travers Kris ; elle est le désir d'être soi-même d'un étant *spéctral*. (Vr. mon article à paraître: "Solaris: İnsan ile insan-olmayanin diyalektiği") Aussi l'interprétation de Tarkovsky est importante : Andrei Tarkovsky, **Solyaris**, USSR : Mosfilm, 167 min, noir et blanc / couleur, 1972.

fondement de la théorie, il a pris les questions de quiddité et de quoddité.⁵²⁵ De là, il pouvait poser les questions de l'Être et du Temps pour l'étant vivant et spécifiquement pour Dasein. Pourtant, en faisant ceci, la question de l'animal s'est ouverte impérativement. En conséquence du traitement des problèmes de mouvement et de sensation dans l'unité psychè-logos, il est devenu questionnable si l'ordre et le désordre, le langage et le silence, la raison et le soi-même peuvent coexister pour la vie à l'intérieur du plissement *energeia/dunamis*, c'est-à-dire si le *Mitsein* aussi peut avoir une valeur du point de vue de l'existence avec Dasein. Quant à Deleuze, la situation est différente. Chez lui, sans qu'ils sont sujets directs, Aristote et les présocratiques, le plissement le moins favorisé par Heidegger parmi les quatre, c'est-à-dire catégories, *energeia/dunamis*, vérité et accident, gagne une importance à travers les philosophies modernes et leurs concepts : l'accident (*sumbebekos*).

Deleuze ne voit pas la philosophie comme une tentative à expliquer la *phusis* d'une manière totale. Il n'est pas sûr que la philosophie doive avoir un commencement. En produisant des concepts, la philosophie ajoute du sens et signification à la *phusis*, mais cela ne veut pas dire nécessairement qu'elle est en train d'accéder à la vérité. En plus, la vérité elle-même peut avoir une structure multiple, qui ne peut pas être élucidée par une seule justesse, ou bien il est possible que la vérité n'existe pas. Pour Deleuze, ce qui est vrai n'est pas encore connu, il est possible que la vérité ne soit pas ce que la pensée a nécessairement déterminé. En ce sens, la pensée deleuzienne est proche surtout à Héraclite parmi les présocratiques.⁵²⁶ La définition du Logos qui appartient à la *Phusis* se trouve chez Héraclite, nous le remarquons surtout dans les fragments 10 et 62 :

Immortels, mortels, mortels, immortels ; vivant de ceux-là la mort ; mourant de ceux-là la vie. (Héraclite, Diels §62)

Nœuds : tous et non-tous, rassemblé séparé, consonnant dissonant ; de toutes choses l'un et de l'un toutes choses. (Héraclite, Diels §10)

⁵²⁵ « Quelles sont les catégories de l'être ? » et « qu'est-ce quoi nous appelons âme chez les vivants ? ».

⁵²⁶ Cf. Zourabichvili, **Deleuze : une philosophie de l'événement**, p. 9-10.

Il doit exister tellement une harmonie entre phusis et logos qu'elle peut faire naître un sens même du désordre ou de ce que nous appelons « sans ordre ». C'est pourquoi, la voie à la justesse n'est pas seulement la voie droite, mais aussi la voie courbée et tournante, la voie pliée. Ce qui est plié est aussi l'explication de l'Univers et la source du logos. Héraclite dit : *le chemin de l'écriture est droit et courbe, et l'un et le même*. (Diels, §59) Pour lui, *l'harmonie non apparente est mieux que l'harmonie apparente*. (Diels, §54) La rectitude et la courbure, le visible et l'invisible, ce sont ceux qui touchent le grand Logos de la Nature et le logos de l'homme. Pourtant au lieu de les séparer complètement, il trouve la signification dans leur union. Il décrit une harmonie entre phusis et logos, comme celle dans la musique. (Diels, §51) Afin d'entendre le Logos, il faut donner l'oreille à ce tout, et pas seulement à ce qui est de l'homme. Donc, il faut donner l'oreille aussi à ce qui est de l'animal, au langage de l'animal. Ce langage nous donne la vérité de la vie comme flux. Et c'est lui en même temps qui va nous montrer la force de l'accident. Ce qu'il vise, c'est de parvenir à la sagesse de la pensée de « ta panta », c'est-à-dire de ce qui règne tout à travers tout. (Diels, §41) Or ceci ne peut pas être une sagesse qui peut être atteint seulement par le logos de l'homme. Ce qu'il faut accéder, c'est une pensée sur l'homme, l'animal, le végétal et la pierre ; sur le tout de l'Univers, sur « ta panta ».

Dans la pensée d'Héraclite qui a pour arkhè, le feu (pyr), l'Etre est en devenir. Nous le voyons dans le fragment 49a. L'état changeant et cyclique permanent du devenir fait venir la ressemblance des âmes à des fleuves. L'âme est le feu (pyr) – l'âme (psychè). L'Univers est dans un changement permanent sans règle (ou complexe), et ce fait que nous ne pouvons pas expliquer ou que nous attribuons aux dieux, nous signale en effet clairement l'unité du chaos et du cosmos. Le feu est au fondement de tous, et l'âme est au fondement de tous. Cela peut être l'âme inexplicable / insaisissable de l'Univers. Elle peut être reposée sous les étants. En ce sens, on peut dire qu'il n'existe pas de différence entre l'âme humaine et l'âme animale. Héraclite lui-même n'a pas fait aussi une telle division.⁵²⁷ Ici, on saisit une compréhension de la vie et de la mort, différente de celle de Heidegger. La vie et la mort est comme le jour et la nuit. Comme la sagesse est une, le jour et la nuit sont

⁵²⁷ Vr. Héraclite, Diels § 6, 12, 13, 16, 29.

aussi un et unique. (Diels, §41, 57) L'homme et l'animal sont tous capables de mourir.⁵²⁸ La connexion de cosmos-chaos (ta panta – hen) chez Héraclite forment le premier fondement du concept de Chaosmos chez Joyce. « Descartes ne savait pas la courbure et la déclinaison de l'âme » dit Deleuze. C'est pourquoi, il était inévitable pour lui à chercher la possibilité de l'existence de l'un et le multiple dans l'un et l'autre en gardant la différence dans la définition de l'Univers plié (un chaos composé – non pas prévu, ni préconçu). Cela veut dire de s'en sortir de la représentation, des oppositions produites par les sciences classiques et des concepts limités.

Les philosophes principaux dont Deleuze a pris les concepts pour créer ses propres sont Hume, Spinoza, Leibniz, Nietzsche et Bergson. Pourtant, comme sa production de concepts n'est pas seulement à travers les textes philosophiques mais plutôt sur l'image de la pensée, son œuvre est influencée aussi par des psychanalystes, auteurs, peintres, musiciens et cinéastes. A dire Lewis Carroll, Kafka, Beckett, Proust, Melanie Klein, Masoch, Francis Bacon, Schoenberg, Eisenstein, Vertov,... C'est un nœud de connexion qui va vers l'infini à vitesse infinie. Il semble former une opposition avec Heidegger dans le premier coup d'œil puisque pour Heidegger avant le tournant, le seul art qui peut être vu au-dessus de la philosophie est la poésie. D'autre part, Deleuze aussi glorifie l'ambiguïté et l'indéterminabilité comme Heidegger qui avait souligné l'importance de la poésie comme la forme la plus haute de l'art (et en particulier celle de Hölderlin) et l'avait manifesté dans son œuvre.

⁵²⁸ Thomas Mann est parmi ceux qui ont pu le décrire le mieux :

« La mort est digne de respect comme le berceau de la Vie, comme le sein du renouvellement. Mais opposée à la Vie et séparée d'elle, elle devient un fantôme, un marque et pire encore. Car la mort prise comme une puissance spirituelle indépendante est une puissance forte, dépravée dont l'attraction perverse est incontestablement très forte, et ce serait sans doute le plus effroyable égarement de l'esprit humain que de vouloir sympathiser avec elle. »

« Et la vie ? »

Aussi. Aussi, jeune homme. Aussi de l'oxydation. La vie est principalement une oxydation de l'albumine des cellules, c'est de là que provient cette bonne chaleur animale, que l'on a parfois en excès. Oui, vivre c'est mourir, il n'y a rien à enjoliver là-dedans, - une destruction organique, comme je ne sais quel Français, en sa légèreté innée, a une fois appelé la vie. D'ailleurs c'est l'odeur qu'elle a, la vie. » Thomas Mann, **La Montagne magique**, trad. Betz M., Paris : Fayard, 1931, tome I, p. 310, 412.

Selon Derrida, l'animal ne peut ni être sujet, ni Dasein dans la pensée de Heidegger. Puisque Heidegger définit l'humanité de l'homme à travers le *Dasein*.⁵²⁹ Pour lui, le discours produit sur la subjectivité (ayant la différence ou non) est toujours lié à l'homme. C'est aussi le cas chez Heidegger. La subjectivité, c'est-à-dire l'état d'être un sujet contre un objet n'est pas une modalité seulement valable pour l'homme, mais aussi pour l'animal, la plante ; tout ce qui est. Ici, ce qui est en question est la domination d'un discours sur un autre. C'est le discours du « qui ». L'homme européen, adulte, hétérosexuel, blanc. Ces personnes qui sont les sujets de ce discours dominant possèdent en même temps le pouvoir de la justice. Plus exactement, la justice agit pour que cet équilibre construit dès le commencement (dans le langage) ne soit pas détruit. Si le discours inclut une performativité comme c'est le cas dans la thèse d'Austin, alors la domination de l'homme sur la Nature commence dans le plan du discours. Préférer l'homme contre l'animal, la construction de la subjectivité en opposition avec l'animalité sera l'objectifier l'animal, ou ce qui n'est pas humain. Ainsi, ceux qui restent hors de l'homme (dits vivants ou non-vivants) sont dévalorisés. Par exemple on considère la vie d'un être humain plus précieuse que celle d'un chat, celle d'un chat plus précieuse que celle d'un poisson, celle d'un poisson plus précieuse que celle d'un insecte. Dans ce perspectif, la civilisation moderne peut sacrifier facilement des milliers, cent-milliers de vies pour une cause ou intérêt concernant un seul homme. Ici, la question n'est pas évidemment l'animal seul, Derrida aussi le souligne.⁵³⁰ Le vrai problème, c'est comment l'homme doit agir face à ceux qui ne sont pas hommes. La responsabilité de l'homme pour l'animalité commence justement à ce point-là.

i. Problème de l'accident (sumbebekos) et de l'indéterminabilité

Comment Deleuze traite l'accident comme un problème ? Il faut voir d'abord ceci. Deleuze parle d'un plan d'immanence : c'est le sein de la Nature et il existe nécessairement ici, une monophonie.⁵³¹ Ainsi, le langage en usage est « le langage du muet ». Le plan d'immanence nous donne la possibilité à avoir l'expérience du chaos

⁵²⁹ « *Le Dasein n'est pas un animal, pas même, pour l'essentiel, un animal rationnel ou un zoon logon ekhon.* » Jacques Derrida, « Heidegger, l'enfer des philosophes », **Points de suspension**, Paris: Galilée, 1992, p. 283, 322.

⁵³⁰ **Ibid.**, p. 288.

⁵³¹ V. François Zourabichvili, **Le vocabulaire de Deleuze**, « Plan d'immanence (et chaos) », Paris : Ellipses, 2003.

et du cosmos ensemble comme une coupe du chaos. Le chaos n'est pas un état stable, il n'est pas au hasard dans le hasard. Il est Chaosmos. Donc le cosmos n'est pas seulement cosmos, il existe toujours une place pour un morceau en chaos, comme le chaos aussi ne peut jamais être un pur chaos. Cette force de l'ambiguïté et de l'indiscernabilité nous dit qu'il faut attacher une importance au sumbebekos. La nécessité à traiter l'accident comme un problème dérive selon l'expression de Deleuze, du conflit entre l'infini et le permanent. Ce conflit est le combat de la philosophie à avoir cohérence sans perdant l'infini à l'intérieur des existences réflexives et physiques non-décidées.

Le chaos chaotise, et défait dans l'infini toute consistance.
Le problème de la philosophie est d'acquérir une
consistance, sans perdre l'infini dans lequel la pensée
plonge. (QP, p. 45)

Alors, nous allons récapituler : pour Deleuze, la philosophie ne peut pas avancer dans le plan d'immanence sans le hasard et le chaos, elle ne peut pas atteindre l'infini puisqu'une pensée qui vise seulement le cosmos, c'est-à-dire l'ordre, et qui s'enferme là-bas, va être dominée au bout du compte par les rigidités immuables formées par lui-même et va être incapable de suivre les changements. Ceci, à la fois diminue sa vitesse et augmente sa possibilité à faire des erreurs. D'autre part, une pensée qui se lance purement sur le chaos ne pourra pas s'adapter à la vitesse du changement de ses concepts. Elle va nécessairement préparer sa propre fin à cause de ces changements et sauts à vitesse infinie. Ce qu'il faut faire est d'avoir certaines zones de consistance au moins pour certaines périodes, sans avoir perdu cette vitesse. C'est l'objectif de la manière de penser du Deleuze-Guattari qui entreprend par la définition « il n'y a pas de concept simple » et qui mène à comprendre le concept sous un « contour irrégulier dont le nombre des composantes est défini », de leur système influencé par le système de Leibniz et qui favorise le multiple dans l'unité comme hétérogénèse. Un concept n'existe pas éternellement. Il ne reste pas en l'air, sous une autre dimension. Chaque concept dépend à un ordre et au hasard tout comme dans l'ordre de l'Univers et de la vie. Son moment de genèse et son créateur, sont l'effet des opérations cosmiques impossibles à déterminer. En outre, chaque concept ne porte pas la pensée marquée à partir de sa genèse telle qu'elle jusqu'à l'infini.

Pendant que ses composantes changent, il change aussi ; et quand il est capté par un autre penseur, son image se transforme. Il faut en ce sens toujours remanier les concepts. Il faut faire subir chaque concept au règne du chaos et du cosmos en permanence. La philosophie n'a pas besoin d'une transcendance à la mesure qu'elle réussit à le faire et peut rester dans le plan d'immanence. Ce plan d'immanence ne fait pas de division entre le naturel et l'artificiel. Il accepte aussi l'artificiel à l'intérieur de sa propre nature. En ce sens, les produits humains les plus étrangers à la Nature (par exemple un ordinateur ou une machine) sont une partie de cette immanence comme le plan de la Nature. *Il est justement en ce sens naturel et immanent.* (MP, p. 326) L'accident existe aussi à l'intérieur de l'artificiel ; il y est possible. Tout comme on ne peut pas calculer pourquoi et auquel moment un ordinateur fait une erreur. L'accident en ce sens a une place primordiale dans la pensée de Deleuze-Guattari.

ii. Problème du Logos

Le logos de Deleuze et Guattari n'est pas un logos qui appartient seulement à l'homme. Il est en même temps le Logos de la phusis, élucidé par Héraclite. Un logos de ce type s'opère à l'intérieur d'un plan d'immanence. Il n'est pas l'ennemi du chaos, n'aime pas les manières communes de l'installation du chaos. Chez lui, le sens du chaos détermine les conditions au mode problématique en se purifiant des définitions péjoratives, référant à la valeur de l'accident et de l'indéterminabilité.⁵³² *La disjonction est devenue incluse ; tout se divise, mais en soi-même.*⁵³³ C'est la synthèse disjonctive ou la disjonction incluse.

C'est un plan qui va couper le chaos. Il promet de lier les données à la vitesse infinie. De la proposition négative, limitative et exclusive de la disjonction, on vise une synthèse vers une proposition immanente à la Nature et la vie comme l'affirmation à la fois du sens et du non-sens, de la certitude et de l'ambiguïté, de la détermination et de l'indétermination. Ce n'est pas un logos qui limite, mais au contraire un logos illimitatif. (ACE, p. 91) Dans ce logos existe des points de vue ; la

⁵³² Ibid. p. 57.

⁵³³ Gilles Deleuze, « L'épuisé » in Samuel Beckett, **Quad**, Paris : Minuit, 1992, p. 59-60. Cf. Zourabichvili, **Le vocabulaire de Deleuze**, p. 78.

vision est immanente aux concepts sous forme d'un acte. Le concept du concept est en train de changer, et le concept du concept arrive en parlant du perspectivisme de Nietzsche, dans le langage du philosophe-ventriloque (Deleuze), à un logos dans lequel la logique est déniée : ici, deux concepts se voient d'une même distance, perçoivent la distance différemment à cause de leurs points de vue.⁵³⁴ Ainsi, chaque concept ou groupe de concept va former une fracture ou différence dans la perception du monde en construisant sa propre perception et sensation. Ainsi, le mouvement des divers concepts dans le devenir donne la possibilité d'un logos illimitatif. Un monde des significations propre à chaque philosophe ou à chaque manière de penser devient possible et logique au-delà du vrai et du faux. Par la synthèse disjonctive (ou bien disjonction inclusive) qui est le processeur principal à l'intérieur de cette coexistence, il ne vise pas une logique illogique mais en effet, une logique irrationnelle, ou un logos « qui ne nous mène pas à la raison ». Puisqu'une logique qui n'inclut pas la complexité et l'accident, ne peut servir qu'au *bon sens à tête dure et est content de soi-même* :

Il importe peu qu'elle soit un monstre aux yeux de ceux qu'on appelle les logiciens : Deleuze, qui définissait volontiers son propre travail comme l'élaboration d'une « logique », reprochait à la discipline institutionnalisée sous ce nom de réduire abusivement le champ de la pensée en le bornant à l'exercice puéril de la reconnaissance, et de justifier ainsi le bon sens satisfait et obtus aux yeux duquel tout ce qui de l'expérience ébranle les deux principes de contradiction et du tiers-exclu est pur néant, et vaine toute entreprise d'y discerner quoi que ce soit.⁵³⁵

Chez Deleuze-Guattari, le logos n'est pas celui qui permet le langage de l'homme mais le langage de l'animal. C'est un logos où la synthèse disjonctive (ou disjonction inclusive) est le processeur principal, un logos qui n'est pas fermé à l'irrationnel et qui a une logique formulée ainsi. Bref, c'est le logos du chaosmos. Ici, le concept se montre comme *un composée de percepts et d'affects*. (QP, p. 154) Ainsi, il est pour la plupart créé par des harmonies de ton ou de couleurs ordonnées ou désordonnées, à l'intérieur des affects de musique ou de peinture dans l'œuvre d'art. Ainsi, une existence qui change de mode est problématisée, une manière d'exister qui suspend

⁵³⁴ Vr. Zourabichvili, **Le vocabulaire de Deleuze**, l'exemple de Nietzsche sur le point de vue de la santé sur la maladie et le point de vue de la maladie sur la santé. (LS, p. 202-204)

⁵³⁵ Zourabichvili, **Le vocabulaire de Deleuze**, p. 81.

toute sorte de mode, qui a pour formule « devenir tout le monde » ou « devenir-imperceptible » est projetée. La question n'est pas celle d'aimer tellement les animaux ou de vivre avec eux. D'ailleurs Deleuze marque le vrai devenir-animal dans la nature sauvage comme il trouve le monde des animaux domestiques, anthropomorphique.

Il ne s'agit pas « faire » le chien, comme un vieux monsieur sur la carte postale ; il ne s'agit pas tellement de faire l'amour avec des bêtes. Les devenirs-animaux sont d'abord d'une autre puissance, puisqu'ils n'ont pas leur réalité dans l'animal qu'on imiterait ou auquel on correspondrait, mais en eux-mêmes, dans ce qui nous prend tout d'un coup et nous fait devenir, un voisinage, une indiscernabilité, qui extrait de l'animal quelque chose de commun, beaucoup plus que toute domestication, que toute utilisation, que toute imitation : « la Bête ». (MP, p. 342)

Les devenirs-animaux sont le deuxième quantum qui s'articulent au devenir-femme. Pourtant le point final pour tous va être le devenir-imperceptible. *L'imperceptible est la fin immanente du devenir, sa formule cosmique.* (MP, p. 342) Et c'est en même temps la destruction de l'humanité, la destruction de la subjectivité humaine. C'est pourquoi Deleuze-Guattari veulent briser toutes les structures établies d'amener la déterritorialisation dans tous les strates, en problématisant l'appréhension établie du logos. C'est une propagation qui commence par la perception et la sensation ; qui continue avec le logos et arrive à la subjectivité, l'existence, ontologie et cosmologie : de l'origine au rhizome, de la pensée établie à la pensée nomade. La philosophie comme le chiffreur patient et sensible des régimes de signe qui produisent l'existence et qui sont produits par l'existence, est responsable à comprendre le logos suivant les exigences du Chaosmos. Zourabichvili explique ce fait par le concept de complication : « la complication » qui enveloppe le multiple dans l'Un et qui affirme l'unité du multiple.⁵³⁶ Ceci se réalise de l'Un au multiple et du multiple à Un sous deux formes : Premièrement sous forme d'une complication comme un premier type de multiplicité appelé intensité (la logique du monde comme chaos). Deuxièmement, comme une complication plus profonde sous forme d'une synthèse de deux mouvements opposés (explication, développement,

⁵³⁶ Ibid., p. 13.

déroulement / implication, enveloppement, enroulement).⁵³⁷ Ces deux mouvements sont appelés Chaosmos chez Deleuze. Puisque ce ne sont pas des mouvements opposés et nuisibles, mais en solidarité. Chaos et cosmos gagnent de sens ensemble, comme les mouvements de systole et diastole du cœur. Ils forment l'unité et la multiplicité dans l'architecture accidentelle du complication ou plissement à l'intérieur.

Ce qui les voue l'un à l'autre, c'est la complication, en tant qu'elle assure l'immanence de l'un dans le multiple et du multiple dans l'un. On ne confondra pas l'implication réciproque des termes compliqués avec l'implication réciproque de l'un et du multiple, telle que l'opère la complication. En découle le rapport de deux multiplicités, virtuelle et actuelle, qui témoigne du dépassement du dualisme initial vers un monisme où la même Nature oscille entre deux pôles : le multiple implique l'un au sens où il est l'un à l'état expliqué, l'un implique le multiple au sens où il est le multiple à l'état compliqué.⁵³⁸

Le philosophe, le peintre ou le musicien met en jeu le cosmos avec ses composantes moléculaires en découvrant les zones de voisinage et d'indiscernabilité des concepts, et réalise le « devenir tout le monde ». Il fait un monde seulement en ce sens et devient immanent au monde. Ce qui sépare Heidegger et Deleuze dans la définition du logos et le fonctionnement de l'Univers, est leur désaccord sur la topique de l'accident (*sumbebekos*), malgré leur accord sur l'importance de l'ambiguïté. Par le concept de complication, Deleuze avance vers une pensée du chaosmos et du devenir. Heidegger d'autre part mène vers le fondement et vers une seule vérité, même si la connaissance soit ambiguë. En ce sens, Deleuze *ramène le multiple sous la condition d'un régime d'une indiscernabilité ou bien de s'inclure l'un l'autre vers l'origine* (en même temps dans l'histoire du néo-platonisme).⁵³⁹ Ainsi, il arrive à l'origine irréductible à l'un ou multiple dans l'origine, en se séparant de la phénoménologie de Heidegger et même de Derrida. Selon l'expression de Zourabichvili, la logique de la complication avec cette analyse complexe étant « bel et bien la formule du monde » pour Deleuze, *s'unit avec l'univocité de l'Etre*,

⁵³⁷ *Ibid*, p. 14.

⁵³⁸ *Ibid*, p. 14.

⁵³⁹ *Ibid*.

*et le nom de l'Etre tend à s'effacer devant un « devenir » différenciable.*⁵⁴⁰ C'est en même temps le principe de l'éthique et esthétique nomade. En tant que le chaos est libéré de ses sens péjoratifs au-delà des codes et schémas préparés, une subjectivité humaine qui pourra devenir un processeur à vitesse infinie sur une surface immanente (plan d'immanence) directement à l'ordre commun du chaos et du cosmos est en train d'être préparée.

Section III – Temporalité et subjectivité

a. Aiôn / Chronos

Deleuze n'accepte pas le temps linéaire. Son temps est l'Aiôn.⁵⁴¹ C'est en même temps l'intemporalité des concepts. Donc la formation de la perception et de la sensation est arrangée selon Aiôn. L'évaluation uniforme de la temporalité selon des lois, des limites et modèles précis est un obstacle devant la description de la subjectivité conformément au Chaosmos. Car la subjectivité de l'homme est toujours avec le temps dans toutes les étapes de la spiritualité, comme une partie inséparable. En ce sens, il n'y a pas de différence entre les voies de Deleuze et de Heidegger. La négation de la subjectivité humaine au sens classique est un des objectifs de Heidegger aussi. Pourtant, la forme de cette négation et la voie à suivre par la suite est en opposition dans les deux philosophes.

La temporalité deleuzienne est en effet une temporalité double. Aiôn et Chronos y opèrent ensemble. L'Aiôn et le Chronos comme deux strates parallèles ne sont traitées ni justement selon la définition d'Héraclite, ni par la suite de Nietzsche ou du Stoïcisme. Les stoïques avaient une conception qui prenait le présent comme base. Selon cela, il y a seulement « le présent », le « vivre au moment ». Ainsi, le concept du temps est sous forme de Chronos, passer à l'Aiôn est interdit.

⁵⁴⁰ **Ibid.**

⁵⁴¹ D'abord il existe une définition compréhensive dans la 23^e série de la *Logique du sens* (1969). L'exigence d'une tonalité double se montre dans la page 108 de la *Différence et répétition* (1968). Avec *Qu'est-ce que la philosophie* (1991), on constate que le concept de surface est remplacé par le plan d'immanence dans l'élucidation du devenir. Ainsi, il se peut que l'Aiôn aussi soit reculé à une distance secondaire comme le temps de la surface. Ce fut probablement le résultat de l'inachèvement de la notion double de l'Aiôn/Chronos par Deleuze. Néanmoins, Aiôn/Chronos est encore la notion qui peut être la plus fertile dans le plan ontologique, avec ses connexions d'Héraclite, Nietzsche et du Stoïcisme.

La Nature chez le Stoa est permanence et immanence. Pneuma (souffle vital) se pénètre dans tout l'Univers. Il s'opère comme un champ de force. Grâce à ceci, chaque étant possède une individualité sous forme d'âme. Deleuze-Guattari prennent la notion de multiplicité de cette pensée. Ici, la multiplicité des qualités de chacun des étants est ouverte et protégée par le flux et reflux du souffle vital.⁵⁴² Ce qui va résoudre l'opposition entre l'un et le multiple est cette tension (tonos) formée par ce double flux. Selon Pierre Aubenque, ce principe immanent d'agencement qui détermine l'ordre de l'Univers, c'est-à-dire pneuma ou le souffle vital n'est autre chose que le Logos universel.⁵⁴³ Cette conception rejetant les théories d'Aristote et de Platon, s'approche vers la conception héraclitéenne de l'Univers. Selon celle-ci, il n'existe pas une dualité de matière et de forme. En tant qu'Aristote définit le temps comme le nombre du mouvement, seulement Zénon parmi les stoïques l'appelle similairement « l'intervalle du nombre », tandis que les autres le définissent comme « le mouvement lui-même ».⁵⁴⁴ Les stoïques ont voulu prendre tous les étants et l'Être du Dieu à l'intérieur du temps.⁵⁴⁵ Ils avaient besoin de l'Aiôn, défini comme un entre-temps. Au lieu d'un présent qui absorbe lentement le passé et le futur, un passé et un futur qui divise le présent à chaque moment, qui le subdivise infiniment dans tous les deux directions comme passé et futur. Ce « moment sans longueur – sans largeur » offre à Deleuze, l'être hors-temps, le temps paradoxal dont il avait besoin pour le concept de l'événement.

Le temps infini et incalculable sous forme de l'être sans commencement et sans fin, immortalité et éternité chez le Stoa est immanent à l'existence, à-dire il est à l'intérieur de l'Univers et pas hors de lui. Ainsi, c'est une temporalité paradoxale. En ce sens, l'Aiôn est un concept qui n'a aucun rapport avec l'éternité du Christianisme. L'étude du concept de l'éternel retour dans la lecture de Nietzsche de Deleuze aussi assume cette immanence et s'avance corrélativement.⁵⁴⁶ L'Aiôn comme l'opposé du temps successif (Chronos) offre un mouvement illimité, à vitesse infinie et cyclique suivant les exigences de la nouvelle subjectivité définie par Deleuze. Pourtant, il est

⁵⁴² Vr. Pierre Aubenque, « Une physique de continuité et de l'immanence » in François Chatelet, **La philosophie païenne**, tome I, Paris : Hachette, 1999, pp. 199-203.

⁵⁴³ **Ibid.**, p. 200.

⁵⁴⁴ Emile Brehier, **La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme**, Paris : Alphonse Picard et fils, 1907, pp. 54-56.

⁵⁴⁵ **Ibid.**, p. 59.

⁵⁴⁶ Zourabichvili, **Le vocabulaire de Deleuze**, p. 10-11.

un temps mort, là où il ne se passe rien. (QP, p. 149) En ce sens, son rapport avec le souffle vital sera virtuel. Or, ceci ne veut pas dire qu'il est négligeable. L'Aiôn de Deleuze par son opposition au Chronos et par sa destruction de la subjectivité humaine au sens classique est en parallèle avec Heidegger, mais possède un sens et forme différente par l'assomption de co-habiter l'Un et le multiple, étant une temporalité immanente au devenir.

Même si l'éthique chez le Stoa est définie comme liée à la Nature, en effet tout est lié à l'éthique. Cette liaison explique les lois de l'Univers et du temps sous forme d'un enchaînement :

1. Il n'y a pas mieux que la justesse de la volonté et mal que le vice.
2. « Indifférents » sont tous ceux qui ne sont pas sagesse ou vice.
3. Ainsi pour l'homme sage, ni la mort, ni la pauvreté est important. Car ils n'ont aucun rapport avec la justesse.
4. Ainsi, aucune destruction (mort, corruption) qui se produit dans l'Univers et chez les vivants est nécessairement mauvais. C'est pourquoi l'homme sage n'a pas peur de la mort, il ne se cache pas d'elle.
5. Comme le temps est en train de répéter ce fait cycliquement, l'homme sage doit s'abstraire du monde et du temps en coupant tous ses liens.
6. Il n'attend aucune chose de l'avenir. Il ne charge pas de sens au passé. C'est pourquoi il vit dans le présent (arrive à l'apathie : les principes de sérénité et ascèse)

Deleuze-Guattari ne suit pas ces principes en tant que tels. S'il était ainsi, ils devaient atteindre l'ascèse. Ce qu'ils ont pris pour la base n'est pas l'éthique du Stoa, mais la cosmologie. A ce point, on peut dire que ces deux sont inséparables. Or, en tant que plusieurs concepts chez Stoa (comme indifférence, ascèse, le bien et le mal) restent inconvenables pour le programme de Deleuze-Guattari, surtout Aiôn, devenir et immanence sont convenables. Ainsi, comme c'est le cas pour tous les autres philosophies dont il avait emprunté les concepts, nous devons traiter les concepts stoïques aussi chez Deleuze, non pas dans leur propre forme, mais avec de nouveaux connexions et une structure opérant avec des groupes de concepts.

Aether qui est aussi l'âme des animaux et des plantes dans le Stoa recouvre tout l'Univers. Dans le Stoa, les éléments passent de l'un à l'autre comme chez Héraclite par un processus d'intensification et de raréfaction. Tout comme l'apeiron d'Anaximandre (apeiron environne tout le monde), cette substance absolue et indéterminable aussi est l'âme de l'Univers. La dualité et la lutte des opposés qui est toujours présent chez Héraclite continue chez le Stoa mais l'homme sage ne se lance pas à l'intérieur de cette lutte ; il se sépare. Selon l'animalité, l'adaptation de la cosmologie stoïcienne assure trois avantages pour Deleuze et Guattari : (1) Dieu est dans la phusis ou elle est Dieu lui-même. Ainsi, on peut en déduire qu'il existe un morceau divin (substance, âme) dans tous les étants vivants. (2) Le Logos de la Phusis a la possibilité à s'unir avec le logos de l'homme. Il n'est même jamais séparé. Ainsi, il est possible de ne pas avoir une différence ontologique entre l'homme et les autres étants. (3) La formation de la perception et sensation s'arrange non pas selon Chronos, mais l'Aïôn. Son être sous forme d'un deuxième temps en un entre-temps rend possible l'image du concept et de là, la naissance d'une nouvelle subjectivité.

Pour Deleuze, la conception de l'Etre de Heidegger est pré-ontologique. Puisque l'ontologie de Deleuze accepte la formule Etre = devenir. Selon cela, tous les penseurs métaphysiques qui expliquent le devenir doivent être pré-ontologiques. (DR, p. 188) Or pour Heidegger, Etre et devenir doivent être séparés. Cette différence fondamentale se montre aussi dans la question du temps. Comme Chernyakov souligne, l'unité ekstatique chez Heidegger (unité ekstatique tripartite – passé/présent/avenir) est liée au mouvement temporel du Dasein comme elle ne peut pas réfléchir en elle-même.⁵⁴⁷ En conséquence, l'élucidation de cette unité ou son découverte nécessite une transcendance dans laquelle Dasein comme l'étant humain va éveiller la tonalité fondamentale.⁵⁴⁸

Heidegger remarqua deux questions centrales en traitant les catégories de l'Etre et ce qu'on appelle « âme » chez les étants vivants : (1) ce que doit être

⁵⁴⁷ Chernyakov, *The Ontology of Time*, p. 194.

⁵⁴⁸ « The being of Dasein is transcendence. » Thus, transition, stepping over, passage. The unity of temporal ecstases lets the Dasein to be held in limbo (être trainé en longueur - ekstastikon) and through this temporal movement to "being-ahead-of-itself". (Vr. *Ibid.*, p. 197-98)

l'interprétation phénoménologique d'Aristote ; (2) comment il faut expliquer le concept du temps. Ces deux questions ouvrent la voie à la question de l'animal à l'intérieur de la question de l'Etre. On peut dire que ces deux questions ne concernent pas l'animalité directement jusqu'à *QM* (1928) et *CFM* (1929/30) pour la compréhension du logos et de la psychè, puisqu'il n'y avait pas un tel besoin pour l'analytique du Dasein. Pourtant, selon l'élucidation de la structure quadruple dans le *De Anima* et *Métaphysique* d'Aristote, et selon l'interrogation de si l'animal possède un logos ou pas selon le rapport du problème du temps avec la subjectivité, et en plus s'il peut avoir une subjectivité ou non, la question reste telle qu'elle est.

En rejetant tous les théories de connaissance mécanistes et vitalistes sur l'animalité, Heidegger vise à retourner à la philosophie première des présocratiques et d'Aristote. Même si ce mouvement fondamental a des points communs avec Deleuze-Guattari par sa négation de Descartes, Kant et Hegel, il y a aussi des différences profondes dans l'interprétation de l'Etre et du Devenir même s'il montre la question du « monde » est posée authentiquement dans la philosophie antique et ainsi la question de l'humanité-animalité ne peut être fondamentalement posée que par là. Ces différences causent la question de l'animal à suivre des formulations différentes chez Heidegger et Deleuze-Guattari. En assumant que le mot « einai » a perdu son sens double à notre jour et ainsi le sens de l'Etre est ombré, Heidegger pensait qu'une addition à la reconstitution de celle-ci, la voie à atteindre la formulation authentique de la question de l'Etre réside dans l'axe de l'énergie/dunamis dans la question de la vie, et à l'intérieur de celle-ci, dans l'élucidation du logos et de la phusis. Puisque l'Etre se dit par le logos. C'est justement pour cette raison qu'il naît une différence ontologique entre l'homme et l'animal par le pouvoir avoir le logos. Comme cette différence selon Heidegger, n'est pas proprement posée chez les présocratiques et Aristote, - surtout dans son rapport avec le temps – ces philosophes sont préontologiques. La nouvelle ontologie prononcée par Heidegger commence par la possibilité de l'interrogation de la question de l'Etre dans la zone d'ambiguïté animal/homme. Ce n'est possible que par la recherche de la vérité de l'Etre qui est totalement différent du devenir, en l'homme et en l'animal en rapport de « pouvoir avoir un monde ».

La temporalité réfère le Dasein à l'Être par son caractère ekstatique : ou bien l'Être et le Temps s'unissent dans l'existence du Dasein. Ceci sépare le Dasein des autres étants, une propriété seulement et seulement possédée par / attribuée au Dasein. D'autre part, le mouvement de l'animal dans le temps se situe entre l'être et le néant. Ceci le sépare de l'homme comme il ne peut pas actualiser comme Dasein, même s'il semble posséder les capacités nécessaires pour le mouvement temporel. L'intention de Heidegger n'est pas de définir une temporalité pour l'animal. Pourtant, il traite cette question dès qu'il commence à étudier la question de l'animal pour l'être humain. Quant à Deleuze-Guattari, l'animalité ou l'anti-humanisme fait partie d'une stratégie dès le début. La négation capitaliste-moderne de la subjectivité humaine est possible par l'arrangement des trois groupes de concepts dont la subjectivité est en rapport des pieds à la tête : (1) perception-sensation, (2) logos, (3) temporalité-subjectivité. Si cette négation va rendre possible une nouvelle subjectivité, elle doit être conforme à la structure de l'Univers et du temps et à la contemplation la plus élevée de nos théories.

Il y a de l'ontologie chez Deleuze-Guattari. Pourtant, ce n'est pas une seule ; il existe « des ontologies ». Les créations des concepts que nous avons vu clairement dans l'exemple d'Héraclite et de Nietzsche, produisent chez Deleuze, des répétitions des ontologies de Spinoza, Leibniz et de Bergson. Elles forment une ontologie nomade pour Deleuze par des glissements et saut à travers les concepts et leurs liens. Evidemment ici, certains principes ne sont pas changeables. Les premiers parmi eux sont le fonctionnement de la temporalité, différence et répétition, la définition de la diffusion nomade et du devenir, et la conception de l'Univers sous forme de Chaosmos et son immanence. La subjectivité se réforme chez Deleuze et Guattari à la fin de ces conceptualisations et ainsi se lie à la question de l'animal.

Aiôn/Chronos comme concept double est un concept clé pour la cosmologie de Deleuze-Guattari qui se basent sur le Devenir et non pas sur l'Être. Comme il n'existe pas d'une question de l'annonce (venir à la parole) de l'Être, il n'est pas question d'une quête d'étant privilégié comme chez Heidegger. Comme la possibilité de la constitution temporelle propre de l'homme n'est pas en question, il n'est pas aussi question d'une question de différence ontologique de l'homme avec les autres étants et en particulier avec l'animal. Puisque dans la conception de l'Univers de

Deleuze-Guattari, il existe un logos immanent au devenir et paradoxalement un temps éternel immanent au devenir. L'être éternel mais en même temps immanent du temps en effet fait naître une pensée de devenir dans laquelle l'âme ou la spiritualité (anima) existe avec une transcendance à l'intérieur d'une immanence (empirisme transcendantale) pour tous les étants vivants et ainsi dans laquelle l'accident s'opère comme chez Héraclite, inséparablement du Logos.

Le temps de notre vie – Aiôn – est un enfant qui joue en déplaçant les pions. C'est la royauté d'un enfant.
(Héraclite, Diels §. 52)

Tout comme la pensée, le temps aussi n'a pas de commencement chez Deleuze. L'Aiôn comme temps éternel, ou comme négation de l'éternité et de la sempiternité mène Deleuze à Nietzsche.⁵⁴⁹ Puisque sans l'Aiôn, le mouvement à vitesse infinie de la pensée n'est pas possible. Sans cela, on ne peut pas parler de l'image de la pensée car selon Deleuze, la pensée n'est une force que par là. On ne peut parler d'une pensée qui n'appartient pas seulement à un étant privilégié, mais à l'histoire de tous les étants d'une manière hors temps et hors espace, sans la recherche de l'origine que dans la temporalité double de l'Aiôn/Chronos. Ici, l'accident (sumbebekos) est encore une fois libre et la subjectivité s'est échappée des lois inchangeables. Il restitue à la vitesse infinie son rapport rompu avec la phusis, avec le Logos sans commencement et sans fin. La pensée humaine qui a classifié la Nature et spécifiquement l'animal comme hors-logos est invitée chez Deleuze-Guattari à comprendre l'Univers de nouveau, proprement à son caractère et ses lois. Ces procédures se réalisent à l'intérieur de l'entité appelée « âme » par l'homme (psychè), à la mesure de son harmonie avec l'Univers (tonalité). Tout comme Héraclite voyait une sorte de prophète dans l'oracle de Delphes, Nietzsche voulait créer par le Zoroastrisme, une sorte de religion contre le Christianisme. Celle-ci va être la religion du surhomme, le dépassement de la subjectivité humaine ou de son échappement. En ce sens, le style ou le langage obscur est le précurseur d'un nouveau logos et d'une nouvelle subjectivité. La Nature aime à se cacher. Or le logos découvre ce qui se cache, enlève sa voile. Ces deux (phusis et logos) comme des forces opposées, sont dans un conflit éternel. Et c'est ce conflit qui va nous donner le

⁵⁴⁹ Robert Sasso, Arnaud Villani (éd), **Le Vocabulaire de Gilles Deleuze**, Cahiers de Noesis no.3, Paris : Vrin, 2003, p. 41.

secret de l'Univers et du temps. Alors nous devons comprendre le logos à l'intérieur de la phusis et la phusis à l'intérieur du logos. Nous devons comprendre l'âme (ou forme) à l'intérieur de la matière et la matière à l'intérieur de l'âme (ou forme). Même si ces dualités semblent inconciliables, elles s'unissent paradoxalement à l'intérieur de l'Univers et son temporalité. Au-delà, les dualités de matière et forme, âme et corps se complètent monolithiquement dans l'existence universelle ; quand l'une disparaît, l'autre disparaît aussi.

Il ne faut pas éviter un voyage réflexif partant des paroles obscures d'Héraclite vers les théories astrophysiques de nos temps. Cela va être un voyage à vitesse infinie comme disait Deleuze-Guattari : la recherche de la matière première de laquelle l'Univers a dérivé et à laquelle va accéder ; l'unité qui réside dans le fondement de la multiplicité, la substance qui est l'origine de toute chose. C'est une théorie de l'Etre qui ne dénonce ni la possibilité de l'hylozoïsme, ni du panthéisme. Mais en même temps, c'est une cosmologie dans laquelle tout peut changer sauf le devenir lui-même. Le feu plutôt d'un être, est un processus. Il est en même temps devenir et corruption (devenir non-être). En ce sens, il représente l'unité du logos et de la phusis, son inséparabilité et son harmonie. Cette harmonie est le mieux montré dans la musique. Puisque la musique ou les groupes de sons s'originent d'un objet et se diffusent à l'intérieur de l'Univers (être et temps) et ainsi la spiritualité (anima) qui s'est produit dans la matière entre dans des autres âmes, à-dire dans les âmes d'autres étants vivants par leurs sens corporels et les touche. C'est en effet un événement qui s'effectue dans le Chronos. Or, le vrai « événement » se produit dans le niveau réflexif dans l'Aïôn et se lance paradoxalement de là dans l'Univers. L'opposition est bonne et aussi nécessaire ; car le devenir n'est possible que par elle. Ce qui va produire l'éternel retour et le cycle doit être cette unité temporelle entre l'âme et la matière.

Le philosophe de Nietzsche est le médecin de la civilisation. (*ID*, p. 194)⁵⁵⁰ Comme le nom que Butler avait inventé, il doit être en même temps nulle part, sans racine, sans place, mais présent-ici.⁵⁵¹ En plus, il doit être dans aucun temps et en

⁵⁵⁰ Les hiéroglyphes contre le logos.

⁵⁵¹ Quand on renverse le mot Erewhon, on obtient à la fois « no-where », et « now-here ». Vr. *ID*, p. 196.

même temps présent. Alors, selon le problème du temps, le devoir du philosophe est la déterritorialisation du maintenant. Et cela n'est possible que par l'Aiôn. Aiôn représente la dimension temporelle propre aux événements ou devenirs purs. Et les devenirs purs sont les effets de surface.

L'éternel retour caché dans les quatre livres du Zoroastre trouve l'expression chez le buffon, l'aigle, l'âne, le singe ou le serpent. Est-ce le Logos de la Phusis qui parle ? Chez le Nietzsche de Deleuze, la volonté de pouvoir n'est pas vouloir le pouvoir. La volonté de pouvoir sous forme d'intensité n'est pas vouloir ou prendre, mais au contraire donner et créer. Son nom propre est « la vertu qui donne » (*ID*, p. 167).⁵⁵² L'animal parle dans l'histoire du Zoroastre. Ceux qui sont faible viennent à la parole, ce qui est sans langage. Ici, les opposés se mêlent dans le langage du muet ; oui et non se mélangent. (*ID*, p. 169) En effet, l'éternel retour n'est pas la négation ou l'élimination du temps. Il marque un temps non pas simple et rigide comme certains soutiennent pour les philosophes antiques, mais paradoxalement (entre le surhomme et Grand Ressentiment) qui contient à la fois le cycle et le moment, c'est-à-dire la permanence et la répétition. Ainsi on arrive à Nietzsche comme la réinterprétation d'Héraclite, et à Deleuze comme la réinterprétation des deux par la reproduction de ses concepts. A ce point, le paradoxe de l'éternel retour est un champ des pures intensités. (*ID*, p. 169-70) Cette grande affirmation de l'accident fait venir la disparition des équivalences et la transformation aux autres sans nombre. Désormais, c'est un monde des oscillations intenses. (*ID*, p. 171) Partant des études de Klossowski sur Nietzsche, Deleuze porte la mort de Dieu, la défaite de la subjectivité et la disparition de l'identité personnelle comme une triple liaison au problème du temps par l'éternel retour :

L'éternel retour lui-même est la seule unité de ce monde qui n'en a qu'en « revenant », la seule identité d'un monde qui n'a de « même » que par la répétition. (*ID*, p. 171)

Pour la destruction de la subjectivité, une cosmologie et temporalité sans Dieu ou avec un Dieu immanent à l'Univers est obligatoire. Si non, on ne peut s'échapper ni de la religion, ni de la subjectivité humaine. Or, en nettoyant, brossant et effaçant

⁵⁵² La volonté de puissance n'est pas ce que la volonté veut mais ce qui veut dans la volonté : Dionysos. (*ID*, p. 167)

la subjectivité dans les étapes de perception et sensation, langage (logos) et temporalité, Deleuze la trouble et sépare de son caractère d'être figure et même projette de nouveau (par exemple avec un animal ou avec soi-même) en la couplant avec les autres figures.⁵⁵³ En ce sens, la déformation du visage ou bien de s'échapper d'un trou est en même temps une affirmation. L'affirmation de la vie ou d'une nouvelle forme de subjectivité. C'est aussi un tremblement, une réformation pour ce qu'on appelle l'âme (psychè) et pour le corps (soma), pour l'entier de l'existence humaine. Elle transforme à une zone d'indiscernabilité qui va jusqu'à la disparition des fonctions des organes du corps, à l'ambiguation de toute sorte de limite tracée dans l'acte et dans la pensée entre le corps et l'âme, la raison et les sentiments, l'homme et la femme, l'homme et l'animal. Elle le fait par la déformation des forces de l'accident et du chaos sur les corps.

La transformation de la forme peut être abstraite ou dynamique. Mais la déformation est toujours celle du corps, et elle du statique, elle se fait sur place ; elle subordonne le mouvement à la force, mais aussi l'abstrait à la Figure. Quand une force s'exerce sur une partie nettoyée, elle ne fait pas naître une forme abstraite, pas plus qu'elle ne combine dynamiquement des formes sensibles : au contraire, elle fait de cette zone une zone d'indiscernabilité commune à plusieurs formes, irréductible aux unes comme aux autres, et les lignes de force qu'elle fait passer échappent à toute forme par leur netteté même, par leur précision déformante (on le voyait dans le devenir-animal des Figures). (FB, p. 59)

La réintroduction de l'accident et du chaos à la constitution de la subjectivité humaine oblige en effet l'acception de cette subjectivité comme indécise, fragmentée et en devenir permanent. Deleuze le voit comme symptôme en monde par exemple dans le devenir-animal des figures de Bacon ou dans les personnages de Beckett. Pourtant, l'éternel retour chez Nietzsche est définitif pour le problème du temps. Car il est le seul équivalence du monde qui arrive à son « même » que par répétition. On ne peut parler de l'éternel retour que pour le devenir et le multiple. *Il est la loi d'un monde sans être, sans unité, sans identité.* (ID, p. 173)

⁵⁵³ Cf. FB, chapitre VI et VIII.

L'éternel retour comme la catégorie de l'essai crée les formes supérieures. En ce sens, il est le médium et l'expression de la volonté de puissance. Quant à la différence qui constitue son essence, c'est un chaos ou Chaosmos génial qui produit les formes supérieures de tout. Philosophier ou penser est une puissance. Elle est un événement d'art et de vie quand elle est figurée conformément au Chaosmos. En ce sens, l'affirmation de la vie pour Deleuze n'est pas une activité à affirmer seulement les images actuelles de la vie. C'est en même temps l'activité de comprendre la vie comme un art, comme une création dans l'image et dans le son partant de la perception et la sensation et de là, chercher la possibilité d'une philosophie intemporelle et inspatiale. On ne peut pas comprendre le devenir-animal seulement à travers les activités biologiques des animaux. Tout comme Heidegger, l'animalité chez Deleuze concerne le tout de l'ontologie ; il est définitif sur la réception de l'Univers et du temps. En ce sens, le devenir-animal est un concept final concernant l'étude de la question de l'animal. Il contient les codes d'une nouvelle forme de subjectivité.

Le temps chez Nietzsche est le lieu où l'accident divin est en train de danser. Deleuze l'élucide par la double temporalité du jouer aux dés. Aïôn et Chronos comme deux horloges séparées sont immanents au jouer aux dés. *Et le coup de dés affirme le devenir, et il affirme l'être du devenir.* (N, p. 29) Si toute l'existence de l'Univers est formée par des coups de dés du commencement à la fin, c'est la coexistence de l'accident et de la causalité : voir l'Univers comme Chaosmos.

L'éternel retour chez le Nietzsche de Deleuze est le deuxième temps, mais aussi le retour du premier temps. (N, p. 32) La contemplation de deux opposés comme l'accident et la causalité ensemble et l'affirmation de l'un dans l'autre implique aussi la création du temps dans l'accidentalité non de l'un mais de deux temps opposés. L'accident comme « la plus ancienne noblesse de ce monde » désire en même temps la coexistence de toute autre opposition : de la raison et de l'irraison, vie et mort, matière et forme, âme et corps, l'homme et l'animal.

Les dés qu'on lance une fois sont l'affirmation du hasard,
la combinaison qu'ils forment en tombant est l'affirmation
de la nécessité. La nécessité s'affirme du hasard, au sens

exact où l'être s'affirme du devenir et l'un du multiple. (N, p. 29)

L'accident devenu affirmation est même que le multiple, les fragments, les divisions, le chaos. Cette unité l'amène à la division de la subjectivité humaine dans l'Aiôn. Mais elle va en même temps par un cycle vers l'un, le tout, le cosmos. Cette idée contradictoire réconcilie le chaos et le cycle suivant Héraclite. Désormais, la question de l'existence passe à la phase suivante après son expression chez Anaximandre, l'éternel retour devient une doctrine cosmologique et physique.⁵⁵⁴ L'activité inconscient des puissances devient supérieur à la réaction du corps appelé « conscience » du soi. La force de la non-réflexivité, de l'animalité en l'homme est là. Dans une cosmologie et temporalité qui va vers cette direction, l'action est l'intention vers la puissance. (N, p. 47) Cette intention n'est pas réductible purement à l'ordre, à la loi, au cosmos. C'est pourquoi, la vraie science aussi bien que celle de la conscience, celle de l'inconscience. On peut même dire qu'il y a science seulement où la conscience n'existe pas et ne peut pas exister. Car l'énergie qui a la capacité de se transformer ne devient active que dans la force de l'accident. A l'opposition d'un savoir contre la vie, c'est une pensée qui l'affirme. Deleuze figure son cosmologie et temporalité affirmant la vie sur Nietzsche ; mais en la rendant (la vie) la puissance ultime de la pensée :

Au lieu d'une connaissance qui s'oppose à la vie, une pensée qui *affirmerait* la vie. La vie serait la force active de la pensée, mais la pensée, la puissance affirmative de la vie. (N, p. 115)

Désormais, la pensée est un élément qui affirme la vie et sa puissance active, qui découvre et crée les possibilités dans la nécessité de l'accident. Elle est immanente à l'art comme à la vie. Ainsi pour l'artiste (et aussi pour le philosophe), la vision n'est plus une négation de la réalité mais un choix, un arrangement, une répétition et une affirmation. (N, p. 117) Les possibilités de l'erreur sont de nouveau incluses et la temporalité de l'Aiôn est affirmée dans un style dionysiaque. Maintenant la vérité est apparence. Et l'artiste est celui qui découvre les nouvelles possibilités de vie. La vérité comme un concept devient dépendant au sens et

⁵⁵⁴ Chez Nietzsche, « le chaos universel qui exclut tout activité à caractère final n'est pas contradictoire avec l'idée du cycle ». Le seul présocratique qui l'avait ressenti est Héraclite. (N, p. 33)

valeur.⁵⁵⁵ Cela implique qu'il est possible de diviniser ce monde mais impossible d'avoir un dieu hors de ce monde. De charger un sens au corps vivants et non vivants dans le monde est la tâche de l'artiste. Il n'y a pas de dieu qui a le pouvoir d'intervenir la tâche de l'artiste. Cela est impossible. Cette nouvelle image de la pensée avance du premier type de l'ordre social de l'homme⁵⁵⁶, vers le symbole obscur qui va faire écrire encore une fois la loi : « le chien-feu ». ⁵⁵⁷ L'homme est l'homme domestique, il n'est pas seulement homme mais moitié-homme, moitié-animal. C'est le chemin pour lui à passer à une nouvelle image de la pensée. Ici, on démontre la coexistence de l'âme animale et de l'âme humaine. L'homme et l'animal sont des zones ambiguës. Ainsi leurs corps et âmes doivent être représentés par des zones d'indiscernabilités et non pas par des divisions définitives. Quant à la compréhension de cette être l'un de l'autre, on ne peut le comprendre que par le retour à ce qui est commun, c'est-à-dire l'accidentalité de la vie.

Le symbole profond et obscur de Nietzsche lie la volonté de puissance comme un élément généalogique et différentiel qui réduit la qualité de la puissance et détermine le rapport de la puissance avec la puissance par un caractère double (détermine et est déterminé) au corps. La pitié comme l'amour de vie étouffe le Dieu et met l'homme réactif et la vie de ressentiment. C'est une vie réactive qui se contente de soi-même et qui prétend créer ses propres valeurs ; la vie nue qui n'a pas de tolérance pour le témoin.

Dieu s'étouffe de pitié : tout se passe comme si la vie réactive lui rentrait dans la gorge. L'homme réactif met Dieu à mort parce qu'il ne supporte plus sa pitié. L'homme réactif ne supporte plus de témoin, il veut être seul avec son triomphe et avec ses seules forces. *Il se met à la place de Dieu* : il ne connaît plus de valeurs supérieures à la vie, mais seulement une vie réactive qui se contente de soi, qui prétend sécréter ses propres valeurs. (N, p. 172)

⁵⁵⁵ *Vérité est apparence. Vérité signifie effectuation de la puissance, élévation à la plus haute puissance. Chez Nietzsche, nous les artistes = nous les chercheurs de connaissance ou de vérité = nous les inventeurs de nouvelles possibilités de vie. (N, p. 117)*

⁵⁵⁶ Dette : l'homme qui peut prendre responsabilité, qui peut prêter. (N, p. 155)

⁵⁵⁷ N, p. 160.

Cette prophétie et la volonté de s'épuiser passivement raconte la vie réactive qui reste seule avec soi-même. Le dépassement des valeurs et le Surhomme implique non pas seulement la destruction du Dieu, du Christianisme et du Judaïsme, mais aussi toute sorte de dialectique qui visent à les surpasser. Puisque selon Nietzsche, *la diversité des sens, le choix de l'essence, la nécessité du temps chez Hegel sont autant d'apparences, seulement des apparences*. (N, p. 180) Quelle soit la dialectique, la méthode est fausse. *Transvaluer s'oppose aux valeurs en cours, mais aussi aux pseudo-transformations dialectiques*. (N, p. 188) Ainsi dit Deleuze, l'idée du surhomme chez Nietzsche n'a aucun rapport avec l'humanisme, l'anthropocentrisme ou la détermination absolue des essences de l'homme. Le surhomme symbolise en effet la destruction et la division de la subjectivité humaine et ainsi la possibilité à une nouvelle subjectivité, à des nouveaux modes de penser, enfin à un nouveau type de valorisation :

Le surhomme se définit par *une nouvelle manière de sentir* : un autre sujet que l'homme, un autre type que le type humain. *Une nouvelle manière de penser*, d'autres prédicats que le divin ; (...) *Une nouvelle manière d'évaluer* : non pas un changement de valeurs, non pas une permutation abstraite, ou un renversement dialectique, mais un changement et un renversement dans l'élément dont dérive la valeur des valeurs, une « transvaluation ». (N, p. 188)

Deleuze considère toute commentaire qui ne voit pas le problème dans l'essence-même de l'homme comme une déviation de Nietzsche. Heidegger y est inclu. En traitant le Christianisme, l'humanisme, l'égoïsme, le socialisme, le nihilisme, les théories de l'histoire et de la culture, de la dialectique elle-même comme un amalgame à l'intérieur d'une lutte, Nietzsche veut détruire l'essence de l'homme.

Nietzsche ne s'attaque pas à un accident, mais à l'essence même de l'homme ; c'est dans son essence que l'homme est dit maladie de peau de la terre. (N, p. 192)

Détruire l'homme, même le meilleur homme : c'est en effet différent d'une tâche à retourner à une essence voilée. En ce sens, l'activité générique et culturelle de l'homme est un chien-feu faux. Si on exprime par l'essence de l'homme, autre

chose que l'être réactif des puissances, il faut se dégager de celle-ci. Ainsi dit Deleuze : *Nous ne pouvons pas davantage suivre une interprétation comme celle de Heidegger qui fait du surhomme la réalisation et même la détermination de l'essence humaine.* (N, p. 194)

L'essence de l'homme est l'être-réactif des puissances et ici apparaît en effet un devenir-animal dionysiaque. Chien-feu comme un devenir-double : en tant que l'un est l'illusion, l'autre est la vérité. En annonçant la mort de Dieu, Nietzsche prépare la mort de l'homme. Désormais, il n'y a pas d'égalité parmi les hommes car ils ne sont plus face au Dieu. Et si Dieu est mort, il n'y a aucun témoin qui observe l'homme.⁵⁵⁸ Selon le Nietzsche de Deleuze, si Dieu est mort, cela ne doit pas servir à la détermination de l'essence de l'homme, mais justement à un anti-humanisme et à la création du non-humain : le surhomme n'est pas homme. Il ne sait pas vivre aujourd'hui, au présent ; il vit dans l'Aiôn. C'est pourquoi il va maîtriser les petites sagesse, les petits astuces, ambitionner et enthousiasmer le confort ; bref, il va dépasser les modes de vie moderne et les sagesse définies comme « être humain » par les dispositifs de l'Etat insistés à l'individu par le présent et vivre au présent.⁵⁵⁹ Quand il les dépasse, le chien-feu va dire la vérité ; il va tomber sur ce qui va ouvrir la porte à l'au-delà du bien et le mal, et ouvrir un nouveau monde.⁵⁶⁰ Puisque là, « l'âme et la vie qui est tranchée au cœur de la vie ». ⁵⁶¹ L'éloignement des masses est en ce sens pour Nietzsche, le premier précurseur de la destruction totale de la subjectivité et la première étincelle du devenir-animal chez Deleuze-Guattari.

Le rapport entre la sauvagerie et nomadisme de l'homme et de l'animalité se forme ainsi. Ce qui est préférable en l'homme et l'animal, c'est la sauvagerie et nomadisme.⁵⁶² C'est en même temps le nomadisme de la pensée et de l'âme. L'âme en mouvement, la possibilité d'une subjectivité humaine sans origine, déterritorialise dans tous les coins de l'Univers, à chaque moment du temps mais pas au présent ; elle doit être cherchée non pas chez Dieu ou les rois mais dans la vie et mort même,

⁵⁵⁸ Friedrich Nietzsche, **Ainsi parlait Zarathoustra**, trad. Gandillac M., Paris : Gallimard, 1971, p. 307.

⁵⁵⁹ **Ibid.**, p. 309.

⁵⁶⁰ « Mais ce dont je suis maître et connaisseur, c'est le cerveau de la sangsue – voilà mon Univers ! » dans *Ainsi parlait Zarathoustra*, p. 271.

⁵⁶¹ **Ibid.**

⁵⁶² Vr. Deleuze, **Abécédaire de Deleuze**, « A comme Animal ».

dans le désert, la forêt, sur les sommets des montagnes. Cette dépassement des valeurs va casser le cycle de la dialectique et va le rapporter au cycle éternel du chaos et du cosmos dans la Nature, à la permanence de la différence et répétition.

En ce sens, l'image du désert est soulignée et affirmée par Deleuze-Guattari. L'éveil d'une vie intemporelle, sans témoin et sans règles fixes est train d'être codé. Ce monde est plus profond et sensible qu'on croit.⁵⁶³ C'est un monde uni et attaché dans lequel tout est aimé de nouveau par le temps éternel et en entier.⁵⁶⁴ Enfin le Zoroastre aussi trouve le sens du surhomme dans ce monde et le joint. Les animaux ont déjà aperçu cela, avant les hommes. Les oiseaux volent autour du Zoroastre en groupe, les lions restent près de lui. Toutes ces choses durent longtemps ou peu de temps ; *car pour ces choses-là, il n'y a pas de temps dans le monde.*⁵⁶⁵

Le renversement de la relation des puissances arrive à l'affirmation après une grande négation. Une des conditions principales de l'affirmation sont *la négation et la destruction*.⁵⁶⁶ Même si Heidegger la réussit, son affirmation est une illusion pour Deleuze. Et son interprétation de Nietzsche avait perdu de l'œil, toute la dimension critique de sa philosophie. (N, p. 211, note 1) Selon cela, voir chez Nietzsche la détermination de la relation de l'Etre avec l'être humain comme la relation de l'Etre avec l'Etre est une grande erreur. On constate que l'un des motivations principales de

⁵⁶³ Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, p. 343.

⁵⁶⁴ *Ibid*, p. 344.

⁵⁶⁵ « Vous êtes mes vraies bêtes ; je vous aime. Mais encore me manquent mes vraies hommes ! » in *ibid*, p. 347-48.

⁵⁶⁶ « L'âne est d'abord Christ : c'est le Christ qui se charge des plus lourds fardeaux. » La mort de Dieu fait venir la mort de l'homme. Pour Nietzsche dit Deleuze, l'ennemi n'est pas seulement les conceptions stoïciennes, il est plus proche. « Depuis Hegel, la philosophie se présente comme un bizarre mélange d'ontologie et d'anthropologie, de métaphysique et d'humanisme, de théologie et d'athéisme (...) Car tant que l'affirmation est présentée comme une fonction de l'être, l'homme lui-même apparaît comme le fonctionnaire de l'affirmation : l'être s'affirme dans l'homme en même temps que l'homme affirme l'être. » (N, p. 209-210) C'est pourquoi aussi bien que la dialectique de Hegel, l'interprétation de la phénoménologie et de Heidegger sont problématiques pour Nietzsche. La glorification de l'Etre mutile la vie à travers la vérité, elle la nie. Or, Nietzsche ne croit pas plus à l'autosuffisance du réel qu'à celle du vrai. (vr. N, p. 211) Ainsi, ce ne sont que des fausses affirmations. Elles conservent l'homme autant qu'elles demeurent comme fausses. « Tant que l'être est à charge, l'homme réactif est là pour porter. » Or dit Nietzsche : « Où l'être s'affirmera-t-il mieux que dans le désert ? Et où l'homme se conservera-t-il mieux ? » (N, p. 211) Nous avons pris comme base pour l'animalité, la pensée initiale de Heidegger. Pourtant Deleuze fait la critique de Heidegger sur *Qu'appelle-t-on penser ?* et Nietzsche après le *Kehre*. (N, p. 211, note 1)

son livre a été pour Deleuze, de s'opposer à ce commentaire.⁵⁶⁷ La méthode nietzschéenne que Deleuze définit comme « dramatique, typologique, différentiel » tourne la philosophie à *un art de commenter et d'évaluer*. La volonté de pouvoir comme différentiel dans lequel l'affirmation se forme et se développe comme créatrice, est le principe de l'affirmation multiple : *on affirme le hasard, et la nécessité du hasard ; le devenir et l'être du devenir ; le multiple et l'un du multiple*. (N, p. 225) L'éternel retour ramène seulement ce qui est affirmé : l'éternel retour est être, l'être est le choix. (N, p. 226)

b. Différence et répétition

Dans la préface de la *Différence et répétition* (1968), Deleuze cite Heidegger dans le premier des causes marquant l'habilité du livre à être dans l'atmosphère du temps : l'intention de Heidegger de plus en plus vers une philosophie de la différence ontologique. La raison de souligner ceci pour lui était la voie opposée de Heidegger même s'il concerne aussi le concept de la différence. Aller vers une philosophie de la différence ontologique a une valeur négative pour Deleuze. Car ceci implique l'élucidation des différences ontologiques parmi les étants et de guider la pensée et l'action partant de cette différence. D'une part, c'est un problème spécifique concernant seulement l'ontologique ; d'autre part, il assiège toute la philosophie à travers l'ontologie. Les différences qui vont être précisées entre l'étant humain et l'étant animal, l'animal et la plante, la plante et la pierre vont directement construire une hiérarchie dans les esprits. Or cela implique d'abord la problématisation de la subjectivité humaine. Quant à la constitution de la subjectivité, elle va se concrétiser en liaison avec le concept de la différence.

La spontanéité d'aujourd'hui peut-être échappe-t-elle à l'individu comme à la personne ; non pas simplement à cause des puissances anonymes. On nous a maintenu longtemps dans l'alternative ; ou bien vous serez des individu et des personnes, ou bien vous rejoindrez un fond anonyme indifférencié. Nous découvrons pourtant un monde de singularités pré-individuelles, impersonnelles. Elles ne se ramènent ni à des individus ni à des personnes,

⁵⁶⁷ Aussi que Nietzsche, au sens de s'opposer à l'établissement de la raison ou de la conscience au centre de la philosophie, Heidegger aussi est contre Hegel. Mais le Nietzsche de Deleuze produit une négation de Heidegger, aussi bien qu'une négation de la dialectique de Hegel à la base.

ni à un fond sans différence. Ce sont des singularités mobiles, voleuses et volantes, qui passent de l'un à l'autre, qui font effraction, qui forment des anarchies couronnées, qui habitent un espace nomade. (ID, « Gilles Deleuze parle de la philosophie », p. 198)

Les arbres et le rhizome qui lie un point avec un autre indépendamment de ses racines et qui ne rend pas ses qualités dépendantes d'un nomos, qui les renvoi au contraire à des régimes-de-signes, et même aux états du non-signes, contient parfaitement la différence et la répétition. A la mesure que ce contenu peut soutenir ensemble l'Un et le multiple comme le définit Deleuze, produit un flux sans commencement et sans fin, illimité et ainsi peut construire de multiplicités.⁵⁶⁸ Deleuze-Guattari par l'idée de la multiplicité dans l'origine et l'origine irréductible à l'Un, se séparent de la phénoménologie et activent une racine qui n'est ni réductible à l'Un, ni au multiple dans l'acte et en pensée. Ainsi ils annoncent la possibilité d'une nouvelle subjectivité pour l'homme. Cette subjectivité en question est liée avec la temporalité. Dans la trajectoire de Deleuze-Guattari qui va vers l'ontologie et l'au-delà de l'ontologie, la nouvelle codification structurelle comme complexité concerne la réélaboration et mise en devenir des concepts à sept titres principaux dans la topique concernant la question de l'animalité :

1. Temps (Aïôn/Chronos, cristal du temps, image de la pensée)
2. Différence (multiplicité, singularités pré-individuelles, percept, logique de la sensation)
3. Distribution nomadique (rhizome, déterritorialisation)
4. Devenir (virtualité, force, coupure-flux, éternel retour)
5. Cosmos et chaos (Chaosmos, complication, zone d'indiscernabilité)
6. Immanence (plan d'immanence, synthèse disjonctive, empirisme transcendantal)
7. Subjectivité (subjectile, schizé, sujet larvaire, machines désirantes, agencement)

Entre la première et la dernière de ces topiques, on avance en effet sur une île dans laquelle les deux sont à la fois construites. Mais en même temps, dans le survol

⁵⁶⁸ Zourabichvili, **Le vocabulaire de Deleuze**, p. 71.

de chaque concept, ouvrent les possibilités infinies de la subjectivité en question. Ainsi, on arrive au concept de l'« événement » qui va lier toute cette production conceptuelle.⁵⁶⁹ Chez Deleuze, l'événement est le sens lui-même. Elle est née de la division chez Stoa. Selon cela, l'événement et son actualisation sont deux choses différentes. Il ne faut pas confondre l'événement avec son effectuation spatio-temporel.⁵⁷⁰ Même s'il appartient essentiellement au langage, l'événement ne cesse pas d'être le prédicat des étants dans le monde. C'est lui qui forme le plan d'immanence à s'unir et mêler les deux.

L'événement est donc des deux côtés à la fois, comme ce qui, dans le langage, se distingue de la proposition, et ce qui, dans le monde, se distingue des états de choses. Mieux même, il est le double différenciant des significations d'une part, des états de choses d'autre part.⁵⁷¹

L'ontologie des concepts est également valable pour l'ontologie de la vie de Deleuze. Il faut une nouvelle perception, sensation et un logos pour une nouvelle subjectivité chez lui. C'est un processus dans lequel la création apparaît par la différence et répétition dans l'art, la science et la philosophie. Ici, la perception et la sensation contribuent beaucoup à la création dans la formation de la pensée. Car pour Deleuze, il n'y a pas de code à limiter, ni pour la perception, ni pour la sensation. Elles forment l'inspiration de philosopher en agissant à vitesse infinie. Les nœuds nerveux opèrent non pas sur la mémoire ou l'intellect conscient, mais plutôt sur une spontanéité ou un plan d'immanence. (*QP*, p. 159) En tant que les actes de se retirer, diviser, dilater, de s'unir, vibrer et accoupler placent les concepts à leurs positions et connexions deleuziennes, la subjectivité humaine est reformée par une structure de rhizome sur la base de la perception et de la sensation. Ici, la subjectivité se lance vers les zones d'indiscernabilités du logos par une activité semblable à celles des ondes sonores en vibration qui entre en résonnance ou en distorsion dans la musique. C'est pourquoi, son ambiguïté, sa vision floue ou le son troublé lui donne la structure double de la complexité.⁵⁷²

⁵⁶⁹ Zourabichvili, *Le vocabulaire de Deleuze*, p. 36.

⁵⁷⁰ *Ibid.* p. 36.

⁵⁷¹ *Ibid.*, p. 37-38.

⁵⁷² Chaos-cosmos.

Pour Heidegger, l'universalité exige à concevoir la chose comme « genera ». Ainsi les questions de « qu'est-ce que l'ousia, la psukhé, le logos ? » au sens plus général sont importantes. Alors, la conception du cosmos et du chaos au sens plus général peut bien être ce qui va donner la possibilité du « devenir-autre ». Tandis que dans le perspectif deleuzien, la réception des pensées contradictoires, la coexistence des devenirs nécessite un mouvement permanent et illimité à l'intérieur de l'ambiguïté. Disant que Heidegger donne son oreille à la parole de « l'étant privilégié », Deleuze doit raisonner que Heidegger et la phénoménologie en général reste en effet sourde au langage du muet. Cette surdité ne dérive pas de son clôture à lui mais de son être entouré par sa propre voix (Dasein). En ce sens, il faut tourner la face vers les cultures de l'Orient qui respectent la Nature, qui sont en harmonie avec elle ; vers les cultures de l'Occident qui attachent une importance au « pouvoir avoir le logos » comme les manières d'être de l'homme à côté des manières d'être de la Nature et non pas celle qui le soumet. Alors que pour faire ceci, il faut la rencontre des deux cultures. Cette rencontre a eu lieu dans le siècle précédent et a approché vers son accomplissement. La rencontre en question a été aussi importante pour Heidegger, il l'avait déjà déclaré.⁵⁷³ Pourtant, il n'était pas possible de faire celle-ci avec « l'étant privilégié ». La compréhension unifiée de l'Orient et de l'Occident est un processus qui nécessite la prise en considération de l'accident (sumbebekos) aussi bien que la raison et la loi, tout comme la compréhension du chaos et du cosmos. Dans un tel processus, des rhizomes mouvants sont convenables au lieu des racines stables et solides.

Ainsi, dans l'élaboration de la question de l'homme et de l'animal, Deleuze ne suit pas la voie de l'ontologie classique. Au lieu d'expliquer l'étanceté des étants par des substances fixes, il les explique aussi par leurs différences (substances en changement). Le devenir, c'est l'acte de traverser les intensités par la perception et la sensation. Dans cet acte qui est la voie à la négation de la subjectivité humaine, l'animalité est un des médiums comme la schizophrénie ou bien la féminité : devenir-animal, c'est devenir-inhumain. Ainsi, le concept de logos chez Deleuze se

⁵⁷³ A ce sujet voir : Reinhard May, **Heidegger's Hidden Sources: East-Asian Influences** on his Work, London : Routledge, 1996. Et aussi Kim Jin, **Heidegger and Buddhism**, édition koréenne, 2004, Graham Parkes (éd.), **Heidegger and Asian Thought**, US : University of Hawaii, 1990.

modifie : au lieu d'être le concept en opposition avec la phusis, il devient un concept lié à la phusis (logos de la phusis).

La « différence ontologique » de Heidegger ne renvoie pas tout à fait au même concept que la différence de « différence et répétition » chez Deleuze. On peut citer les causes de ceci comme la suivante : (1) Différence ontologique chez Heidegger marque la différence entre le Dasein et les autres étants et spécifiquement l'animal comme l'étant vivant le plus proche à l'homme, on l'a vu en détail. La nature de cette différence est formulée par Heidegger comme : « pouvoir avoir un monde (configurateur de monde), à travers un certain type de logos (logos apophantique) ». Or chez Deleuze, « être configurateur de monde » semble appartenir à tous les étants (même à des corps mécaniques et au virtuel). C'est parce que le logos n'a pas, chez Deleuze, un caractère ontologico-différentiel. Chaque élément de la nature est capable de produire de la différence par la répétition. (2) La différence ontologique chez Heidegger dérive de la transformation du verbe einai (être ou exister en grec) par la théologie Chrétienne du Moyen Age et la perte de son double sens. Comme Heidegger n'emploie pas les termes de l'âme, l'âme humaine, sujet et autres termes sur la subjectivité, il y reste le mot Etre. Quelle était la grammaire du mot « sein » pour Heidegger ? Morphologiquement, « zu sein » en allemand est lié avec marcher, tomber, rêver. Au lieu du verbe, il y a ici un nom. Semblablement, nous pouvons parler d'un « sein » devenu nom d'un verbe, infinitif ou participe. Donc la question est de savoir si l'origine du mot « sein » est infinitive ou substantive.⁵⁷⁴ La spatialité dans la pensée grecque n'est pas liée à l'extensio mais à topos ou khôra.⁵⁷⁵ (3) Chez

⁵⁷⁴ Martin Heidegger, **Introduction à la métaphysique**, "Sur la grammaire et l'étymologie du mot être", trad. Kahn G., Paris: Gallimard, 1967, p. 67-68. « To einai » en grec, veut dire d'être stable, demeurer. Ce mot est traduit au latin comme « stanza ». Stanza exprime être à l'état de, être stable, rester tel quel, cesser. C'est en même temps tracer une limite pour soi-même. Alors l'Etre est ce qui distingue le soi-même et le monde extérieur, ce qui peut situer le monde par rapport à soi-même et soi-même par rapport au monde dans le temps et l'espace. Demeurer, c'est rester face à une limite, reculer, rester, c'est-à-dire être. C'est ce qui sépare étant (seiend) et non-étant. D'autre part, l'une des propriétés de l'étant (seiend) est « d'inclure le telos ». Le moment où sein commence à devenir seiend est cette limite et ce terme dont il se tend vers. On doit essayer de comprendre l'entelechie d'Aristote par là : « être en soi-même, garder le soi-même et son essence dans une limite ». C'est comment Aristote définit einai. « Etre » en grec exprime la stabilité en deux sens. Le premier, c'est la stabilité dans la nature (physis), le deuxième est être, demeurer d'être (ousia). En ce sens, la sortie de la stabilité est la fin de l'être. (**Ibid**, p. 70, 74)

⁵⁷⁵ **Ibid.**, p. 76. Le premier sens du mot « ens » au latin est « ce qui est ». Dans le moyen âge pour le Christianisme, la question des dogmes sur la trilogie fut surtout de poser la division entre « ce qui est » par soi-même et ce qui sont créés par Dieu. Or ceci s'articule autour du lien entre la première et la deuxième substance chez Aristote. Pour lui, la substance première est le sujet logique de la seconde. Dans les traductions de Boetius, le concept d'ousia en ce sens est traduit pour la première comme

Deleuze, le concept de la différence est bergsonien. Dans l'ontologie de Bergson, la différence externe de la détermination reçoit un caractère accidentel (comme cause, fin ou accident) comme elle dépend toujours à un « autre ». La différence est la chose principale chez Deleuze qui fonde l'Être : la différence fonde l'Être, assure la nécessité de l'Être, sa substantialité.⁵⁷⁶ Pour lui, la différence créée par le mouvement négatif de la détermination est une notion fautive de différence.⁵⁷⁷ C'est un perspectif qui s'oppose à Platon et au mécanisme aussi bien qu'à Hegel.

Deleuze traite le concept de la différence de Bergson, ensemble avec la multiplicité. Cette structure s'avance par l'interprétation des questions de la perception, sensation, langage et temporalité. L'Aiôn comme le présent obligatoire, limité et l'empirisme anglo-saxon apparaissent par l'élucidation du temps subjectif et la contraction du soi. *Chez Deleuze, le temps s'opère dans les corps.*⁵⁷⁸ *Il existe plusieurs présents, durées ou de vitesses relatives à l'intérieur d'un seul organisme.*⁵⁷⁹ Ici, sont en question tous les corps, la perception du temps selon les vitesses suivant leur capacité (durée) et les possibilités que cette perception va donner aux corps par les abysses entre les contractions. Ces possibilités forment le

essentia, la deuxième comme *substantia*. Cela nous donne exactement la différence entre l'étant et l'essence dans la théologie médiévale. (Vr. Thomas D'Aquin, **L'Être et essence: le vocabulaire médiéval de l'ontologie: deux traités "De ente et essentia"**, trad. Libera, Michon, Paris: Seuil, 1996, pp. 15-17) *Existencia* qui est reçu en rapport avec les racines *actus, agere, actualis* ; n'est pas un être (res) qui existe actuellement (effectivité) mais « qui est sous la main » (*handlich*). Quant à l'*essentia*, elle s'ouvre en rapport avec *morphè, eidos, to ti en einai, telos* et *ousia*. On peut parler d'*essentia* comme la forme, ce qui frappe ou l'évidence. Heidegger arrive à la conclusion que l'*essentia* et l'*existencia* sont ensemble dans la constitution du Dasein. (Vr. Martin Heidegger, **Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie**, trad. Courtine J.-F., Paris: Gallimard, 1985, p. 129-135)

Exi-stance : sortie de la stabilité, passage au mouvement. Pour Aristote, l'Univers est en mouvement permanent. Donc, ce qui est maintenant, n'est pas à un moment après mais ce qui est en train d'être est le même pour l'étant (*seiend*). Ce sont les états de l'être, de l'Univers changeant ; mais sa modalité reste toujours la même. Ainsi, la différence entre l'infinitif et le substantif est cela : quand l'un exprime le présent simple, d'une manière transcendante, l'autre exprime le présent (ce qui a eu lieu ou va être) dans ce monde. Si le sein (et *seiend*) est un état d'intentionnalité pour Heidegger, il doit être toujours en mouvement. On ne peut parler de l'Être au sens d'existence seulement comme ce qui renaît partant de soi-même. L'Être est ce qui s'ouvre d'une manière permanente. L'ouverture de l'Être est en effet l'ouverture de l'homme. Car, ce qui apparaît chez lui, est le seul être qui est intentionnel. En ce sens, l'homme est le fondateur du sens et de l'être au monde. Etant formateur de monde, Dasein selon Heidegger semble ne pas inclure le non-humain. (Vr. **ibid**, p. 135-141)

⁵⁷⁶ Hardt, **Deleuze...**, p. 39.

⁵⁷⁷ **Ibid.**, p. 37.

⁵⁷⁸ Zourabichvili, **Deleuze : une philosophie de l'événement**, p. 71

⁵⁷⁹ **Ibid.**, p. 72.

cadre de la subjectivité : *le présent dure, par une durée qui a des trous mais qui ne passe pas.*⁵⁸⁰

Le cadre visuel de la subjectivité se forme par les actualisations des différences. Or, ce fait donne sens non pas à l'actualisation mais au virtuel. L'innovation de la séparation des multiplicités continues, des multiplicités discontinues (Riemann) et la théorie de la relativité (Einstein) dans l'étude de l'élucidation de l'Univers donne un grand atout à Deleuze pour la conceptualisation du temps subjectif, partant de Bergson. Chaque différence spatiale est avec la mort du moment, le devenir ou passage principal d'un nouvel Univers. Or cela marque un devenir qui est le produit des différences des multiplicités continues dans lequel existe une temporalité relative au lieu d'une temporalité linéaire.⁵⁸¹

En vérité, la durée se divise, et ne cesse de se diviser : c'est pourquoi elle est une *multiplicité*. Mais elle ne se divise pas sans changer de nature, elle change de nature en se divisant : c'est pourquoi elle est une multiplicité non numérique, où l'on peut, à chaque étage de la division, parler d'« invisibles ». (B, p. 36)

La durée comme une multiplicité marque la virtualité et de là, le concept de l'événement et l'accident en changeant sa nature en chaque instant. Ainsi que l'Etre gagne un caractère accidentel, la subjectivité trouve sa définition comme un flux ou cadre variable dans lequel la différenciation continue s'ajoute l'un sur l'autre dans l'interprétation deleuzienne de la temporalité.

Il y a *autre*, sans qu'il y ait *plusieurs* ; nombre seulement en puissance. En d'autres termes, le subjectif, ou la durée, c'est le *virtuel*. (B, p. 36)

Le problème ici, n'est pas la différence ontologique de l'étant humain des autres comme chez Heidegger, mais son devenir qui s'enracine des changements et

⁵⁸⁰ Ibid.

⁵⁸¹ Le refus de l'idée d'une quantité universelle mesurée par toutes les horloges, appelée « temps » donne un nouveau modèle d'un Univers dans lequel tout est relatif, au lieu de l'immobilité absolue de l'éther et un temps mesurable et absolu. Ce modèle n'est pas totalement sans règle ; au contraire il s'opère grâce à des lois infiniment complexes et accidentales. Deleuze décrit l'intérêt de Bergson aux théories de Riemann et d'Einstein, et de son importance dans le fait d'unir ces théories avec le concept de multiplicité. (Vr. Deleuze, *Le bergsonisme*, pp. 31-33)

transformations permanentes de soi-même. Comment comprendre ce devenir est le même pour tous les étants : la recherche des points d'intersections et d'ambiguïtés, les coupures et entrelacements parmi les cadres que nous appelons matière-substance, corps-âme, logos-phusis.

Le fait qu'il y a mémoire, conscience et liberté dans l'essence de la durée est très fertile pour Deleuze. Grâce à cela, le virtuel dépasse l'actuel tout comme il voulait. Cette formule va être valable tout comme chez Bergson, chez Leibniz et Spinoza aussi. La reproduction des concepts de différence, devenir et logos par Deleuze trouve son terrain avec la compréhension de la différence chez Bergson. Chez Heidegger, le devenir est à l'intérieur de l'Etre comme « étant comme étant ». Or chez Deleuze, le devenir remplace l'Etre et l'existence.

Pour Heidegger, logos veut dire « langage ». Il reprend le mot à son sens primaire qu'il suppose d'être couvert par la scolastique sous la raison ou ratio. Au fondement de la philosophie et de toute sorte de penser réside ce logos. Or chez Deleuze, il n'y a pas de logos, il y a des hiéroglyphes ; c'est-à-dire le concept du logos chez Deleuze-Guattari cessant d'être invariable et discontinu, évolue vers un concept qui est en transformation permanente et continue. Nous voyons comment cette définition conforme à la structure connue de l'Univers transforme penser et philosopher. C'est en effet ce qui explique la manière de poser la question de l'animalité de Deleuze-Guattari avec le devenir-animal : à la fois l'animalité et l'humanité sont réformées à travers (1) la perception, (2) le langage, (3) la temporalité et subjectivité. Donc, on peut voir cette conception à la fois comme un anti-humanisme et comme un animisme. Pourtant, le devenir forme un plan bloc qui englobe non pas seulement l'animalité mais tout l'Univers comme matière et onde. La philosophie nomade agit sur les surfaces.⁵⁸²

⁵⁸² *Le devenir deleuzien est un verbe et non un substantif. Il faut parler de « devenir à l'infinitif ». Il est toujours en bloc. Les devenirs sont des surfaces sur lesquels la philosophie nomade peut se glisser. (...) Tout devenir passe par un « devenir-moléculaire » C'est une virtualité qui ouvre la possibilité à des singularités par la capture de l'anomal ou de l'échappement du normal. Le devenir ainsi devient un concept au-delà de l'ontologie ; ainsi que Deleuze traverse et affirme l'ontologie d'Héraclite et de Nietzsche. Pourtant, il ne se fonde pas sur celle-ci, puisque la philosophie nomade est une philosophie sans fond. Vr. Sasso, Villani (éd.), **Le Vocabulaire de Gilles Deleuze**, pp. 103-105.*

Le Bergson de Deleuze nous montre que la vie est la même chose que la conscience. (B, p. 46) La vie devient la conscience de soi au niveau de ce qui est. De là, apparaît en fait, une définition de conscience pour tout étant. En précisant la description de la mémoire comme une existence virtuelle, ce domaine fertile dans l'ontologie de la vie explique la distorsion ou compression pour l'espace-temps qui va permettre la compréhension de l'Univers, comme c'est le cas dans la Théorie de la Relativité Générale. *La durée bergsonienne, finalement, se définit moins par succession que par la coexistence : mémoire-contraction.* (B, p. 56) L'Univers est rempli de matière, l'espace-temps la distorse. Cet acte de distorsion implique la possibilité d'une contraction et dilatation pour le temps. Dans ce cas, tout ce qui est dans l'espace-temps va être soumis à cela. Un temps relatif sous un même principe doit être valable pour la temporalité perçue par la conscience car tout est relatif ; on ne peut pas séparer la conscience, l'âme ou l'énergie vitale des étants vivants (élan vital). L'accidentalité des petites particules⁵⁸³ démontrée par la théorie Quantique nous donne la connaissance de comment notre existence dérive pour la subjectivité de la plante, de l'animal et de l'homme dans un flux inséparable, d'un même fond par cette temporalité relative : « Dieu joue aux dés. » Deleuze insiste sur cela dans son livre sur Nietzsche⁵⁸⁴ : si on va parler d'un dieu, cela doit être le dieu de l'accident. Et cette accidentalité est valable dans tous les points de l'Univers sauf deux (commencement-fin). Puisque les équations de relativité de ces deux sont indéfinies selon nos connaissances jusqu'à ce jour. Pourtant, dans tous les autres points, la subjectivité humaine, animale et végétale reçoivent des compressions, contractions et dilatations temporelles. La manière de percevoir et le niveau varie d'un vivant à un autre, suivant les capacités de son corps, mais la richesse de son monde ne diminue pas. Au contraire, il existe une perception et sensation propre à chaque espèce ou sous-espèce de vivant, et de là, une subjectivité propre. Cette subjectivité peut régler par exemple l'expérience de vie d'un papillon qui vit 3 jours, à la même longueur perceptive que celle d'un homme qui vit environ 70-80 ans. Ainsi que chaque vivant possède la chance à vivre des expériences tout à fait différentes à l'intérieur de la structure du Chaosmos par la possibilité assurée suivant l'accidentalité propre à soi-même.

⁵⁸³ Si grande soit la certitude de la position d'une particule, si petite sera la certitude de sa vitesse.

⁵⁸⁴ On avait traité cette question en détail. Vr. N, chapitre I, section XI.

En faisant parler Bergson, Deleuze introduit la durée à l'intérieur de la différence et répétition avec la coexistence. C'est une régénération spirituelle, se placer dans l'instant comme une répétition virtuelle et non pas actuelle ; la compréhension de la subjectivité de l'âme conforme à la structure du Chaosmos : *la répétition « psychique » d'un tout autre type que la répétition « physique » de la matière.* (B, p 56) En ce sens, une nouvelle ontologie et même une pensée au-delà de l'ontologie est en train de naître :

Il s'agit de ces niveaux distincts, dont chacun contient tout notre passé mais dans un état plus ou moins contracté. C'est en ce sens qu'il y a des régions de l'Etre lui-même, des régions ontologiques du passé « en général », toutes coexistences, toutes « se répétant » les unes les autres. (B, p. 57)

La répétition spirituelle complète selon Deleuze, la réinterprétation de Bergson comme le dernier des quatre paradoxes. C'est ce qui va éliminer les malentendus sur l'essence du temps et mettre en évidence l'importance de la temporalité concernant la question de la tonalité ou affection, la question de spiritualité (anima). La raison pour lui à repenser les questions de temporalité et de subjectivité chez Leibniz et Spinoza fut la même avec Heidegger qui interrogeait le rapport entre Etre et Temps, spécifiquement en l'homme, mais aussi nécessairement dans les autres étants vivants (partant de la possibilité de l'unité de l'essence de la vie dans tous les étants vivants). Car face au perspectif cartésien qui fonde l'existence dans la raison et qui voit le pouvoir avoir la raison comme une qualité hiérarchiquement supérieure dans le plan ontologique, Leibniz et Spinoza, même s'ils croient peu à une démonstration claire et distincte de ce problème, possèdent des philosophies extrêmement fertiles sur la possibilité de l'affection à déterminer la spiritualité et l'être vivant. (vr. *SPE*, pp. 201-206)

Selon Deleuze, quand Spinoza dit que l'affect (affectus) assume une idea, il fait une division entre idea et affect. Or, les affects ne peuvent pas être réduits aux idées ou bien à une combinaison des idées.⁵⁸⁵ Cela est lié avec l'être soi-même de l'idée,

⁵⁸⁵ Chaque manière de penser va être appelée affect à la mesure qu'elle ne représente rien. Et comme il doit y être une représentation de l'objet en chaque affect sans qu'il existe une réduction même pour les sentiments confus, même l'affect le plus complexe suppose une idée. Vr. Gilles Deleuze, **Cours**

son être une chose par soi-même. Et à cet état, notre âme en effet s'opère par les variations des affects : le régime de variation.⁵⁸⁶ Même si Spinoza n'emploie pas ce terme, Deleuze parle d'une variation dans la subjectivité. Car une variation dans le soi-même signifie une force d'existence qui ne peut pas être expliquée dans le cartésianisme. Cette variation est en permanence ; elle est l'existence elle-même. (*SPE*, p. 210)

Ce lien construit à travers Spinoza entre la spiritualité et la temporalité est important pour l'animalité. Puisqu'il implique la possession de tous les étants qui ont la vie, contre l'hypothèse que ces facultés et propriétés appartenant purement à l'homme peuvent établir une subjectivité et une spiritualité à avoir d'une manière, des affects (*affectus*), et ainsi une tonalité. Savoir si c'est une tonalité fondamentale ou non est un problème chez Heidegger, mais il n'existe pas d'hypothèse sur la fondamentalité d'une tonalité précise chez Deleuze. Au contraire, parallèlement au flux infini de la pensée sur les surfaces, à son nomadisme, les tonalités aussi doivent être rhizomatiques, en mouvement permanent, plutôt que d'être fondamentale.

La variation permanente de l'augmentation et diminution de la puissance (*potentia*) ou du pouvoir d'existence chez le Spinoza de Deleuze est définie par la tonalité en musique : la ligne de variation continue.⁵⁸⁷ L'*affectus* de Spinoza est variation. Et cette variation est continue : de la puissance d'existence, à la mesure qu'elle est déterminée par les idées possédées. L'affection (*affectio*) étant le premier des trois types des idées est l'être affecté ou changement de ton dans l'état quelconque, où notre corps est subi à l'acte d'un autre comme la variation de la puissance d'agir. C'est-à-dire, l'*affectio* est tonalité pour Deleuze tout comme elle était soulignée dans la traduction de Martineau de l'*ET*, § 29 (Le Dasein comme affection – *Stimmung*). L'entrelacement multiple (*occursus*) de l'affection qui n'est pas adéquate suivant nos idées confuses, un lien entre ce que nous disons les âmes ou substances avec un rencontre comme l'entrelacement des ondes sonores. Ce lien chez

sur Spinoza (24/01/1978), cours professé le 24 janvier 1978, l'Université de Vincennes, paragraphe 4-7. Page consultée le 10 Octobre 2013, <http://www.webdeleuze.com/>

⁵⁸⁶ *Ibid.*, § 14.

⁵⁸⁷ *Ibid.*, § 17.

Spinoza est le lien de l'âme/corps car âme et corps sont inséparables.⁵⁸⁸ Le corps dans l'infinité des parties emploi seulement et seulement les affections (affectio) d'une manière fondamentale, opposant à Descartes, comme la voie à connaître les corps extérieures. C'est le refus de toute possibilité de *Cogito*.⁵⁸⁹ L'excellence directe du premier homme crée est remplacée par l'intensité de la puissance (potentia) pure : désormais, le niveau de l'excellence est le même pour l'homme, l'animal, le végétal : avoir la vie. Or leurs puissances finies sont déterminées suivant leurs avoir de l'affection.

Qu'est-ce qui distingue une grenouille d'un singe ? Ce ne sont pas des caractères spécifiques ou génériques, dit Spinoza, c'est qu'ils ne sont pas capables des mêmes affections. Donc il faudrait faire, pour chaque animal, de véritables cartes d'affects, les affects dont une bête est capable. Et pareil pour les hommes : les affects dont tel homme est capable. (...) ⁵⁹⁰

Clairement, la race ou genre humain n'a pas d'importance pour Spinoza, car dit Deleuze, ce qu'il voulait vraiment faire, n'était pas plus que de définir l'essence de quelqu'un d'une manière intense.⁵⁹¹ Que ce soit un homme ou un animal, cela n'a aucune valeur : ce qui est important est seulement l'intensité. Ces intensités avancent par des variations à travers l'affection (affectio) dans une structure accidentelle à probabilité et complexité infinie, jamais conçue par Descartes. Selon ceci, l'affection possédée par chaque être vivant lui attribue force en donnant la possibilité de mettre la vie du potentiel à l'actuel. En effet, grâce à cette force, tous les étants se mettent en rapport, forment des zones proches ou éloignées par rapport à eux et de là on peut parler d'une harmonie ou disharmonie entre eux. C'est justement la tonalité ou affection entre les âmes ou les substances, et selon Deleuze en partant de Spinoza, elle peut être expliquée à la même manière qu'on explique l'harmonie et la disharmonie entre les ondes sonores, non seulement pour le Dasein, mais pour tous les étants. En ce sens, la philosophie essaie d'expliquer l'harmonie et la disharmonie pour les étants vivants, avec ses implications dans l'image et dans le son, à l'intérieur d'une zone où il est possible de penser ensemble l'animalité et la musique.

⁵⁸⁸ « La théorie de qu'est-ce que c'est qu'un corps, ou bien une âme, ça revient au même, elle se trouve dans le livre II de l'Éthique. » *Ibid.*, § 38.

⁵⁸⁹ Et en même temps un anti-christianisme. *Ibid.*, § 42.

⁵⁹⁰ *Ibid.*, § 48.

⁵⁹¹ *Ibid.*, § 51-52.

Désormais, la philosophie nous explique l'Etre et le devenir, non pas sous forme d'une morale mais d'une Ethique, c'est-à-dire un problème (en posant la question de « que pouvons-nous ? ») de puissance (potentia). Il le fait comme Spinoza, en étudiant les variations les plus ambiguës de l'âme :

Une philosophie, c'est une espèce de synthétiseur de concepts, créer un concept ce n'est pas du tout de l'idéologie. Un concept, c'est une bête.⁵⁹²

Ainsi, la philosophie s'approche à l'animalité à la mesure qu'elle apprend à créer les concepts conformément au sumbebekos et au Chaosmos. De façon que la nouveauté parue par la redéfinition temporelle de la subjectivité devienne une subjectivité qui permet la possibilité à marquer et concevoir tous les sujets comme des œuvres d'art. Les étapes éthiques et esthétiques de la transformation réalisée par Deleuze à travers l'animalité sont achevées. En plus, apparaît un cycle du devenir dans lequel les qualités communes et différentes dans les âmes rendent la créativité permanente à l'intérieur d'une différence et répétition permanente. Ici, dans le gros plan, Dieu, étant l'entier de l'Univers comme une cause est cristallisée sous un cadre très proche au panthéisme par Deleuze et complète son ontologie.⁵⁹³ L'intensité ou limite de l'intensité comme l'essence singulière de chacun de nous donne la quantité intense dans le monde des essences. Suivant cela, ce qui n'est pas en moi ne me manque pas. *N'appartient à mon essence, en effet, que l'affection que j'éprouve ici et maintenant.*⁵⁹⁴ Donc, la définition de l'essence donne un devenir permanent avec l'affection. Là, l'excellence aussi selon sa différence, est liée à l'instant : comme chez Bergson, la relativité de l'instant élucide l'impossibilité d'une différence entre l'homme et l'animal suivant la substance, et la subjectivité reçoit une définition propre à la structure connue de l'Univers partant de la perception et de la sensation.

A la lettre du texte : les essences sont éternelles, mais les appartenances de l'essence sont instantanées ; n'appartient à mon essence que ce que j'éprouve actuellement en tant que je l'éprouve actuellement. Et en effet, la formule « je suis aussi parfait que je peux être en fonction de

⁵⁹² **Ibid.**, § 52.

⁵⁹³ **Ibid.**, § 71.

⁵⁹⁴ Gilles Deleuze, **Cours sur Spinoza (20/01/1981)**, cours professé le 20 janvier 1981, l'Université de Vincennes, § 8 Page consultée le 10 Octobre 2013, <http://www.webdeleuze.com/>

l'affection qui détermine mon essence » implique ce stricte instantanéisme.⁵⁹⁵

De là, la thèse d'Uexküll (« chaque étant vivant peut posséder un monde propre à lui-même ») gagne de sens chez Deleuze, puisque par la définition de la subjectivité liée à l'affection (*affectio*) pour chaque étant vivant rend possible la contemplation de l'Un et du multiple au sens de l'être propre (authenticité) en éliminant l'hierarchie des êtres. Selon Deleuze, l'évolution de la durée chez Bergson comme un concept philosophique correspond exactement à celle de Spinoza.⁵⁹⁶ Nous pouvons penser à des états spirituels dans le temps, aussi proches que nous voulons. Ces états divisés en sections de plus en plus vont à l'infini. Donc, la subjectivité est en effet une nouvelle définition de l'ontologie sous forme de concevoir l'individu comme individu. Toute affection (*affectio*) enveloppe le passage par lequel nous l'avons achevé ; chaque affection nécessite un affect. Ma subjectivité définie comme l'augmentation ou diminution de mon puissance chez Spinoza, donne une ontologie où même les essences n'existent pas inchangeablement : ce qui est essentiel est seulement la puissance dans le corps. Nous pouvons seulement parler d'une différence liée aux niveaux de la puissance (*potentia*). C'est le projet d'une ontologie pure. De l'Etre qui est la substance unique et infinie, vient les modes de la substance infinie et non pas les étants. Deleuze pense aux manières d'être de la substance infinie avec l'éthologie ; c'est-à-dire l'étude des manières d'être des divers espèces vivants. Cela veut dire que selon Deleuze, le projet ontologique de Spinoza sous le nom d'*Ethique* est la science qui étudie les modes de devenir de tous les étants, qui essaie d'expliquer les différents types de vibrations et variations des âmes/corps.⁵⁹⁷ En conséquence, on peut affirmer que chaque vivant peut avoir une manière d'être différent comme chez Uexküll, si chaque vivant a une manière et niveau propre de perception et de sensation. En plus selon cette hypothèse, chaque vivant peut avoir une existence unique à l'intérieur de son monde de signification différent et propre dans l'espace-temps et de là, une subjectivité.

⁵⁹⁵ *Ibid.*, § 9.

⁵⁹⁶ *Ibid.*, § 18.

⁵⁹⁷ « Lorsqu'on parle d'une éthologie à propos des animaux, ou à propos de l'homme, il s'agit de quoi ? L'éthologie au sens le plus rudimentaire c'est une science pratique, de quoi ? Une science pratique des manières d'être. La manière d'être c'est précisément le statut des étants, des existants, du point de vue d'une ontologie pure. » Gilles Deleuze, **Cours sur Spinoza (21/12/1980)**, cours professé le 21 décembre 1980, l'Université de Vincennes, § 2, page consultée le 10 Octobre 2013, <http://www.webdeleuze.com/>.

Donc « ma puissance est un degré éternel », ça n'empêche pas qu'elle ne cesse pas, dans la durée, d'augmenter et de diminuer.⁵⁹⁸

Ici, la dégradation éternelle de la puissance (potentia) rend possible pour tous les étants d'avoir une manière de devenir suivant la capacité de leurs corps sans avoir une différence selon la substance. Ainsi la morale est effacée, elle devient l'éthique. L'éthique nous donne les modes de vivre et d'exister des étants à l'intérieur du devenir sans étant aucune chose supérieur à l'Etre.⁵⁹⁹ Pendant que tous les conceptions classiques de l'homme essaient de faire retourner l'homme à son essence, en effet cette essence comme raison demeure sous nos yeux, comme une illusion. Ou bien, si c'est la raison de pouvoir avoir le logos (l'animal raisonnable), la question du but et de la responsabilité de ce pouvoir va nous donner la morale.⁶⁰⁰ En ce sens, la morale naît chez Deleuze comme la responsabilité de l'homme pour les autres étants. La puissance (potentia) sous forme de potentielle et comme substance qui doit se réaliser, ne marque pas au fond la responsabilité de tous les étants selon l'essence mais la substance, c'est-à-dire, d'être les modes du devenir de la substance infinie. Avoir plus ou moins de puissance implique l'augmentation ou diminution de cette responsabilité. Ce qui est vraiment n'est pas les essences, c'est seulement la puissance.

Du point de vue d'une éthique, tous les existants, tous les étants sont rapportés à une échelle quantitative qui est celle de la puissance. Ils ont plus ou moins de puissance. Cette quantité différenciable, c'est la puissance. Le discours éthique ne cessera pas de nous parler, non pas des essences, il ne croit pas aux essences, il ne nous parle que de la puissance, à savoir les actions et passions dont quelque chose est capable.⁶⁰¹

La subjectivité chez Deleuze est en ce sens liée à l'ordre du devenir et du Chaosmos. Ainsi, la relation de l'accident avec les variations de l'âme est traitée par des termes de musique (mélodie, vibration, oscillation, transposition) et conçue en

⁵⁹⁸ Deleuze, **Cours sur Spinoza (20/01/1981)**, § 37.

⁵⁹⁹ Deleuze, **Cours sur Spinoza (21/12/1980)**, § 3.

⁶⁰⁰ **Ibid.**, § 4.

⁶⁰¹ **Ibid.**, § 17.

élucidant l'animalité aussi à travers l'affection (*affectio*). Au-delà de ceci, l'abaissement de tout au niveau des singularités devient possible pendant que la subjectivité est redéfinie. Alors la singularité devient la base de cette nouvelle compréhension, en clarifiant le concept de l'événement et subjectivité, la singularité apparaît suivant l'indéterminabilité et l'indécidabilité des particules les plus bas de la matière pour tous les étants.

Non pas ce que la chose est, mais ce qu'elle est capable de supporter et capable de faire. Et s'il n'y a pas d'essence générale, c'est que, à ce niveau de la puissance tout est singulier.⁶⁰²

Deleuze donne les codes d'une nouvelle subjectivité chez Artaud, Beckett, Lawrence, Simondon et remplace le sujet par le subjectile, l'Etre par le devenir, et ses manières ou modes d'être sous forme d'une multiplicité : les devenirs ; devenir-femme, devenir-schizo, devenir-animal.⁶⁰³ L'introduction de la volonté de puissance par Nietzsche (*Macht, potestas*) après Spinoza aussi, n'est pas autre chose que par définition pour Deleuze, le rappel de ce qui est dans l'individu, c'est-à-dire de la force qui existe dans la vie elle-même.⁶⁰⁴ Or cela aussi est lié au fond à l'animalité puisque chaque pensée dans l'histoire de la philosophie où l'homme se voit séparé ou supérieur de l'animal est en effet un éloignement des pouvoirs subtils. Ainsi, si bien qu'il possède la puissance (*potentia*), il perd l'ontologie et la morale puisqu'il ne sait pas comme il va l'employer, puisque sa définition de l'Univers est fausse.

La puissance ce n'est pas ce que je veux, par définition, c'est ce que j'ai. J'ai telle ou telle puissance et c'est cela qui me situe dans l'échelle quantitative des êtres. Faire de la puissance l'objet de la volonté c'est un contresens, c'est juste le contraire. C'est d'après la puissance que j'ai que je veux ceci ou cela. Volonté de puissance ça veut dire que vous définirez les choses, les hommes, les animaux d'après la puissance effective qu'ils ont. Encore une fois, c'est la question : qu'est-ce que peut un corps ? C'est très différent de la question morale : qu'est-ce que tu dois en vertu de ton essence, c'est qu'est-ce que tu peux, toi, en vertu de ta puissance. Voilà donc que la puissance constitue l'échelle quantitative des êtres. C'est la quantité de puissance qui

⁶⁰² *Ibid.*, § 17.

⁶⁰³ L'objectile au lieu de l'objet comme dans le dressage des tables linéaires et numériques de Leibniz afin de garnir les parois intérieures des monades. (*P*, p. 38)

⁶⁰⁴ Deleuze, *Cours sur Spinoza* (21/12/1980), § 18.

distingue un existant d'un autre existant. Spinoza dit très souvent que l'essence c'est la puissance. Comprenez le coup philosophique qu'il est en train de faire.⁶⁰⁵

A ce point, il nous faut définir la subjectivité chez Deleuze sans aller plus loin, d'une manière simple : c'est une subjectivité pré-subjective. *Quelle erreur d'avoir dit le ça. Partout ce sont des machines, pas du tout métaphoriquement.* (ACE, p. 7) Pour Deleuze-Guattari, l'homme-sujet se trouve dans les négations de la subjectivité. Il est né et s'évolue ici. Il commence par l'effacement des noms donnés. Son but est de libérer complètement les productions du désir. Il projette l'homme comme une machine-désirante à probabilité infinie. Ainsi, il sera possible de faire sortir les flux et les coupures de la logique des organes et des organisations, et de retourner à un état avant la division homme-Nature. La Nature est un processus de production : la Nature comme des machines-désirantes qui se produisent et s'articulent, n'a pas besoin d'une subjectivité humaine dans son ordre propre.

Il ne vit pas la nature comme nature, mais comme processus de production. Il n'y a plus ni homme ni nature, mais uniquement processus qui produit l'un dans l'autre et couple les machines. Partout des machines productrices ou désirantes, les machines schizoéphrènes, toute la vie générique : moi et non-moi, extérieur et intérieur ne veulent plus rien dire. (ACE, p. 8)

Deleuze-Guattari vont ébranler en ce sens, toutes les projections concernant l'homme : la projection de la famille, de l'état (de nation et de patrie), la projection de la loi, de la civilisation (de la société), la projection du sujet-docile. Afin de les ébranler, ils glorifient ceux qui sont contre eux et les renforcent philosophiquement : le refus de la mère et du père, déterritorialisation, le refus de la loi, la pensée nomade, la sauvagerie, le refus de la subjectivité (schizoanalyse).

Selon Deleuze, « la différence » a toujours été un concept mal vu par la philosophie et par la métaphysique. Pourtant c'est elle qui peut reproduire la théorie humaine en son intégrité vers une nouvelle phase. La différence ne doit pas être subordonnée à l'identique car la vraie différence se formule dans la répétition. La répétition nous donne la structure de la phusis : être sans fond, sans forme

⁶⁰⁵ Ibid., § 18-19.

permanente comme une ligne abstraite agissant directement sur l'âme. (*DR*, p. 44)
 C'est la structure du chaos et du cosmos à la fois ; la structure de l'indéterminable.
 Dans ce système, la problématique est renversée : l'homme tel que la subjectivité moderne le domine, n'est plus le centre, le juge ou le fondateur. Il n'est plus l'architecte du système parfait à expliquer le tout de l'Etre. L'animal n'est plus le monstre, l'indésirable, ce qui doit être contrôlé. L'homme qui est un des créateurs de répétition à l'intérieur de la Nature, pour la Nature, ne doit pas dominer la Nature mais la glorifier. Il ne doit pas séparer ou isoler ce qui est indéterminable mais rechercher la nature de l'accident (*sumbebekos*) dans sa participation à l'ordonné.⁶⁰⁶
 Ainsi le visage actuel de l'homme peut se décomposer : il peut perdre sa forme afin de défaire la subjectivité humaine qui, par son logos, a fait de la Nature et de soi-même un esclave. Ce serait une autre phase de l'insomnie de la Raison, pas la perte de tout ce qui découle de la civilisation humaine mais son dépassement vers une pensée sans vitesse ; une subjectivité sans visagité. L'animalité, dans son rapport unilatéral avec l'indéterminé peut guider l'homme au Logos de la *phusis*, par le « devenir-animal ».

Quand le fond monte à la surface, le visage humain se décompose dans ce miroir où l'indéterminé comme les déterminations viennent se confondre dans une seule détermination qui « fait » la différence. Pour produire un monstre, c'est une pauvre recette d'entasser des déterminations hétéroclites ou de surdéterminer l'animal.
 (*DR*, p. 44)

La différence et la répétition, telle qu'elles sont dans la *phusis* ne sont pas des monstres. Ce sont au contraire, les codes ultimes de l'harmonie de l'Un et du multiple, l'harmonie dans l'indéterminabilité. La différence et la répétition pour Deleuze, sont les deux concepts qui nous rappellent que c'est l'accident (*sumbebekos*) qui possède la diversité et l'altérité infiniment : l'accident dans l'essence ou dans la forme est la différence essentielle. (*DR*, p. 46) La philosophie de la différence a donc pour objectif, d'arracher la différence à son état de

⁶⁰⁶ Ce n'est pas l'animal qui est un monstre mais l'homme comme une surdétermination de l'animal. La différence donc, n'est pas le monstre contre le savoir de l'homme mais la clé à la compréhension complexe de l'Univers, c'est-à-dire à la compréhension du chaos et du cosmos. (*DR*, p. 44).

malédiction.⁶⁰⁷ Ce qu'Aristote distingue en l'homme par la différence spécifique (pouvoir avoir le logos - la parole) ne peut pas être plus grande que la différence générique. La différence spécifique ne représente nullement un concept universel pour toutes les singularités et les tournants de la différence. Elle désigne plutôt *un moment particulier où la différence se concilie avec le concept en général*. (DR, p. 48) C'est une erreur de la philosophie, de confondre l'assignation d'un concept propre de la différence avec l'inscription de la différence dans le concept en général : le concept de la différence chez Deleuze unit la différence spécifique et la différence générique qui contiennent l'accident dans leur mélange, d'une manière harmonieuse. Ainsi, le logos des Espèces et le logos des Genres se réconcilient ; la nécessité et l'accident permettent « la loi sans mesure ». Pour Deleuze, toute philosophie qui prétend de faire une ontologie, de Parménide à Heidegger, reste sans récolte si elle reprend seul, tout le déploiement de l'univoque. (DR, p. 52)

Toute autre est une distribution qu'il faut appeler nomadique, un nomos nomade, sans propriété, enclos ni mesure. Là, il n'y a plus partage d'un distribué, mais plutôt répartition de ceux qui se distribuent dans un espace ouvert illimité, du moins sans limites précises. (DR, p. 54)

La différence habite la répétition. Ainsi, selon Deleuze, la distribution nomadique du nomos ne détruit pas la mesure ontologique du logos de l'homme. Ce qu'elle détruit n'est pas la première hiérarchie établie par l'humanité mais plutôt en effet, l'hybris ou l'anarchie des êtres. (DR, p. 55)

c. Cosmos/Chaos

Pour l'élucidation du chaos et du cosmos, Deleuze se base sur Nietzsche : il mène la théorie du devenir qu'il explique dans les concepts de différence et répétition à une affirmation par l'éternel retour. Il invente du terme Chaosmos de Joyce utilisé dans *Finnegan's Wake* (1939), un nouveau concept :⁶⁰⁸

⁶⁰⁷ La tâche de la philosophie de la différence est (1) de faire de la différence un organisme harmonieux, (2) sous forme d'une représentation organique par l'ontologie et la méthodologie de l'ontologie.

⁶⁰⁸ Sasso, Villani (éd), **Le vocabulaire de Gilles Deleuze**, p. 348-49.

L'éternel retour n'est pas l'effet de l'Identique sur un monde devenu semblable, il n'est pas un ordre extérieur imposé au chaos du monde, l'éternel retour est, au contraire, l'identité interne du monde et du chaos, le Chaosmos. (*DR*, p. 382)

Alors Chaosmos est par définition : « l'identité interne du monde (cosmos) et du chaos. » Cette identité interne ne nécessite pas une dualité mais au contraire, une doctrine à reconcilier les opposés. C'est l'idée de l'harmonie que Nietzsche reprend d'Héraclite et des principes hérités de la doctrine de Zoroastre, le bien et le mal et leur lutte éternelle.⁶⁰⁹ De là, est défini le Chaosmos comme l'affirmation de la divergence des séries, la coexistence de l'harmonie et de la disharmonie, de l'ordre et du hasard.

Comment est-ce que la compréhension de la coexistence de l'ordre et de l'accident se tourne chez Nietzsche vers une négation de la subjectivité et du Dieu ? On peut lire cela dans le perspectif de Deleuze-Guattari comme tel : Si la structure de l'Univers formé de la matière et de l'onde (et chez les étants vivants des corps et des âmes en supplément) est de forme de Chaosmos et que cela peut être confirmé par les connaissances les plus élevées de la physique, alors la structure de l'homme et des autres étants vivants aussi doivent être sous forme de Chaosmos. La relation de l'âme avec le temps nous montre que le temps doit être plié et de même que l'âme à laquelle on peut assumer une masse infiniment petite (durée, instant, mémoire) doit aussi avoir une expérience d'un temps plié. Alors, il est possible de dire que la substance composée nommée « l'âme/corps » ou spiritualité (anima) doit avoir une

⁶⁰⁹ 3500 ans avant notre ère, ceux qui utilisent le mantra comme guérison suivaient le Zoroastre, c'est-à-dire la « lumière d'or ». Cette croyance suppose le conflit éternel du principe du bien et du mal. Le principe du bien nommé par les perses Ohrmazd (Ahura Mazda), Hürmüz chez les mongoliens et les turcs est une figure commune dans toute l'Asie. Le combat permanent entre le bien et le mal est présent dans le Bouddhisme de l'Inde et du Zen, aussi bien que le Taoïsme. On assume qu'il existe au fondement de cette pensée, des racines Chamanes. Dans la doctrine du Zoroastre, la loi infinie (Aša) qui force la création à avancer vers Dieu (le bien), considère la vie comme une tentative permanente à marcher sur ce chemin. Le conflit éternel de deux âmes est nécessaire pour créer et faire durer l'Univers. La création de la vie et de la non-vie se fait toujours par ce conflit éternel. Les choix propres de l'homme se mêle avec la loi qui le détermine (Urwan) et mène l'individu dans un voyage vers le bien même s'il fait des choix mauvais. Le message du Zoroastre est lié avec l'action : l'acte qui aide l'âme belle et qui défait l'âme mauvaise. Tout dépend des choix de l'individu ; la force divine est dans ses mains. Vr. Mehmet Korkmaz, *Zerdüşt Dini: İran Mitolojisi*, (« Le Zoroastrisme: mythologie iranienne »), Istanbul : Kum Saati, 2012, p. 43-45, 50, 51, 58.

perception, sensation, logos et de là, une subjectivité relative.⁶¹⁰ Ainsi chaque âme/corps doit avoir un monde propre comme Uexküll avait supposé ; qu'être au monde ne peut pas se diviser ontologiquement comme pauvreté ou richesse puisque le monde de chacun des étants est différent de l'autre, mais possède des richesses incomparables (multiplicité) ; par exemple comme modes de perceptions ou de logos, comme l'expérience d'exister dans le temps. Selon ceci, entre la vie d'une tortue qui dure 200 ans et celle d'un papillon qui ne dure qu'un jour (ou 3 heures d'une bactérie), la différence qui existe du point de vue du temps linéaire peut varier du point de vue de la durée. C'est-à-dire que le temps/vie du papillon peut être l'équivalent de ce de la tortue. Les perceptions, sensations et logos spéciaux possédés par chaque espèce vivant affecte cette expérience totale d'existence.

De plus, l'état d'être en changement permanent dans le devenir est aussi valable pour la substance composée (âme/corps) et c'est pourquoi l'interprétation d'Uexküll chez Deleuze-Guattari marque le pouvoir à produire des mondes propres des substances composées des étants vivants contre Heidegger qui fait une division entre l'homme et l'animal par « être pauvre en monde ». Cette conception est conforme à la pensée d'Aristote concernant l'ontologie de la vie. Or, pour cette raison-ci, elle se nourrit de Spinoza et de Leibniz et non pas de Descartes. Le principe ou âme qui est commun à tous les étants vivants est lié dans toutes les langues avec le souffle, le feu et la fumée. Par ce principe symboliquement lié à l'activité automatique (motrice) de la respiration chez les hommes et les animaux, on peut dire que l'appétit qui est en effet le mode le plus fondamental de la spiritualité ;⁶¹¹ est commun chez tous les étants vivants et même si les facultés comme perception, sensation, raison s'évaluent selon les capacités du corps, ce fondement (animal) qui est la faculté de « désirer la vie, affirmer la vie » est le principe central de l'âme (ou elle-même) et ainsi, la compréhension de l'âme de l'homme est liée à ce même principe dans son rapport avec le temps. En effet, la relation de l'âme animal avec la vie est justifiée par le renvoi du mot *psukhé* et

⁶¹⁰ Si on dit qu'il peut y avoir un rapport de signification forte sous forme de tonalité ou affection pour la substance composée de l'âme/corps, on peut penser à un rapport de signification faible entre les étants non-vivants (matière/onde) et les vivants.

⁶¹¹ Dans le *Timée*, Platon parle de deux âmes pour l'homme. L'une est l'âme humaine qui participe le logos, l'autre est l'âme animale qui abrite les passions, désirs et plaisirs qui nous empêchent de penser. (Platon, *Timée*, 70e-71d, *Œuvres complètes*) Vr. aussi la note de Deleuze sur le plissement des formes dans le *Timée* et dans la *République*. (P, p. 53)

d'anima⁶¹² à cette même faculté principale, et sa définition dans la philosophie antique.⁶¹³ Ainsi, le rapport porté par l'âme humaine et l'âme animal (et les âmes des autres étants) du point de vue de la tonalité ou affection, est démontrable en termes de « coexistence » dans la structure intégrale de l'Univers. Le contraire ne pouvait être valable que par l'extériorité de l'homme à l'espace-temps. C'est pourquoi, le devenir-animal est en effet, la négation de la subjectivité humaine, l'apparence d'une philosophie de l'immanence dans laquelle Moi et Dieu comme la divergence des séries sont rejetés.

Dans le microcosmos, la probabilité qui agit plutôt que d'un nombre qu'un processeur (mécanique matricielle) explique l'ordre sous-atomique mieux que la physique classique. L'inexplication des conduites des particules sans le principe de l'indétermination (l'impossibilité de déterminer à la fois la vitesse et la position d'une chose) attribue une importance sur les théories qui sont basées sur les calculs de probabilité (incluant la superposition)⁶¹⁴, au lieu de la conception déterministique. Or, cela montre combien le hasard est un facteur important dans les niveaux micros de l'Univers : le rôle de l'accident et de la vie comme flux dans l'apparition de la vérité. Cette conception ontologique fut présente dans les fragments d'Héraclite comme le premier philosophe à affirmer le devenir. Pour Héraclite, le logos est toujours (*aei*) présente et en rapport avec le temps. Logos qui est commun à tous, unit tous ceux qui sont opposés. Ce n'est pas seulement l'ordre qui unit.⁶¹⁵ Le conflit de l'homme-animal est aussi un devenir comme toutes les oppositions. Le logos de

612 "Cân" dans le langage persan, "hayat" dans l'ottoman et l'arabe.

613 Par exemple Platon définit le psyché comme la suivante : « Qu'est-ce qui doit se trouver dans le corps pour qu'il soit chaud (vivant) ? Je ne te ferais pas la réponse sûre, celle de l'ignorant, que c'est la chaleur, mais une réponse plus savante, tirée de ce que nous venons de dire, que c'est le feu (l'âme). » (Platon, **Phèdre**, 105 c, *Œuvres complètes*) ; L'âme est ce qui ne reçoit pas la mort. (**Phèdre**, 105 e) Quant à Aristote, l'âme et corps sont définis comme substance composée : « L'âme, c'est ce qui fait que nous vivons, sentons et réfléchissons, au sens premier. Si bien qu'elle doit être une sorte de raison ou de forme, et non une matière ou un sujet. (...) La matière est potentialité, tandis que la forme est réalisation. Puisque donc le composé des deux représente l'être animé (psyché), ce n'est pas le corps qui est réalisation de l'âme, mais c'est au contraire, celle-ci qui est réalisation d'un certain corps. (...) Elle n'est pas un corps en effet, mais quelque chose du corps. » (Aristote, **De l'âme**, 414 a12-33)

614 Vr. L'exemple du chat de Schrödinger : pour un objet dans le monde subatomique, à la fois la corruption et la non-corruption est possible selon la mécanique quantique. L'état de la possibilité de la mort et de la vie d'un chat à la fois ou d'un objet à être blanc et noir.

615 Le logos qui est commun à tous, unit tous ce qui s'oppose. (Héraclite, **Fragments**, Diels §1) Cette union ne se réalise pas seulement par l'ordre ; « les liaisons sont des tous et ne sont pas des tous », l'accord et le désaccord ; de l'un proviennent toutes choses, et de toutes choses provient l'un. (Diels, §2, 8, 10) Le cosmos qui est l'entier est en même temps chaos ; et le chaos est cosmos. (« Le cosmos est le plus beau des tas répandus au hasard », Héraclite, **Fragments**, Diels §124, fragment douteux)

l'âme est très profonde ; et le logos cosmique très étendu.⁶¹⁶ En ce sens, la sagesse est de concevoir l'Univers comme Chaosmos. Le fonctionnement de l'âme se fonde sur l'ordre et l'accident ; car la meilleure harmonie est née de la lutte des opposés. En ce sens, un devenir sous forme de l'être-avec est plus conforme pour le Dasein dans la catégorie existentielle définie par Heidegger, à la substance première « qui règne tout » ou au Logos. En ce sens, la pensée du devenir et de l'immanence de Deleuze-Guattari comme une unité en opposition, semble être plus proche à Héraclite que Heidegger.⁶¹⁷

Le plus grand destructeur dans l'histoire est Nietzsche. Deleuze adapte cette destruction comme un anti-humanisme et une opposition à l'anthropocentrisme. Car résister contre une pensée centralisant l'homme est défendre en même temps l'ordre immanent de l'Univers. De cette façon, Dieu est mort, la subjectivité aussi, et le monde construit en cohérence avec eux est détruit. (*LS*, p. 206) Cette destruction célèbre le retour au concept de l'individu.

Pour Deleuze, aucun philosophe antique n'a pu atteindre la pensée de pur devenir ou ses possibilités sauf Héraclite. (*N*, p. 53) Le concept de pur devenir se glisse alors sur les traces d'une telle ontologie et saute à Nietzsche. L'interprétation combinatoire de Deleuze sur Héraclite et Nietzsche devient visible à partir de la doctrine de la différence et la répétition (« rien ne se répète jamais vraiment à l'identique »⁶¹⁸) comme la proclamation d'une innovation généralisée par cinq propositions :

⁶¹⁶ Héraclite, **Fragments**, Diels, §45. L'important n'est pas de savoir beaucoup de choses, mais adéquatement à la structure de l'Univers. (*ibid.*, Diels, §32, 37, 40, 41) Cette profondeur et ampleur diffuse à l'Univers entier (microcosmos et macrocosmos), la spiritualité dans le devenir sous forme de logos. Ainsi, l'état de flux pour tous affirme la relation du temps et de l'être dans le devenir et fait sensible pour l'âme, l'harmonie des opposés (tonalité-atonalité). (*ibid.*, §51, 52) L'harmonie invisible est mieux que l'harmonie visible. Et l'harmonie de l'âme est invisible.

⁶¹⁷ Héraclite, **Fragments**, §54, 57, 64, 67, 67a. Le feu (pyr) et l'âme (substance) au fond du chaos et du cosmos doivent être un dans le corps comme l'unité du jour et de la nuit. Et la définition de ce devenir doit être non pas seulement selon la raison de l'homme, mais selon le Logos commun à l'entier de l'Univers et au hasard qui lui est immanent.

⁶¹⁸ Que ce soit dans la psychanalyse (Freud, Lacan), l'anthropologie (Lévi-Strauss), la linguistique (Saussure), la littérature (Beckett, Carroll, Lawrence, Klossowski), biologie (Simondon, Uexküll) ou de sociologie (Tarde), les résultats seront les mêmes. « Différence et répétition chez Deleuze » de Streicher F., in *Sciences humaines* N° Spécial « Foucault, Derrida Deleuze : Pensées rebelles » N° 3, Mai-Juin 2005, p. 2-3 (du texte).

1. Tout devient tout, tout est tout.
2. Le devenir est l'Etre-même.
3. L'Etre est le cosmos qui existe dans le chaos.
4. Le cosmos cache son énigme.
5. L'âme (psyché) est le microcosmos et le microchaos.⁶¹⁹

De Kierkegaard et de Nietzsche, Deleuze reçoit l'idée de faire de la répétition même, quelque chose de nouveau. Car la répétition peut permettre à aller au-delà des lois de la Nature et au-delà de l'ontologie avant de s'opposer à la loi morale et aux généralités de l'habitude. (*DR*, p. 13) Nietzsche forme un « ensemble » incluant l'ensemble du Néant. Dans son ordre (cosmos), il existe l'ordre et le désordre dans le monde : vie végétative, vie animale, vie humaine. Ainsi, dit Deleuze, s'il y a tant de choses cachées dans le monde, il doit aussi avoir des choses cachées dans une œuvre.⁶²⁰

Jamais une chose n'a un seul sens. Chaque chose a plusieurs sens qui expriment les forces et le devenir des forces qui agissent en elle. Bien plus : Il n'y a pas de

⁶¹⁹ Pour que la question de l'animal puisse se glisser sur une ontologie héraclitéenne, on doit étudier les cinq propositions ci-dessus. (1) L'harmonie de la nature (Logos) est le principe de tout (ta panta). Elle gouverne tout. (Pour la définition du devenir chez Héraclite : vr. les fragments 8, 31, 36, 12, 49a, 51, 60, *ibid.*) (2) Chez Héraclite, l'Etre et l'existence sont un flux. C'est le flux qui se recommence toujours en ne se répétant jamais : le flux de la vie. (fr. 49a) Nous sommes et nous ne sommes pas : singularité à l'infini. Ce cycle se répète à chaque moment et dans chaque moment. Donc, il n'y a pas d'Etre unique et permanente. Ce qui est l'Etre (en permanence), est le changement des étants (devenir). (3) (fr. B30) Ce n'est pas possible d'expliquer ou de savoir L'Etre (devenir) absolument. C'est parce qu'il possède le chaos aussi bien que le cosmos. Il est à la fois l'ordre et le désordre. Donc, il sera une erreur de nommer le monde comme « cosmos ». L'Etre abrite le chaos : il est le cosmos qui existe dans le chaos. Tel est aussi l'état du « monde » en entier. Tel est l'état de la Physis dont certains philosophes essaient à donner un ordre complet. La physis a son ordre propre dans le désordre (ambiguïté), dans les lois de l'accident (sumbebekos) qui ne peut être expliqué que par son logos propre : l'harmonie de la nature (Logos) comme principe de tout. (4) (fr. B16, B124) Entendu comme l'unité du chaos et du cosmos (de l'ordre et du désordre, du logos et de la physis, de l'être et du non-être), le cosmos est indéterminable. Il possède toujours des zones d'indiscernabilités, des zones obscures ou insaisissables. Cosmos comme l'harmonie qui abrite le chaos : l'harmonie de l'indéterminabilité. Vr. chapitre II, section II, c. Ainsi, le cosmos (ou le chaosmos) ne se donne pas à l'œil. Il se cache, reste ambigu à cause du sumbebekos. La question de l'animal aussi est une zone d'indiscernabilité comme c'est une question concernant l'homme et l'animal à la fois et inséparablement. (5) L'âme (psyché) est le microcosmos et microchaos. (fr. B30, B59) La psyché est la substance vivante qui est le modèle de l'Etre. Toute psyché possède donc à la fois le cosmos et le chaos à l'intérieur (l'ordre et le désordre, logos et physis, être et non-être). Comme toute psyché est un microcosmos et un microchaos, l'homme et l'animal sont aussi un microcosmos et un microchaos. Voici donc, les traits d'une ontologie héraclitéenne chez Deleuze.

⁶²⁰ C'est la méthodologie de Nietzsche. Gilles Deleuze, « Conclusions sur la volonté de puissance et l'éternel retour », dans **Nietzsche : Colloque de Royaumont**, Paris : Minuit, 1967, p. 276.

« chose » mais seulement des interprétations, et la pluralité des sens. (*ID*, p. 165)

De là, nous pouvons faire quelques remarques sur Heidegger et Deleuze : pendant que Heidegger cherche la vérité (*aletheia*) dans le devenir comme le Logos de la Nature (structure intérieur du devenir : Logos indéterminable ; chaos et cosmos) et la question de la psyché comme le lien de tout étant vivant (à travers le *Dasein*), Deleuze se soucie du devenir et du flux (le multiple et l'accident) comme l'affirmation de la vie. Le devenir chez Deleuze ainsi ne s'appuie pas sur l'*aletheia* mais sur le *sumbebekos*. Il y a un acéphale dans la pensée, un amnésique dans la mémoire, un aphasique dans le langage, un agnosique dans la sensibilité (*DR*, p. 192)⁶²¹ : les facultés de l'homme ne sont pas *purs*. L'accord des facultés peut être un *accord discordant* (*DR*, p. 190)

Il y a donc quelque chose qui se communique d'une faculté à une autre, mais qui se métamorphose, et ne forme pas un sens commun. (*DR*, p. 190)

Différence et répétition habitent l'ordre et le désordre, l'Etre et le non-être. L'homme suprême (le Surhomme) est celui qui pense les contradictions.⁶²² C'est ce que Nietzsche voulait faire : inventer des nouvelles méthodes d'interprétation par contradictions. Il le fait selon Deleuze en trois étapes :

1. En changeant l'espace où les signes se répartissent,
2. En découvrant une nouvelle « profondeur » par rapport à laquelle l'ancienne s'étale,
3. En substituant au rapport simple du signe et du sens, un complexe de sens (interprétation à l'infini). (*ID*, p. 165)

Deleuze est le penseur de l'affirmation de la vie et par là, du refus de la négation. Libéré de l'interprétation heideggérienne de Nietzsche,⁶²³ il accentue le devenir, le multiple et l'accident. Ainsi, la pensée de l'éternel retour de la volonté de

⁶²¹ Contradiction d'Artaud : « Je suis un génital inné... » in *ibid*.

⁶²² Jean Wahl, « Ordre et désordre dans la pensée de Nietzsche », in **Nietzsche : Colloque de Royaumont**, Paris : Minuit, 1967.

⁶²³ Le philosophe de l'affirmation de Nietzsche. Ahmet Soysal, « Le virtuel et la force : Deleuze comme métaphysicien » in *Gilles Deleuze Özel Sayısı*, **Toplumbilim**, 1996, Istanbul : Bağlam, pp. 23-26.

puissance prend pour sujet : l'identité du moi. Volonté de puissance : puissance de métamorphose (*ID*, p. 167) Ce n'est pas une volonté à dominer mais à créer. La puissance n'est pas 'ce que la volonté veut', mais 'ce qui veut dans la volonté' : Dionysos.

Dans le perspectivisme de Nietzsche (renversement - de haut en bas) la volonté de puissance est « affirmation de la différence » comme création de la distance. (*ID*, p. 167) Le concept de l'éternel retour est la preuve pour qu'il n'existe pas d'équilibre dans l'Univers. Il ne peut être ni de commencement, ni de fin. Puisque s'il y avait une fin, le devenir devait déjà y parvenir. (*N*, p. 52) C'est un cycle éternel.

Si l'Univers était capable de permanence et de fixité, et s'il y avait dans tout son discours un seul instant d'être au sens strict, il ne pourrait plus y avoir de devenir, donc on ne pourrait plus penser ni observer un devenir quelconque. (*VP*, II, 322, *N*, p. 53)

Pour Deleuze, en mettant la différence et la distance à la place du principe de ressemblance des utilitaristes et du principe de l'universalité des kantien, Nietzsche s'oppose en même temps à l'absolu des valeurs et à leurs relativité. En ce sens, la critique (le marteau) qu'il appelle l'élément différentiel doit être l'élément positif d'une création (*N*, p. 2) L'élément positif fonde l'éternel retour dans la pensée du pur devenir : il suffit pour renoncer la différence ou l'opposition entre l'Être et le devenir ; mais il suffit aussi pour la croyance à l'être du devenir lui-même. (*N*, p. 54) C'est une interprétation tout à fait contradictoire avec celle de Heidegger.

Le temps de cette ontologie est complexe. Il se glisse entre Chronos et Aïôn. Chronos comme le présent vivant, Aïôn (le temps éternel)⁶²⁴ comme le temps qui recueille les événements ou effets de surface : les devenirs. Aïôn est le passé et l'avenir. Il est incorporel, illimité et infiniment divisible. C'est le temps contracté des concepts et de la création.⁶²⁵ En fondant le temps, Dionysos à la fois glorifie l'art et reconstitue le lien rompu entre l'homme et la Nature : le lien qui va être refondé au plus proche, entre l'homme et l'animal.

⁶²⁴ Aïôn est le temps de Dionysos, le dieu du temps éternel dans la mythologie grecque.

⁶²⁵ Sasso, Villani (éd.), **Le Vocabulaire de Gilles Deleuze**, pp. 41-44.

Sous le charme de Dionysos, c'est peu de dire que la fraternité renaît : la nature, devenue étrangère, hostile, ou réduite à la servitude, célèbre sa réconciliation avec l'homme, son fils prodigue.⁶²⁶

C'est pourquoi, l'Aiôn est important. Sa temporalité est ce qui va défaire la subjectivité. Et en même temps, elle affirme l'unité du chaos et du cosmos dans la pensée du devenir. C'est le retour pour l'homme au Logos de la phusis.

Ce que nous exigeons d'abord et surtout c'est que l'on triomphe du subjectif, que l'on se libère du moi, que l'on impose silence aux velléités et aux caprices individuels, car il nous est difficile de croire que sans objectivité, sans contemplation pure et désintéressée, il soit jamais possible de réaliser la moindre œuvre d'art de valeur.⁶²⁷

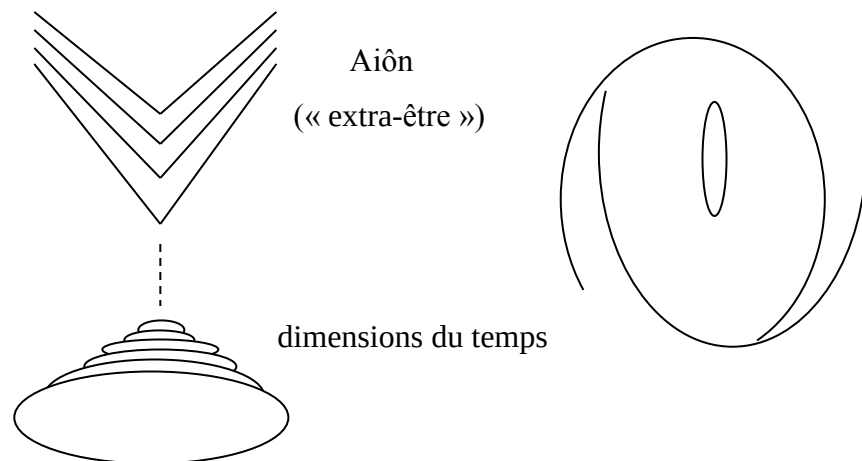


Figure 2.9

Deleuze invente d'Aiôn des grecs et de Nietzsche, un nouveau concept mélangé ou composite.⁶²⁸ Aiôn est le lieu d'un devenir plastique et dynamique. Sa temporalité est une dimension temporelle propre aux événements ou devenirs purs. L'identité interne du cosmos et du chaos réside dans l'événement de l'Aiôn. Elle supprime tout commencement et toute fin. L'éternel retour est une synthèse : la synthèse du temps et de ses dimensions, de la diversité et de sa reproduction. C'est la

⁶²⁶ Friedrich Nietzsche, *La naissance de la tragédie*, trad. Heim C., Paris : Gonthier, 1964, p. 21.

⁶²⁷ *Ibid*, p. 36.

⁶²⁸ « Deleuze comme Nietzsche, est à la recherche d'une forme d'intemporel qui ne serait ni l'éternité (l'absence de temps) ni la sempiternité (la permanence indéfinie dans le temps d'une nature ou structure). Il lui faut pour asseoir l'intempestif, présent en toute création, un troisième terme entre le temps historique et l'éternité. » [Sasso, Villani (éd.), *Le Vocabulaire de Gilles Deleuze*, p. 41]

synthèse du devenir et de l'Être qui s'affirme à l'intérieur du devenir, de la double affirmation. (N, p. 55) Ce qui revient n'est pas l'Un. Le retour est plutôt l'Un qui s'affirme dans le Multiple et du divers. C'est le fait de retour de ce qui différencie. (N, p. 55)⁶²⁹ L'éternel retour est donc pour Deleuze la formule d'expliquer la différence et la répétition, l'Un et le Multiple, c'est-à-dire la structure double de la physis.⁶³⁰ C'est la seule ontologie à pouvoir montrer l'unité du cosmos et du chaos ; c'est l'ontologie de la vie qui explique l'éternel retour et le devenir en partant de la « volonté de puissance ».

En ce sens, la voie à l'ontologie passe par la philosophie du devenir. Ici, ce qui est en question est le refus des essences permanentes et immuables. L'Univers de Deleuze-Guattari est formé des substances mouvantes et variables. En plus, l'ordre de l'Univers (cosmos) réside dans ce qui est indéterminable, c'est-à-dire dans l'ambiguïté (chaosmos). C'est encore conforme à une conception suivant Héraclite et Nietzsche qui permet à Deleuze-Guattari d'élever le « sumbebekos » dans la forme quadruple de la question de l'Être chez Aristote, même au-dessus de *kategoriai*, *energeia/dunamis* et *aletheia*. Ainsi, l'accident (sumbebekos) devient le premier déterminant dans l'explication de l'Univers. L'axe de « sumbebekos » oublié ou « non traité » s'installe au centre de l'ontologie à la place des catégories de l'ontologie classique, de l'*energeia/dunamis* et de l'*aletheia* accentués par le commentaire d'Aristote de Schleiermacher et de Trendelenburg, suivi par Heidegger. Ce fait assure la défondation de l'ontologie ou l'instabilité, l'indéterminabilité de son fondement.⁶³¹

⁶²⁹ Deux définitions de Nietzsche qui affirment le rapport de l'Un et du Multiple à l'intérieur du devenir : 1. Héraclite s'écrit pour la seconde fois : « L'Un c'est le Multiple ». 2. Le monde est le jeu de Zeus ou, en termes de physis, du feu (pyr) avec lui-même, L'Un n'est en même temps lui-même le Multiple que dans ce sens. Friedrich Nietzsche, **Naissance de la philosophie à l'époque de la tragédie grecque**, Gallimard, 1938, introd. VI, p. 52.

⁶³⁰ Nietzsche appelle le principe de l'éternel retour : « la volonté de puissance ». C'est l'élément qui ne pourra pas être expliqué seulement mécaniquement dans le fonctionnement de la nature. Tous les étants (vivants et non vivants) qui forment la Physis sont guidés par cette volonté. C'est ce qui va déterminer leur direction et la force de leur direction. Ce sont leur volonté de puissance qui précise le mouvement, la transposition et la direction vers la vie ou la mort des étants. Selon la définition courte de Deleuze, « l'éternel retour est la synthèse dont la volonté de puissance est le principe ». Elle est plastique et en métamorphose. (N, p. 56-57)

⁶³¹ Mais pas l'incompréhensibilité, l'inconnaissabilité ou l'insystématisabilité.

Dans l'ontologie de Deleuze-Guattari, l'être et le temps sont à l'intérieur du devenir.⁶³² C'est le devenir qui unifie l'être et le temps en les multipliant dans la contraction. Le temps de Deleuze est l'intensité des corps ; la temporalité n'est que la différence et la reprise des différences (de l'une de l'autre).⁶³³ L'Un et le multiple : tout arrive au Même par des petites différences de niveau. Ici, le Même ne nous donne pas l'identique mais plutôt marque l'éternel retour de la différence et répétition. Donc, c'est lui qui élucide la structure du Chaosmos. Il ajoute l'être et le temps à l'intérieur du devenir qui forment le chaos aussi bien que le cosmos.

L'éternel retour n'est pas l'effet de l'Identique sur un monde devenu semblable, il n'est pas un ordre extérieur imposé au chaos du monde. L'éternel retour est au contraire, l'identité interne du monde et du chaos, le Chaosmos. (DR, p. 382)

La philosophie de Deleuze se conçoit à l'intérieur de l'unité du chaos et du cosmos. Il emploie le terme « chaoïde » afin d'expliquer le chaos dans la structure ordinatrice de penser comme le lieu d'un devenir plastique et dynamique.⁶³⁴ La philosophie, l'art et la science fonctionnent comme trois chaoïdes. Ils s'évaluent sur un plan d'immanence jusqu'où ils forment par ses variations, un chaosmos. Pensée = chaosmos mental.

Un concept est un ensemble de variations inséparables qui se produit ou se construit sur un plan d'immanence en tant que celui-ci recoupe la variabilité chaotique et lui donne de la consistance (réalité). Un concept est donc un état chaoïde par excellence ; il renvoie à un chaos rendu consistant, devenu Pensée, chaosmos mental. (QP, p. 195-196)

Le traitement de l'animalité comme une question-problème en ce sens est loin de l'ontologie classique. Au lieu, il codifie une toute nouvelle ontologie à travers le concept du devenir et de Chaosmos. Cette nouvelle ontologie est celle des zones d'indiscernabilités, des ambiguïtés, de l'unité de l'ordre et du désordre. Ainsi la zone

⁶³² Vr. Zourabichvili, **Deleuze : une philosophie de l'événement**, p. 98-99

⁶³³ **Ibid.** p. 99. Vr. « Différence comme différence » in **DR** pp.108-115.

⁶³⁴ Sasso, Villani (éd.), **Le Vocabulaire de Gilles Deleuze**, p. 55-56.

d'indiscernabilité d'homme-animal concernant la question de l'animal est élaborée à l'intérieur de la zone suprême d'indiscernabilité : la phusis.

d. Plan d'immanence

Deleuze critique Heidegger le plus pour son erreur sur le nazisme. Le problème n'était pas seulement d'être persuadé par une idéologie. Il existe plusieurs autres philosophes ou artistes à baisser la tête pour des fautes semblables. Le vrai problème de Heidegger comme beaucoup d'autres, c'est son désir d'une pureté philosophique. Pour Deleuze, ce que l'art et la philosophie appelle sont les opprimés, les misérables, les nomades, ceux qui sont sans noms, sans têtes. Le philosophe écrit « aussi, pour les animaux » (pour les femmes, les homosexuelles, les fous...) : ses mots sont pour décrire ce qui n'a pas de nom, à devenir le langage du muet.

Car la race appelée par l'art ou la philosophie n'est pas celle qui se prétend pure, mais une race opprimée, bâtarde, inférieure, anarchique, nomade, irrémédiablement mineure – ceux-là que Kant excluait des voies de la nouvelle Critique... Artaud disait : écrire pour les analphabètes – parler pour les aphasiques, penser pour les acéphales. Mais que signifie « pour » ? Ce n'est pas « à l'intention de... », ni même « à la place de... ». C'est « devant ». C'est une question de devenir. Le penseur n'est pas acéphale, aphasique ou analphabète, mais le devient. Il devient Indien, n'en finit pas de le devenir, peut être « pour que » l'Indien qui est Indien devienne lui-même autre chose et s'arrache à son agonie. On pense et on écrit pour les animaux mêmes. On devient animal pour que l'animal aussi devienne autre chose. (QP, p. 104-105)

C'est une question de devenir. Le philosophe nomade ne vit pas la pureté à l'intérieur d'un devenir permanent, mais les divers modes du devenir dans la pluralité. C'est pourquoi, la philosophie aspire à ramener la volonté de puissance à la Nature, à la puissance de la vie elle-même. Il y existe déjà une multiplicité qui s'avance sur la coexistence du chaos et du cosmos. Cette multiplicité nous donne les devenirs à l'intérieur du plan d'immanence et les concepts au niveau plus haut et plus bas de ces devenirs (devenir-schizo, devenir-femme, devenir-animal...) comme des manières de subjectivité. Ainsi, une immanence dans laquelle la transcendance peut

être possible naît en l'homme, l'animal et le végétal ; dans tout étant vivant séparément comme la possibilité de la création.

Le concept du plan d'immanence défini par Deleuze est présent en effet depuis son conceptualisation d'une nouvelle subjectivité partant de la perception et de la sensation chez Hume, par le principe de la différence. (*ES*, s. 86-88) Nommé plan d'immanence ou « planomène », ce concept est l'image à rendre possible la pensée. (*QP*, p. 38)

Le plan d'immanence n'est pas un concept pensé ni pensable, mais l'image de la pensée, l'image qu'elle se donne de ce que signifie penser, faire usage de la pensée, s'orienter dans la pensée. (*QP*, 39)

Cette imaginalité, la tentative à définir et saisir la pensée à partir de l'image, crée une ontologie dans laquelle la métaphysique aussi peut exister à l'intérieur d'une immanence, où il est possible d'arriver à une transcendance sans avoir surpassé les puissances de la Nature. Dès que l'accidentalité est active au moins comme l'ordre, la relativité du temps sera à son tour active dans la création de soi de la subjectivité des étants. Ici, autant que la relation de matière-temps et matière-mouvement, la relation de l'ordre-temps et de l'onde-mouvement est aussi importante. Cela a des conséquences pour les étants vivants, aussi que pour les étants non-vivants. Donc, selon Deleuze, le plan d'immanence a deux faces : Physis et Noûs. Il sera une erreur de limiter la vitesse de la pensée en la réduisant d'un part, purement à l'ordre en recherchant la signification du mouvement, à vitesse infinie des atomes dans l'espace-temps de l'autre. Tout comme l'atome, le mouvement de la pensée est aussi à la vitesse infinie (à la vitesse de la lumière) et le plissement de l'âme avance selon une chaoïde infinie.

Le plan d'immanence a deux faces, comme Pensée et comme Nature, comme Physis et comme Noûs. C'est pourquoi il y a toujours beaucoup de mouvements infinis pris les uns dans les autres, pliés les uns dans les autres, dans la mesure où le retour de l'un en relance un autre instantanément, de telle façon que le plan d'immanence ne cesse de se tisser, gigantesque navette. (*QP*, p. 41)

C'est une activité permanente de tissage. Le plan d'immanence lie la phusis et le logos étroitement. Cette liaison fonde la création qui est en train de naître à partir de la différence et répétition à la Nature et à la raison d'une manière permanente. Ainsi, on ne peut ni prendre la Nature comme dépourvue de la raison, ni la raison dépourvue de la Nature. Avec cette explication, l'unité de l'âme-corps est affirmée par Deleuze parallèlement à l'unité de matière-onde. Ici, il faut que l'âme-corps soit une substance unique et composée, et que ce soit valable pour tous les étants vivants.⁶³⁵ Car si non, il ne serait pas possible de prévoir une et même Phusis et Nous pour l'homme et l'animal, l'homme et la plante. En ce sens, le plan d'immanence sépare clairement Deleuze et Heidegger du point de vue de la question de l'animal. Pendant que Heidegger pense à l'analyse terminale que seulement l'homme peut avoir le logos, le pouvoir avoir est partagé chez Deleuze. Puisque la création naît communément de tous les éléments de la Nature (de tout étant vivant ou non-vivant) et même si seulement l'homme est capable d'attribuer un sens, en processus ne peut jamais être détaché de la phusis dans aucune étape comme il commence par perception et sensation. C'est pourquoi dit Deleuze, même la pensée possède une image, cette image doit son être essentiellement à la communauté des étants vivants et non-vivants.

Si l'ordre de l'unité du chaos et du cosmos est valable aussi pour les étants vivants, la transcendance qu'ils vont former dans leur plan d'immanence peut être leur véritable créativité. Car l'âme ou la spiritualité (anima) qui est en train d'être pliée par la différence et la répétition rend tous les étants vivants à partir de leurs voies de perception (perceptile), subjectile afin de saisir les étants. Ainsi, partant du concept deleuzien du devenir, chaque étant vivant peut passer à des différents devenirs, et est capable de produire des signes dans son mouvement temporel et spatial. C'est pourquoi selon Deleuze-Guattari, toutes les forces sont à l'intérieur de l'immanence.

Le plan d'immanence comme un table, un plateau ou un fragment fait entrer en rapport toute philosophie et histoire de la pensée, l'art et les sciences. (*QP*, p. 38) Le nœud de connexions construites pendant cette interaction est de forme d'une

⁶³⁵ En suivant Aristote et de là, Spinoza.

machine-chaos ou d'un processeur de quantum avec des variables infinies qui se croisent. Au lieu d'une ordination permanente, d'une unification, il existe une fragmentation accidentelle qui va ramener la pensée qui se perd au moment où elle est déjà formée. Grâce à cela, la pensée produit des concepts sous forme d'une unité fragmentée à partir des coordonnées dans les zones d'indiscernabilité.

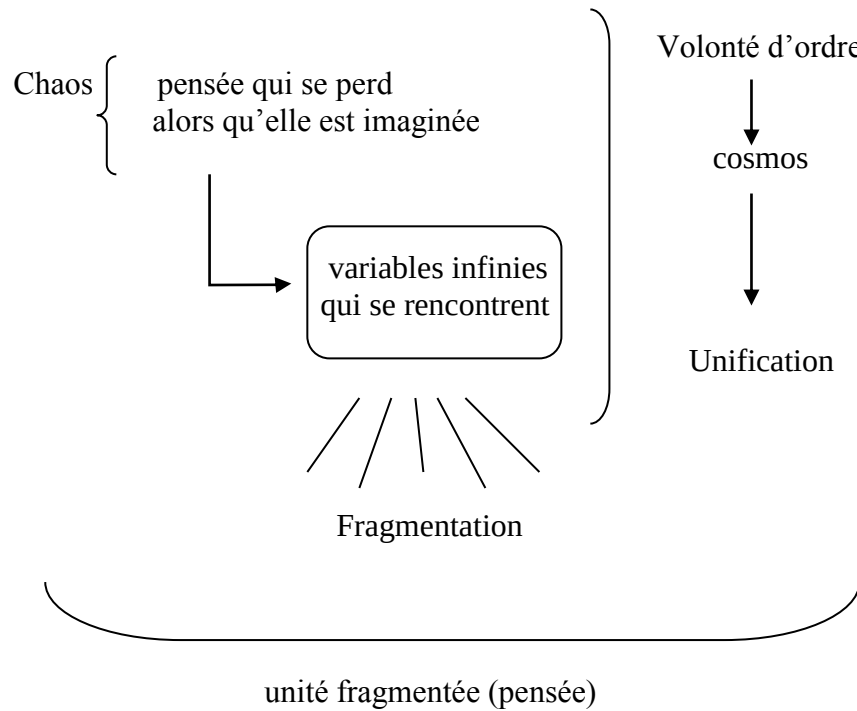


Figure 2.10

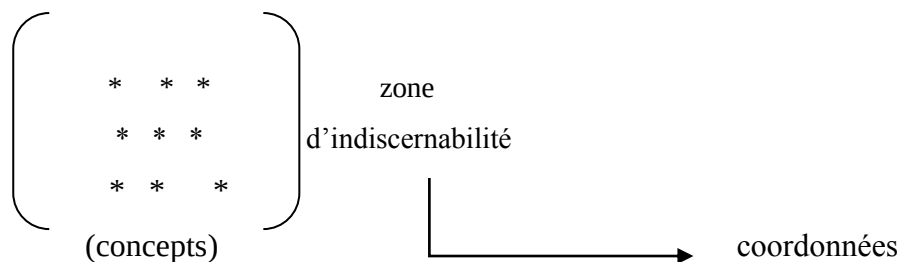


Figure 2.11

Ces concepts sont libérés par Deleuze de l'œil humain et de tous les autres yeux conformément à la théorie de ciné-œil de Vertov. De sorte qu'au-delà de la forme reçue par les sens de l'homme, la perception a désormais une entité en soi-

même : perceptile. Ici, il devient possible pour la machine à créer ses dimensions de l'espace-temps, à avoir une perception propre à soi-même et la puissance d'elle. Pourtant par addition, chaque étant vivant comme un ciné-œil, crée la perception d'un monde propre à soi, le vit et fait ses choix vitales suivant ceci. Alors, il existe un rapport entre le flux des images dans le cinéma et le flux de la vie du passage du perceptile au subjectile. Le cinéma comme un agencement ou une machine est une possibilité à saisir les mondes des autres existences pour nous, non pas seulement en copiant notre propre yeux, mais aussi ceux des autres dans la perception et sensation. Cette possibilité donne sens à l'état relatif de la subjectivité comme dans la théorie d'Uexküll, à travers la perception et la sensation.

L'aspect décisive d'Uexküll, non seulement pour la biologie, mais pour l'entier de la question de l'homme et de l'animal fut d'utiliser les théories philosophiques formées à expliquer les principes de la perception, sensation et raison, du fonctionnement de l'âme et de l'intellect afin de comprendre le monde animal.⁶³⁶ Ce biologiste estonien pensait que les étants organiques et inorganiques dans la Nature agissent en harmonie selon un plan. Et la Nature devait se former suivant ce plan. Il croit pour les étants vivants à l'étude horizontale de l'espace et du temps, contrairement à l'étude verticale de Darwin.⁶³⁷ Partant de l'idée que le sens qui va permettre à définir la vitalité se cache ici, il essaie d'expliquer les mondes des étants vivants par des notions directement liées à la musique : ton, résonnance, harmonie. Pour lui, tous les animaux, des micro-organismes jusqu'à l'homme possèdent le pouvoir à discerner le sens. L'importance de cette supposition est d'être la supposition principale à séparer l'ontologie de Heidegger et de Deleuze.⁶³⁸ D'autre part, elle fonde une structure extrêmement fertile pour le plan d'immanence de Deleuze.

Dans son livre *Theoretische Biologie* (1920/28), en étudiant la question de comment le temps et l'espace est perçu par les animaux, Uexküll arrive à une conclusion : *chaque animal est un sujet*.⁶³⁹ Nous la constatons quand nous saisissons

⁶³⁶ Vr. Jacob von Uexküll, **Theoretical Biology**, trad. Mackinnon D. L., Edinburgh : The Edinburgh Press, 1926, chapitre I et II.

⁶³⁷ Buchanan, **Onto-Ethologies**, p. 8.

⁶³⁸ **Ibid.**, p. 12.

⁶³⁹ Uexküll, **Theoretical Biology**, p. 126.

l'*Umwelt* ou le monde-autour qui est l'unité de trois mondes.⁶⁴⁰ Le nombre des *Umwelt* est égal au nombre des animaux. C'est-à-dire chaque animal a un monde propre de signification. Selon Uexküll, l'authenticité du monde dérive d'abord des manières de percevoir. Chaque animal a un organe perceptif (*Merkorgan*) différent. C'est pourquoi, leur totalité de perception et sensation reçue sur leur autour doit être différente. Deuxièmement, la sensation des organes perceptifs dans le monde interne (*Innerwelt*) peut différer. C'est pourquoi un signal arrivant à l'organe perceptif ne reste pas le même quand il passe de là à l'organe actantiel (*Wirkorgan*). Enfin, le signal qui sort de l'organe actantiel peut se transformer en actes à changer le monde extérieur et ainsi apparaît un monde de signification. Chaque animal, du micro-organisme le plus simple à l'homme, a une perception et sensation, un monde interne partant de cette perception et sensation et un monde actantiel qu'il peut transformer par le sens produit à partir de son monde interne. Ainsi, selon la théorie d'Uexküll, chaque animal du simple au complexe est en effet capable à former un monde par le même cycle et il le fait en acte.⁶⁴¹ Or, si les rapports internes et les rapports entre ces mondes ne sont pas assez compris, on peut en déduire que ce n'est qu'un monde sans signification ou une privation de monde. En ce sens, la théorie d'Uexküll suppose des mondes relatifs, qui peuvent posséder des rapports infinis pour des étants vivants qui diffèrent en temporalité et dans la manière d'être, mais qui sont le même en termes d'essence ou de substance, ou plus exactement parmi les étants vivants pour l'homme et l'animal, adéquatement à l'approche ontologique de Deleuze-Guattari.

Ici, la multiplicité est affirmée à l'intérieur de l'unité, la vitalité qui a son commencement et fin dans le devenir élucide la source de la production de signe dans le plan d'immanence sous forme de l'unité de l'âme et du corps. D'autre part, la question de si l'homme a une différence de l'animal s'efface, puisque comme un nouveau concept incluant le devenir d'Héraclite et de Nietzsche dans certaines mesures, le concept du devenir deleuzien donne à chacun des étants vivants à percevoir leur autour, sentir, produire de sens et d'être sujet suivant les capacités de leur corps. Ici, le principe de la vie est unique, et ce principe (âme ou substance) existe dans chaque corps vivant de même façon. C'est pourquoi le saut ou passage du peintre ou du musicien qui fait l'œuvre passer du chaos au composition et le saut de

⁶⁴⁰ World-as-sensed, inner world, world of action. **Ibid**, p. 127.

⁶⁴¹ **Ibid**, p. 176.

méthode d'un corbeau à ouvrir la coquille de noix dérivent tous les deux, du logos de la phusis. Appartenant au même logos, ils sont liés au sumbebekos en produisant des différents temps perceptifs et signes perceptifs.⁶⁴² En ce sens, ce sont eux qui forment le mystère et l'ambiguïté du chaosmos. L'existence des différences entre l'homme et l'animal en termes de raison, affection ou pulsions, la supériorité de l'homme dans les facultés de penser et de synthétiser ne doit pas dire qu'il faut le mettre ontologiquement dans une catégorie supérieure. C'est tout au plus, la compréhension des structures au niveau micro à l'intérieur de l'architecture fractale comme le pli chez Leibniz avec l'unité du chaos et du cosmos, du Logos et du Noûs.

Expliquer l'âme/corps spécifiquement comme onde/matière dépend à l'élucidation de la temporalité et de la subjectivité. Cette explication peut être par exemple en musique qui a la forme d'onde comme l'âme. Rappelons la question de Nietzsche : quel est le rapport de la musique avec l'image et le concept ?⁶⁴³ Le musicien dionysiaque est sans aucune image, la première amertume et son écho.⁶⁴⁴ Vue comme l'histoire du monde, la musique est un langage hautement général, même que la relation de ce langage avec la généralité des concepts est presque au niveau de la relation des concepts avec les objets. Pourtant, la généralité de la musique n'est certainement pas cette généralité vide de l'abstraction ; elle est tout à fait d'un autre type et liée avec une déterminabilité entièrement nette.⁶⁴⁵ Dans ces lignes écrites sous l'influence de Schopenhauer, Nietzsche suppose que les concepts sont « universalia post rem » (après la chose) et la musique « universalia ante rem » (avant la chose). C'est elle en ce sens qui va donner la vérité des choses.

Deleuze définit l'œuvre d'Uexküll comme une « éthologie des affects ».⁶⁴⁶ Selon cette définition, la pensée deleuzienne possédant des rapports intenses de concept avec Leibniz et Nietzsche en termes de l'ontologie générale avance vers Spinoza en termes de l'ontologie de la vie ; il lit Uexküll et Spinoza ensemble. (*SPP*, p. 167-68) En définissant l'éthologie comme une recherche des affects, Deleuze démontre que la Phusis ne donne aucun privilège dans la distribution des affects.

⁶⁴² Vr. Annexe II : Concepts d'Uexküll.

⁶⁴³ Nietzsche, **La naissance de la tragédie**, p. 104.

⁶⁴⁴ Vr. *Narcisse et Echo* in Ovide, **Métamorphoses**.

⁶⁴⁵ Nietzsche, **La naissance de la tragédie**, p. 104.

⁶⁴⁶ Buchanan, **Onto-Ethologies**, p. 154.

Cela implique même que le vivant qui a le moindre affect comme la tique possède la force de vie autant que l'homme. C'est parce que la temporalité et subjectivité existe en chaque vivant dans des manières différentes et que chaque vivant peut avoir en conséquence, un monde-autour (*Umwelt*) qui lui est propre.

L'unité du chaos et du cosmos qui réside dans la structure de l'Univers fonctionne de même manière dans la structure de la vie. On ne peut comprendre dynamiquement les capacités d'un corps vivant qu'en observant les transformations de l'affection. C'est pourquoi en définissant l'éthologie comme une recherche des affects, Deleuze décrit un devenir pour la plante et même pour la pierre aussi bien que pour l'homme et l'animal. Ce devenir affirme la vitalité, mais il ne le sanctifie pas. Il importe les forces de la vie mais il ne les prend pas absolu. Ainsi, même si un effet transcendant sur la vie est absent, la possibilité à remplir ce vide paradoxalement par une transcendance (création) dans le plan d'immanence est toujours présente. C'est justement la plus grande force attribuée à la vie par Deleuze : différence et répétition.

La nécessité dans la réflexion deleuzienne que chaque vivant doit être la même en termes d'avoir la vie et de là, la créativité d'une plante ou d'un léopard est autant significatif que la créativité de l'homme découle de là. Ici, l'ontologie est produite par les concepts ; et les concepts par la communauté de tous les étants. Ainsi, Deleuze affirme cette communauté en s'opposant à Heidegger. Le poète écrit son poème en regardant une fleur, le langage est le sien mais ce qui vient à la langue est la fleur : le langage du muet. Même si cette structure double est présente chez Heidegger, et même s'il se pose la question de l'animal encore et encore à travers Uexküll, von Baer et les développements dans l'éthologie au cours des *CFM* (1929), à la fin le rôle clé du Dasein dans la question de l'Etre reste le même jusqu'au *Kehre*. Or, selon Deleuze la possibilité de l'art, les sciences et la philosophie ne dépend pas seulement de la production de sens ou du logos de l'homme, mais en plus la sanctification de son propre logos et la négligence du Logos commun de la phusis rend impossible la compréhension totale de la structure de l'Univers, et le flux de la production de concept perd sa vitesse.

Dans ce perspectif, l'ontologie de Deleuze qui tend à remplacer l'Être par le devenir, ne se base ni sur Dieu ou l'être des dieux, ni le fait d'être choisi de l'homme par Dieu, ni les divisions comme âme, raison, cogito ou esprit étant le divin en l'homme.⁶⁴⁷ Cet anti-humanisme isole avec ces divisions, la tentative à poser la différence ontologique de l'homme des autres étants. Au lieu, elle donne sens à la coexistence du devenir éternel (chaosmos) que tous les étants ont formé en Unité, mais différent sous forme d'une multiplicité à l'intérieur de l'univocité dans les capacités de corps et âme (ou plutôt âme/corps).⁶⁴⁸ Grâce à ceci, elle élucide suivant la théorie d'Uexküll, comme chaque étant vivant possède une production infinie de sens pour l'Univers. C'est parce que la vie elle-même est une œuvre d'art. L'homme y est inclus aussi, car il ne peut pas sortir de l'espace-temps étant une partie de la phusis. Sortir en dehors du temps est d'être Dieu. Alors, même si l'homme s'est défini comme sacré, essayé de se séparer ontologiquement des autres étants et spécifiquement de l'animal au cours de l'histoire de la pensée, il est inséparable en termes d'avoir la vie. C'est pourquoi l'affirmation de la vie de Deleuze est en même temps l'affirmation de l'animalité. Il se place ainsi contre les pensées qui visent à sublimer l'homme. Et pour faire ceci, il réinterprète les pensées ambiguës (Hume, Spinoza, Leibniz, Bergson) avec les contre-arguments (Héraclite, Nietzsche).

Cherchant à réduire la métaphysique au plan d'immanence, Deleuze n'est quand même ni un vitaliste, ni un panthéiste pur. Bien plus, certains assurent qu'il est en quelques points un matérialiste (matérialisme ontologique ou ontologie réaliste).⁶⁴⁹ Pourtant, comme le souligne Buchanan, ce que Deleuze veut essentiellement faire est une ontologie quantique, dépassement des corps actuels ou bien le passage à l'au-delà de l'ontologie.⁶⁵⁰ Dans une théorie du devenir qui avance par des structures changeantes au lieu des substances absolues, le dépassement de l'actuel a des conséquences esthétiques. La formule de l'esthétique négative est le corps sans-organes comme l'au-delà de l'ontologie. Pourtant, elle ne nie pas ce plan d'immanence pure. Elle existe toujours en elle. En ce sens, les forces actuelles et

⁶⁴⁷ Heidegger aussi n'accepte pas ces divisions mais le Dasein comme catégorie existentielle semble discerner l'existence de l'homme de l'animal dans l'analyse terminale.

⁶⁴⁸ Multiplicité da l'origine ou l'origine qui ne peut pas être réduite à l'un : comme souligne Zourabichvili, le concept de complication s'oppose à la souveraineté reculée de l'Un, porte le multiple à l'origine sous une indiscernabilité spécifique ou la condition d'une inclusion. Vr. Zourabichvili, *Le Vocabulaire de Deleuze*, p. 14-15.

⁶⁴⁹ Beistegui et De Landa, vr. Buchanan, *Onto-Ethologies*, p. 161.

⁶⁵⁰ *Ibid.*

virtuelles pour Deleuze affirment, aussi que la spiritualité (anima) de l'animal comme le pouvoir à produire sens, la spiritualité de ce qui n'est pas naturel, les machines, les dispositifs, les robots, les automates et les ordinateurs faits par l'homme, au seuil d'une époque cybernétique.

CHAPITRE III – LE DEVENIR-ANIMAL

Tous les animaux sont des nomades. Ils territorialisent et déterritorialisent.⁶⁵¹

Section I - Immanence et devenir-subjectivité

Le refus de la forme affirmée par des courants centraux philosophiques de la subjectivité nécessite chez Deleuze-Guattari, l'allure vers le devenir-subjectivité, la définition de tous les autres manières du devenir et en particulier le devenir-animal : au lieu d'une conception constitutive et inchangeable, une subjectivité sous forme de devenir. Ce fait doit être valide chez Deleuze-Guattari non seulement pour l'homme, mais pour tous les étants vivants, c'est-à-dire pour la plante et l'animal aussi. Alors, est-ce qu'on peut assumer que les plantes et les animaux sont des sujets ? De plus, peut-on concevoir la Nature ou l'Univers comme un sujet intégral ? Qu'est-ce que le devenir-animal ?

En 1968, au cours de la défense de sa thèse doctorale, *Différence et Répétition*, Deleuze a donné ses réponses du point de vue de l'ontologie, biologie et cosmologie. Ces réponses ne correspondent ni à la phénoménologie, ni à la pensée de Heidegger.⁶⁵² De plus, elles placent Heidegger à l'intérieur de la thèse et avancent en traitant la question de la différence et le double sens de l'Etre suivant Duns Scot : le renvoi du Néant non pas au négatif dans l'être comme une négation mais à l'être comme différence.⁶⁵³ (DR, p. 89) Ici, Deleuze résume les thèses de Heidegger comme la suivante :

1. Le ne-pas n'exprime pas le négatif mais la différence entre l'être et l'étant.

⁶⁵¹ **L'Abécédaire de Gilles Deleuze**, Boutang, Parnet, Deleuze, « A comme Animal ».

⁶⁵² Dans la **Différence et Répétition**, Deleuze se réfère à Heidegger trois fois. La plus surprenante de ces références est la note détaillée à la page 89 : « Note sur la philosophie de la différence de Heidegger ».

⁶⁵³ C'est en même temps une critique de *L'Etre et le néant* de Sartre.

2. Cette différence n'est pas « entre... » au sens ordinaire du mot. Elle est le Pli.
3. La différence ontologique correspond avec la question. Elle est l'être de la question qui se développe en problèmes.
4. Ainsi comprise, la différence n'est pas l'objet de représentation.
5. La différence ne se laisse pas donc à l'Identique ou à l'Egal, mais elle doit être pensée dans le Même, et comme le Même. (DR, p. 89-90)

Dans cette étude, les textes de Heidegger sur lesquels Deleuze se base sont les textes d'après le *Kehre*.⁶⁵⁴ C'est pourquoi, il ne sera pas convenable de les traiter avec les textes de 1919-31 où la question de l'animal s'ouvre. Avant d'arriver à ce point sur l'ontologie, il faut voir pourquoi Heidegger s'est intéressé sur les textes d'Uexküll. Heidegger était indécis sur le pouvoir avoir de l'animal tout au long des cours de *CFM* (1929/30). Il est évident qu'au fond de cette indécision demeure certains doutes sur la consistance interne de l'*Etre et Temps* publié en 1927. L'axe principal de ces doutes fut sur la division nécessaire suivant la question de l'Etre et la question du Temps parmi les étants vivants. Cette division pousse Heidegger à une indécision sur la différence spécifique entre l'animal et l'homme en faisant l'homme supérieur des autres à travers une catégorie existentielle d'être Dasein. Car si les animaux ont la possibilité d'avoir un monde, même d'une manière limitée, cela veut dire qu'ils peuvent être aussi d'une manière, formateur de monde. Or cela désigne l'introduction de l'animal à la catégorie du Dasein. Dans sa première étude (*Umwelt und Innerwelt der Tiere*)⁶⁵⁵, Uexküll cherchait chez les espèces d'animaux les plus simples, par exemple chez une espèce d'amibe, de méduse, de l'oursin, les traces des concepts qu'il nommait *Umwelt* et *Innerwelt*.

En opposant Darwin, Uexküll s'intéresse non pas à l'évolution du plus simple au plus complexe, c'est-à-dire le mouvement vertical de la vitalité, mais aux mondes subjectifs naissant des manières de perception et de sensation des modes des vies différents.⁶⁵⁶ Uexküll étudie la richesse de ces mondes ; *Theoretische Biologie*, son traité accompli en 1920 rompe son rapport déjà faible avec le Darwinisme et le fait

⁶⁵⁴ Cf. DR p. 89-91, 188, 260.

⁶⁵⁵ Publié en 1921.

⁶⁵⁶ A ce point, Buchanan déclare qu'Uexküll emploie les termes « phenomenal worlds » et « subjective universes ». Vr. Buchanan, *Onto-Ethologies*, p. 7.

approcher vers le principe de causalité de von Baer dans l'étude de la morphologie embryonique.⁶⁵⁷ Il défend la production des signes de la Nature contre le cadre mécaniste de la sélection naturelle et assume cette production comme la preuve de ses actes en accord avec un certain plan. Ce n'est pas en fait, autre chose que l'assomption de la possession d'un Logos propre de la Phusis. Pendant que l'accident gagne de l'importance dans la théorie de Darwin, une perspective théologique à la morphologie chez Baer, et de là, la croyance d'un ordre à signaler l'existence de Dieu est soulignée. Les travaux d'Uexküll qui est de l'école Estonien comme Baer sont suivis par Heidegger dans les années 20. Même si Heidegger était au début, persuadé qu'il était impossible pour la biologie à résoudre le problème ontologique crée par l'avoir un monde (*Umwelt*), il insiste dans les *CFM* clairement sur Baer, Humboldt et surtout sur la théorie d'Uexküll. Voici comment les pensées incompatibles de Deleuze et de Heidegger concernant l'ontologie se croisent dans l'étude de la vie et spécifiquement chez Uexküll.

Les concepts du devenir et du plan d'immanence comme le caractère fondamentale de l'ontologie deleuzienne nécessitent aussi avec la compréhension de l'Univers, d'une certaine manière, la compréhension des étants vivants à l'intérieur du devenir. Cette compréhension, en soulignant d'un part l'importance de l'accident dans le flux, doit défendre d'autre part l'irréductibilité du flux à un mécanisme pur. Ainsi, Deleuze doit évaluer d'un part la progression accidentelle dans la théorie de Darwin et de l'autre, l'hypothèse d'Uexküll sur le pouvoir avoir un plan de la Phusis. Deleuze souligne par la théorie de Darwin, qu'un flux de vitalité sous forme de changement et de transformation permanente au-delà de la classification classique des vivants devient visible. Les singularités sont des différences soutenues par des individus. La question de savoir comment elles sont transmises et transformées permet à comprendre le principe de différence et répétition en termes de vitalité. Pourtant, d'autre part, il faut aussi calculer que l'accidentalité de ce changement portée par des morceaux illimités et petits n'est pas un « chaos » au sens péjoratif mais au contraire la possibilité d'un Logos supérieur où l'ordre et le désordre est toujours ensemble suivant la structure de l'Univers à former un Chaosmos.

⁶⁵⁷ Vr. Buchanan, p. 9-11.

Toutes les différences sont portées par l'individu, mais elles ne sont pas pour autant individuelles. (DR, p. 318)

A ce point, le spécisme et l'anti-évolutionnisme (grandes unités fonctionnelles) de Cuvier a affaibli tout comme le déisme de St. Hilaire (grande unité de composition). Puisque dans toute les deux, la différence n'est pas pensée comme différence individuelle. Pendant ce temps-là, les théories à concevoir le bios ne peuvent mettre en évidence que les différences générales et va recevoir une ordonnance basée sur les généralisations dans lesquels est apte le logos de l'homme et non pas le processus sous forme de Chaosmos. Au fond de cette tendance à généraliser, demeure la ressemblance, l'équivalence, l'analogie et l'opposition.

De toute façon, la différence n'est pas pensée comme différence individuelle tant qu'on la subordonne aux critères de la ressemblance dans la perception, de l'identité dans la réflexion, de l'analogie dans le jugement ou de l'opposition dans le concept. Elle reste seulement différence générale, bien qu'elle soit portée par l'individu. (DR, p. 319)

En ce sens, la plus grande nouveauté de Darwin selon Deleuze est de construire l'idée de différence individuelle. (DR, p. 319) Chez Spinoza disait-il, la question principale est d'étudier que peuvent faire les corps. Chacun des affects dans l'individualité de chaque corps et les capacités des corps par l'unité de ces affects nous donne variablement dans un flux, les possibilités créés ou vont être créés par les forces existantes dans l'Univers. Selon Deleuze, sans les modes, niveaux et les différences des liens entre eux, des affects qui sont le champ principal de recherche de l'Ethique, on ne peut comprendre ni l'homme, ni l'animal. (SPP, p. 167-168) En ce sens pour Deleuze, le problème de Darwin dans l'*Origine des espèces* pour a une formule qui ressemble à « nous ne savons pas que peut faire un corps ? » de Spinoza : « on ne sait pas ce que peut la différence individuelle. » (DR, p. 319)

Ce que Darwin démontre comme différence individuelle, « le fait que tous les individus d'une même espèce ne peuvent pas sortir d'un même modèle » est en même temps la base de la sélection naturelle et de l'évolution :⁶⁵⁸ « différencier la

⁶⁵⁸ Charles Darwin, **On the Origin of Species**, 6^e édition, London : Feedbooks, 1872, p. 58.

différence ». (DR, p. 320) Darwin avait considéré l'accident que la science et la philosophie à tendance de considérer en général comme insignifiant ou sans importance, comme l'élément le plus fort dans le fonctionnement de la Nature. C'est ce que Deleuze souligne le plus chez Darwin.⁶⁵⁹ En ce sens, on peut définir deux idées centrales révolutionnaires dans l'*Origine des espèces* : (1) l'absence de Dieu ; (2) l'animalité de l'homme.⁶⁶⁰ Car si l'accident (sumbebekos) n'était pas si important pour le Logos de la Phusis, un tel fonctionnement si complexe ne pouvait pas progresser dans le plan d'immanence sans une intervention divine. De plus, sans le pouvoir de l'accident, l'attachement de l'homme à Dieu ou à la substance absolue ne pouvait trouver son explication dans l'immanence pure de la vie. C'est pourquoi l'entier de la Nature doit être tissé d'une même étoffe⁶⁶¹, la vitalité peut être expliquée comme une multiplicité dérivant d'une même substance.

Deleuze voyait la défaite du spécisme par la force de l'accident dans la théorie de Darwin. Or ce qui manque chez lui, était l'étude de l'ouverture du monde propre de chacune des espèces et même chacun des étants vivants comme un sujet. Ce manque va être rempli par les recherches sur l'embryon de Baer et la théorie d'Uexküll. L'ordre qui va élucider la force de l'accident doit être défini dans tous les domaines. L'ordre du Chaosmos qui commence dès l'œuf, de l'embryon ; il domine tous les lieux et tous les instants de la vie et de la phusis. Ainsi, même si le développement d'un organisme de l'œuf (épigénèse) va du plus général au moins général, il ne sera pas juste de le lier avec un concept abstrait de taxinomie. Ceci nous amène plutôt à une actualisation avant les espèces d'un part, aux premiers mouvements et conditions de cette actualisation de l'autre : *individuation telle qu'elle trouve son champ de constitution dans l'œuf*. (DR, p. 321)

C'est en ce sens que le concept d'individu est important pour Deleuze. La destination de toute sorte de cadre et l'invention d'une subjectivité, une subjectivité sous forme de devenir (devenir-subjectivité) ne peut être que par le concept de

⁶⁵⁹ Ainsi on peut expliquer les transformations de l'organisation et des instincts à travers les différences individuelles. Les déviations utiles dans la structure et dans l'instinct forment un processus d'évolution avec la participation, c'est-à-dire la différence et la répétition. Troisièmement, il est démontrable selon Darwin que chaque organe a eu un développement et progrès dans l'état final des espèces. (Vr. **ibid.**, p. 526)

⁶⁶⁰ Vr. Marc Giraud, **Darwin. C'est tout bête!** Paris : Robert Laffont, 2009, p. 109.

⁶⁶¹ **Ibid.**, p. 113.

l'individu. Nos cadres d'espèces et de genres ne suffisent pas pour la vitalité. Par eux, on peut seulement généraliser et simplifier la vie. Car la vie elle-même est sous forme de Chaosmos, elle est gouvernée comme le sait et écrit Héraclite, selon le Logos de la Phusis. C'est pourquoi, nous ne pouvons pas nous échapper de l'individu et des singularités, de l'accident. La vraie illusion pour Deleuze n'est pas l'individu, mais l'illusion de la certitude des espèces. (DR, p. 321) Ni les espèces, ni les organes, ni les corps, ni les cadres sociaux ne peuvent être la détermination de la subjectivité. Ce qui est essentiel est l'individu et l'individu est toujours un « œuf ». Cette ouverture nous donne la possibilité d'une création infinie et d'une zone même au-delà de la Nature, l'au-delà de l'ontologie. Cette ouverture nous donne la possibilité d'une coexistence et à tous les étants différemment de Heidegger, à l'intérieur d'un plan d'immanence. La pluralité de la vie est suivant les capacités des corps possédés. Or à l'intérieur du Chaosmos, il est possible réflexivement pour l'étant à dépasser les capacités de son corps et d'être sans corps, d'être corps sans-organes. Ceci est le chemin de la créativité que Deleuze-Guattari nous montrent et il doit être reçu en effet, de la vie elle-même : « différence et répétition ». Alors, chaque étant vivant (et même aussi une machine) est tissé d'une même étoffe et possède la même créativité. Chaque étant vivant est capable de devenir un autre. C'est pourquoi, même si les probabilités de la vie sont limitées par les possibilités et lois de l'Univers, l'infinité de la pensée nous ouvre les portes du devenir-animal.

Alors, comment est-ce qu'on doit traiter le problème d'« avoir un monde » de l'animal selon Deleuze ? Est-ce que c'est nous les hommes qui ne peuvent pas distinguer la subjectivité ou la production de sens des animaux ? Ou est-ce que c'est un type de subjectivité impossible pour nous à concevoir ? Est-ce la subjectivité animale une subjectivité sans stabilité et est-ce que c'est justement pour cette raison-ci qu'elle est négligée par l'homme ? Ou bien, est-ce que l'animal est considéré sans monde puisqu'il possède moins d'affects par rapport à l'homme ? De plus, que veut dire mener la subjectivité de l'homme vers un devenir-animal ?

Deleuze donne la réponse du premier principe de Spinoza : *une seule substance pour tous les attributs*. (SPP, p. 161) Dans cette théorie, il est impossible pour l'homme à « avoir un monde ». Car chaque attribut est lié à une substance seule comme multiplicité ; l'Un et le multiple y sont ensemble. La substance chez Spinoza

est la chose qui ne peut être pensée que par elle-même ; elle est la cause d'elle-même par définition, infinie et unique. Cette substance continue à être sous les modes. Seul Dieu est substance et substance est Dieu. Le Dieu est l'Univers, l'Univers la pensée elle-même, l'Univers éternelle. Dieu est cosmos et sa substance. La substance du cosmos ou comme chez Deleuze, du Chaosmos est étendu, et pense. L'âme et la matière sont une seule substance.⁶⁶² Le Spinoza de Deleuze fait une construction sur l'héritage d'Aristote en se chargeant aussi de Duns Scot. Et il continue : *Une seule Nature pour tous les corps, une seule Nature pour tous les individus, une Nature qui est elle-même un individu variant d'une infinité de façons.* (SPP, p. 161)

Dieu n'est pas le créateur de la Physis, mais la Physis elle-même. C'est pourquoi, il possède un logos immanent à soi-même. Tout comme chez Uexküll, la Nature est un tout qui abrite un monde séparé et propre dans chaque étant vivant comme une multiplicité (dans les modes). Ce tout est l'affirmation d'une substance, mais plus que celle-ci. Ce tout est l'affirmation de l'Univers comme Chaosmos, comme un plan d'immanence, comme devenir et tous les singularités qui le forment séparément ; l'affirmation de l'existence du sens en chacun d'eux séparément :

Ce n'est plus l'affirmation d'une substance unique, c'est l'étalement d'un *plan commun d'immanence* où sont tous les corps, toutes les âmes, tous les individus. (SPP, p. 161)

Un plan ou plan d'immanence qui est « diagramme » au sens géométrique marque une vie à la manière spinoziste, « une manière de vivre ». Le corps comme une infinité de particules est en même temps la force d'affecter et d'être affecté par les autres corps : les affects. Par cette force, la vie est définie comme une relation complexe entre l'accélération et ralentissement des particules à des vitesses différentielles. (SPP, p. 162) Ainsi, la vie elle-même est rendue capable à tout pouvoir. Le plan d'immanence exprime exactement ceci : le pouvoir de la vie. *Stimmung* (tonalité ou affection) entre à ce point-là en rapport avec les formes musicales par l'affirmation de la vie chez Deleuze, et donne à la Nature, le pouvoir par une immanence transcendantale. Ici, il n'existe pas désormais des oppositions comme animal-homme, vivant / non-vivant. Car le seul facteur est les affects. Le

⁶⁶² Vr. Weber, *Histoire de la philosophie européenne*, pp. 326-350.

plan d'immanence ne concerne aucune division entre le plan de la Nature et l'artificiel. L'artefact fait partie de la Nature et elle est immanente à l'Univers.

L'artifice fait complètement partie de la Nature, puisque toute chose, sur le plan immanent de la Nature, se définit par des agencements de mouvements et d'affects dans lesquels elle entre, que ces agencements soient artificiels ou naturels. (*SPP*, p. 164)

De plus, l'homme et l'animal sont inséparables concernant l'âme/corps, car l'âme/corps n'est pas définie essentiellement comme sujets mais modes : tous les étants vivants et non-vivants sont un, dérivant d'une seule substance. Les rythmes, vitesses, mélanges : « ils nous donnent les sentiments dont un étant est capable, les forces d'affecter et d'être affecté ». On ne peut pas savoir que peut faire une âme/corps (et on dire âme/corps pour tout étant) sans étudier les capacités de ces sentiments. C'est pourquoi, nous ne pouvons pas définir un animal ou un homme par (1) sa forme, (2) ses organes, (3) les fonctions de ses organes, (4) ou comme un sujet. (*SPP*, p. 164) Ce qu'il faut faire, c'est étudier les mondes animaux ou les mondes humains (et les mondes végétaux, les mondes machines, le monde du robot, le monde de la simulation, etc.) en observant les sentiments dont ils sont capables, c'est-à-dire ses affects. Voici selon Deleuze, ce qu'Uexküll a exactement fait. C'est pourquoi, il est un spinoziste. (*SPP*, p. 164)

Dans ses travaux sur les mondes des animaux, Uexküll présuppose l'existence des mondes propres à eux. Pour lui, « la base de la vie » est « l'accord de la Nature au plan ». ⁶⁶³ Pourtant, afin de la démontrer il ne se réfère pas au penseur du XVII^e siècle, Spinoza, mais à un penseur du XVIII^e siècle dont les idées ont été révolutionnaires pour la compréhension de l'esprit humain, à qui Deleuze prend une certaine distance : Emmanuel Kant. ⁶⁶⁴ Même si Uexküll traite le monde animal partant de la théorie de Kant, étudiant l'esprit humain, son problème n'est pas le logos de l'homme par ce qu'il cherche la possibilité de la subjectivité non pas en « nous » mais au « pathos », c'est-à-dire dans l'affection. A l'inverse, c'est en effet une interprétation qui néglige Kant et donc qui nous mène vers l'affirmation d'une subjectivité définie par Hume au sens deleuzienne. Alors est-ce que le modèle de

⁶⁶³ Buchanan, *Onto-Ethologies*, p. 12.

⁶⁶⁴ *Ibid.*, p. 13.

l'entendement de Kant prévu pour l'homme crée-t-il une contradiction théorique à l'envers pour l'animalité ? C'est un débat spécifique, mais il faut quand même dire ceci : l'inappropriation d'une transcendance qui n'existe pas chez Deleuze est possible comme on ne passe pas au-delà des étapes de la perception, sensation et imagination. Il existe quand même des études qui supportent ceux qui disent que la conception de quelques espèces animales concernant le monde extérieur est reçue non pas seulement par l'expérience pure mais aussi par certains concepts a priori.⁶⁶⁵

Comme souligne Buchanan, la biologie d'Uexküll vise à élargir les résultats de l'étude de Kant dans deux domaines : (1) le rôle joué par notre corps et en particulier de nos organes de sens et notre système nerveux. (2) L'étude de la relation des autres vivants (animaux) comme sujet avec des objets.⁶⁶⁶ En prenant la théorie kantienne pour base et en utilisant le terme « sujet », Uexküll fait l'avertissement suivant : « *Subject* » is used to include all the mental and spiritual powers.⁶⁶⁷ Même s'il est vrai qu'Uexküll fut influencé par Kant, il est difficile de dire qu'il avait profondément compris sa théorie. Ainsi, quand il est question aussi de la négation de la subjectivité, l'agencement qui va servir Deleuze y est présente. Le concept d'Umwelt d'Uexküll explique le monde animal par l'affection. De même, il justifie que le monde humain est explicable sur ce plan. Cette base (les affects, affectio) est conforme à la compréhension de la Nature sous forme de Chaosmos. Elle justifie que la perception de l'existence dans l'Univers est relative selon le temps et l'espace. Enfin elle justifie que chaque vivant peut avoir un monde propre de signification. Le fait que la Nature est conforme en elle-même dans un flux accidentel, en accordant un plan à partir de l'embryon est le tableau obtenu si on assemble Darwin, Baer et Uexküll. Ceci réfère aussi aux concepts de l'harmonie, tonalité et rythme dans la théorie de la musique, aussi bien que sa signification pour les théories qui expliquent la matière et l'onde ensemble, dans la physique quantique.⁶⁶⁸ L'harmonie donne la possibilité de la Phusis à pouvoir le Logos sous forme de co-existence. Cette zone est fertile pour Deleuze-Guattari. Puisque selon Uexküll, il n'existe pas un seul monde

⁶⁶⁵ Vr. Wolfgang Köhler, **The Mentality of Apes**, trad. Winter E., New York: Liveright, 1925.

⁶⁶⁶ Uexküll, **Theoretical Biology**, introduction, xv.

⁶⁶⁷ **Ibid.**, xvi.

⁶⁶⁸ A ce sujet, Agamben fait la remarque suivante : « Les recherches de Uexküll sur le milieu animal sont contemporaines de la physique quantique et des avant-gardes artistiques. » Agamben, **L'ouvert : l'animal et l'homme**, p. 66.

où tous les vivants habitent ; il existe des mondes multiples et inconnaissables.⁶⁶⁹ Cette pluralité de mondes forme une multiplicité par leurs différences, et une unité par leur harmonie. Ainsi, la conception de soi-même de l'homme comme un sujet absolu et tout ce qui fait face comme objet (*Umgebung*) est fausse. Il doit y avoir des perceptions différentes et des mondes différents ainsi alors ce qui est propre à l'homme (*Umgebung*) doit être un *Umwelt*. C'est une révolution au sens de Copernic qui avait démontré que le Monde n'est pas au centre de l'Univers mais tourne autour du Soleil ; une révolution pour en finir avec l'anthropocentrisme, et pour montrer que l'homme n'est pas le sujet unique dans l'Univers, que sa perception n'est pas absolue ou définitive.⁶⁷⁰ La démonstration de Kant que les fondements de l'expérience humaine peuvent ne pas être seulement dans le monde extérieur était aussi révolutionnaire. Pourtant, le traitement du cas pour l'être humain attribuait un certain sacrilège ou importance au monde humain. Différemment de Kant, l'expérience des objets et ainsi la connaissance objective est impossible pour Uexküll. Car selon lui, toute la réalité est des apparences subjectives.⁶⁷¹

La théorie d'Uexküll tente d'expliquer la relativité de la subjectivité par la perception et la sensation. Sa différence de subjectivité par des manières de perception et sensation de diverses espèces animales à partir du fonctionnement des sens et les actes réactifs est importante en ouvrant la voie à la négation de la pensée de Deleuze des définitions anthropocentriques de la subjectivité ; à-dire un anti-humanisme (ou animalisme)⁶⁷², au Chaosmos (l'ordre accidentel de l'Univers) et au plan d'immanence à une définition de subjectivité qui abrite une multiplicité et unité sous forme de devenir. Uexküll est l'inventeur de beaucoup de concepts en biologie. Lestel, dans sa préface à l'édition française de *Streifzüge durch Umwelten von Tieren und Menschen* (1934) décrit comment il ajoute toute une nouvelle perspective aux études sur la vie animale par l'introduction de la signification et la rénovation de la subjectivité :

⁶⁶⁹ *Ibid.*, p. 67.

⁶⁷⁰ Buchanan, *Onto-Ethologies*, p. 13.

⁶⁷¹ Uexküll, *Theoretical Biology*, introduction, xv.

⁶⁷² Agamben décrit le passage dans lequel Uexküll raconte l'*Umwelt* de la tique comme « un des sommets de l'antihumanisme moderne » avec *Ubu Roi* d'Alfred Jarry et *Monsieur Teste* de P. Valéry. V. Uexküll, *Streifzüge durch Umwelten von Tieren und Menschen*, p. 85-86 (Jacob von Uexküll, *A Stroll Through the World of Animals and Men*, trad. Schiller C.H., New York: International Universities Press), in Agamben, *L'ouvert. De l'homme et de l'animal*, p. 73-74.

J. von Uexküll (1864-1944) fut professeur à l'université de Hambourg après la perte de sa fortune familiale à la fin de la Première Guerre Mondiale, et ses travaux en physiologie musculaire et sur le comportement animal sont encore considérés importants aujourd'hui. Mais ce qu'il a surtout fait connaître est la petite révolution qu'il a initiée en biologie, en y introduisant la notion de *signification* d'une part, et en renouvelant celle de *subjectivité* d'autre part.⁶⁷³

La biologie de la signification suppose que chaque animal (que ce soit l'abeille, la tique, le dauphin ou l'homme) est en relation avec son monde (*Umwelt*) par l'intermédiaire des sens physiologiques. La réalité des mondes subjectifs ou la réalité subjective de chaque espèce vivant dérive des lois du signe : c'est-à-dire de la grammatologie, de la linguistique, de la sémiotique. Le langage de l'animal n'est pas un langage sans logique, ce n'est pas un langage du non-sens. Au contraire, le langage de l'animal comme langage du muet, est le vrai langage de la Phusis qui attend à être découvert. Le langage de l'animal est le langage du Logos de la Phusis. Ainsi, dans cette optique, la biosémiotique devient fondamentale à la recherche du sens de l'Etre. L'interprétation des signes de l'animalité pour Uexküll est donc, aussi importante que l'interprétation des signes de l'homme.

Theoretische Biologie d'Uexküll fut publié en 1920, ensuite en 1928. On peut dire que ce texte a eu une influence directe sur la naissance de la problématique des *CFM* (1929/30) de Heidegger.⁶⁷⁴ Surtout le concept d'*Umwelt* chez Heidegger est clairement lié à l'*Umwelt* d'Uexküll. A la suite de Heidegger qui a professé ces cours centralisant l'animalité comme une question philosophique, Merleau-Ponty et Deleuze ont profité de ce concept. Deleuze comme un artisan de concept formule d'abord la naissance d'un anti-humanisme ou animalisme.⁶⁷⁵ Alors quel type de rapport y a-t-il entre la théorie d'Uexküll dans laquelle chaque animal est un sujet et possède un *Umwelt* comme l'unité de trois mondes (*Merkwelt*, *Innerwelt*, *Wirkwelt*) et le devenir-animal de Deleuze ? Premièrement, Uexküll suppose que tous les animaux (même tout étant vivant) sont des producteurs de signification. En ce sens, on peut dire que dans cette théorie, chaque animal possède un monde propre de

⁶⁷³ Préface de Dominique Lestel in Jacob von Uexküll, **Milieu animal et milieu humain**, trad. Martin-Freville C., Paris : Rivages, 2010, p. 7-8.

⁶⁷⁴ Vr. La préface de Lestel in Uexküll, **Milieu animal et milieu humain**, p. 9.

⁶⁷⁵ Sur l'influence d'Uexküll chez Merleau-Ponty, vr. Buchanan, **Onto-Ethologies**, chapitre IV.

signification, il a le pouvoir avoir de... En ce sens, la thèse d'Uexküll est totalement contre l'analytique du Dasein de Heidegger car chez Uexküll, les étants vivants ne se diffèrent pas en substance ; on ne peut pas parler d'une différence ontologique entre eux. La différence entre eux est celle de ses organes de perception, de sensation et d'action de ces corps. Cela fait naître un monde (*Umwelt*) triple. Dans la théorie, à cause des différences citées, il existe pour chaque animal un monde propre et différent de signification ; quand la communication et connexions entre ces mondes ne sont pas fortes, l'accès de l'un à l'autre reste limité. Or cette possibilité traitée par Heidegger pendant ses cours de *CFM* (1929/30), à l'intérieur de sa propre ontologie sert d'un antidote pour Deleuze-Guattari contre les philosophies anthropocentriques : le refus de la divinisation de l'homme, de sa supériorité aux autres étants en termes d'avoir la raison, l'âme ou le logos, ou bien de la subjectivité humaine en générale. Ainsi les subjectivités animales sur le plan d'immanence d'Uexküll nous montrent en effet l'égoïsme du logos de l'homme et son oubli de l'autre. Cette oubli, en glorifiant le langage de l'homme et de sa production de signification, exprime sa rupture du langage du muet, du langage de la *Phusis*, son manque à donner l'oreille. La présence d'une telle possibilité est déjà exprimé dans les textes après le *Kehre* par Heidegger, mais l'objectif pour Deleuze et Guattari est de rendre l'animalité immanente à la philosophie, de pouvoir définir la créativité de l'homme comme une coexistence à l'intérieur de la Nature.

Deuxièmement, la terminologie musicale employée par Uexküll pour l'élucidation des mondes animaux ouvre pour Deleuze, qui le caractérise comme un spinoziste, à définir l'éthique et l'esthétique comme une relation des affects et d'affection. Les concepts principaux d'Uexküll sont : monde (*Umwelt*), temps perceptif, signe perceptif (*Merkmal*), organe perceptif (*Merkorgan*), monde perceptif (*Merkwelt*), perceptil (*Merkzeug*), image-perception (*Merkbild*), image-action (*Wirkbild*), monde d'action (*Wirkwelt*), image-prospection (*Suchbild*).⁶⁷⁶ Dans la théorie où l'*Umwelt* est conçue comme l'unité de trois mondes, la fonction du *Merkorgan* (percevoir la trace) et du *Wirkorgan* (réaction) possède une harmonie musicale. Cette unité nécessite une harmonie à l'intérieur de la multiplicité, ce qui est justement l'exigence de l'ontologie de Deleuze-Guattari. L'unité interne de ces deux

⁶⁷⁶ Vr. Annexe II : Concepts d'Uexküll.

éléments et leur hétérogénèse par opposition est conforme à définir le Chaosmos de Deleuze pour les étants vivants. L'harmonie contradictoire de l'état d'être aveugle est une hypothèse sur l'existence du langage du muet. Ceci prépare la réponse de Deleuze-Guattari à l'interrogation de Heidegger de la zone ambiguë de l'homme-animal à travers Uexküll : l'être sur ton de l'homme (ou bien d'être défini comme Dasein dans son état actuel) au lieu d'être tenu par le ton correct, la possession des différentes tonalités de chaque étant (et aucune tonalité soit la tonalité fondamentale ou la présence et l'interchangement des différentes tonalités fondamentales pour chaque étant à l'intérieur du le devenir), l'être atonal de l'homme à l'intérieur de la Phusis et Phusis comme harmonie.

Les tons qui rentrent en résonnance entre eux s'harmonisent : c'est valable aussi pour les choses organiques et inorganiques. Ainsi dans la théorie d'Uexküll, la coexistence côte à côte et les rapports tonaux des mondes relatifs sont expliqués par un modèle horizontal. D'autre part, le modèle vertical de Darwin élucide la différenciation et l'évolution accidentelle des espèces. Si l'animal à chaque niveau de l'espèce (du micro-organisme à l'homme) a le pouvoir de discerner la signification, la composition rhizomatique de la pensée de Deleuze-Guattari gagne une nouvelle dimension.⁶⁷⁷

Tout comme dans la musique modale, la significativité infinie des modes différents côte à côte et la force de mélodie, il y apparaît une coexistence, un être-avec et une harmonie comme les éléments d'un système commun. En opposant la musique classique de l'Occident qui est sous forme d'une architecture verticale, c'est l'horizontal qui fait venir l'harmonie : la surface. Les sons et les surfaces se promènent. Ainsi, les relations et transitions entre les modes ou makames prennent leurs définitions non pas suivant l'espèce d'un animal, ses organes ou la fonction de ses organes, mais suivant les « agencements » dans lesquels ils se pénètrent.⁶⁷⁸ Les devenirs sont toujours en bloc et le devenir-animal est le concept clé qui protège l'unité de ce bloc.⁶⁷⁹ L'être-avec ou l'état d'être avec des étants défini par Heidegger comme *Mitsein* marque le devenir comme une coexistence au fond du devenir-

⁶⁷⁷ Buchanan, **Onto-Ethologies**, p. 155.

⁶⁷⁸ Deleuze, Parnet, **Dialogues**, p. 84.

⁶⁷⁹ **Ibid.**, p. 88, 91.

animal, en s'échappant de ses sens péjoratifs chez Deleuze et en sortant de la quotidienneté, d'être tenu par une tonalité fondamentale. C'est par là que les devenir sont des géographies : rencontres (entrelacements) sur le plan horizontal. Pour Deleuze, l'Ethologie est valable pour l'homme aussi bien que pour l'animal. Il parle d'un enchaînement pour tous les vivants, même aussi pour les non-vivants.

Par exemple un animal étant donné, à quoi cet animal est-il indifférent dans le monde infini, à quoi réagit-il positivement ou négativement, quels sont ses aliments, quels sont ses poisons, qu'est-ce qu'il « prend » dans son monde ? Tout point à ses contrepoints : la plante et la pluie, l'araignée et la mouche. Jamais donc un animal, une chose, n'est séparable de ses rapports avec le monde : l'intérieur est seulement un extérieur sélectionné, l'extérieur un intérieur projeté ; la vitesse ou la lenteur des métabolismes, des perceptions, actions et réactions s'enchaînent pour constituer tel individu dans le monde. (*SPP*, p. 165)

Cet enchaînement est pour construire l'individu : la multiplicité de l'individu dans l'unité de la Phusis. Deleuze semble croire comme Spinoza, à l'harmonie et son pouvoir illimité. En ce sens, on constate qu'il est proche au panthéisme. D'autre part, il ne voit pas l'existence de l'homme comme une dissolution à l'intérieur de cet être soi-même (spontanéité), d'une existence qui ne tourne pas sur elle-même comme une réflexion. Cette adjonction, c'est-à-dire le devenir-animal est une vitesse de créativité et de pensée. La cause de l'exigence de l'homme à se rejoindre au Logos de la Phusis ou bien de se sentir rejoint dérive en effet du vouloir augmenter ses capacités mentales et spirituelles d'une manière maximale. Vivre, agir et penser conformément au Chaosmos : c'est l'échappement de l'esprit de l'homme des limitations d'un certain type de subjectivité (« homme ») et d'avoir un flux à vitesse infinie dans lequel il va avoir de multiples subjectivités, de multiples affectivités et les rapports entre ces affectivités. Ici, tout ce qui fait partie de l'homme est un morceau de la Nature, immanent à l'Univers comme un artefact. On ne peut pas sortir de l'immanence. La diversité de signification perdue quand on se ferme au monde de la tique, au monde du dauphin va être récupérée dans le devenir-animal. Ce concept unifiant (devenir-animal) en effet récupère non seulement les devenir de l'animal, mais tous devenir ; comme par exemple le monde du schizophrène, le monde du fou, le monde de l'homosexuel, le monde de la femme. Et par là, il rappelle tous les

mondes de signification des autres isolés par l'idée de l'humanité. C'est une vraie chance pour l'art, la philosophie, la musique et même pour la science. Or, par ce caractère unifiant, le devenir-animal ne vise pas actuellement l'addition de tous ces devenirs multiples dans le corps d'une personne. Au contraire, il vise une disparition, effacement ou échappement d'un trou : devenir-imperceptible. En ce sens, être un individu est l'individuation décrite par Simondon, un nomadisme mental à vitesse infinie. Et chaque individu doit être capable de former des mondes propres par des codes et choix accidentelles propres. Ainsi, la liberté réside justement dans le fait de pouvoir voyager dans ces mondes et d'atteindre en ce sens à la logique du nomadisme.

Deleuze conçoit la philosophie elle-même dans l'unité du chaos et du cosmos. La pensée est un chaosmos mental. Le rapport du Chaosmos et de l'Aiôn est important en ce sens, dans l'avoir un monde et la spiritualité (anima). Une existence matérielle accidentelle pour les étants vivants donne la possibilité aussi bien que la relativité dans le temps, à une redéfinition de la subjectivité d'une manière différente. Dans l'élucidation de la spiritualité (anima) et de la subjectivité dans l'avoir un monde, l'affection (affectio), positionne l'âme/corps comme une existence à l'intérieur du devenir et une substance toujours changeante sous forme de temporalité. Il définit l'Ethologie (c'est-à-dire l'étude de Spinoza) pour l'homme comme un « devenir non-humain » (QP, p. 163) L'étude des affects fonctionne comme (1) une puissance d'affirmation, (2) dé-subjectivation, et (3) plan d'immanence.⁶⁸⁰ En ce sens, l'*Ethique* de Spinoza se tourne clairement vers une éthologie.

L'*Ethique* de Spinoza n'a rien à voir avec une morale, il la conçoit comme une éthologie, c'est-à-dire comme une composition des vitesses et des lenteurs, des pouvoirs d'affecter et d'être affecté sur ce plan d'immanence. Voilà pourquoi Spinoza lance de véritables cris : vous ne savez pas ce dont vous êtes capables, en bon et en mauvais, vous ne savez pas d'avance ce que peut un corps ou une âme, dans telle rencontre, dans tel agencement, dans telle combinaison. (SPP, p. 164-65)

⁶⁸⁰ Sasso, Villani (éd.), *Le vocabulaire de Gilles Deleuze*, p. 32-33.

Dans la formulation fragmentée de Deleuze, l'animalité comme un complexe de question-problème passe au-delà de l'ontologie justement à ce point-là. Le retour à une subjectivité présubjective élargit la production de signification du Ça vers les machines. L'homme-sujet est en ce sens, une machine de désir. L'objectif est de libérer complètement les productions de désir et ainsi retourner à un stade avant la division de l'homme-animal et par là, de l'homme-Nature. L'unité de l'ordre et de l'accident doit opérer aussi dans la vie, à l'intérieur des corps. Ce fonctionnement désigne l'individuation comme l'affirmation des séries divergentes. Mais en même temps, il montre aussi comment ces singularités se convergent à la base des affections et forment une coexistence. Car l'unité des forces d'affecter et d'être affecté est un flux d'énergie tout comme le vortex crée par un orage ou la spirale d'une galaxie. L'ordre de ce flux est régné par les lois d'imprévisibilité comme chez Héraclite.⁶⁸¹ Deleuze-Guattari nous invitent à intégrer toutes les structures complexes, ambiguës ou indéterminables à l'intérieur des systèmes de penser. Cet appel est important au nom des singularités exclues. Car chaque devenir passe par un devenir-moléculaire. (MP, p. 337) Le devenir est une capture, mais jamais une reproduction ou une copie. (K, s. 25) Il est toujours de plus ; il pose « l'anomal » contre les perspectifs qui avancent en définissant sans cesse des normaux par une raison limitative. Anomal, non uni, inégal, irrégulier : ce sont les seules définitions à déterminer vraiment l'individu puisqu'il est un « œuf » sans fondement, sans commencement, sans structure d'organisation précise. Deleuze-Guattari, en passant par là à l'au-delà de l'ontologie affirment le devenir-machine, le devenir-robot. Eux aussi sont des devenirs ; dé-organisations et dé-ordinations rhizomatiques et nomades. Par cette conception dans la philosophie, ils poussent la pensée vers le corps sans-organes : la dualité de l'homme-animal est justement une de ces zones d'ambiguïté ou d'indiscernabilité. A la mesure qu'elle ne soit pas apprivoisée et que ces caractéristiques ne soient pas détruites, elle ouvre la voie de l'art, de la pensée et des sciences comme une zone floue et confuse.

Pour Deleuze, *la sensation n'est pas moins cerveau que le concept*. (QP, p. 199) Concevoir et la sensation amène le cerveau (l'esprit ou l'âme) qui est forme aussi pour soi-même, à l'image de la pensée. C'est pourquoi en assumant que la

⁶⁸¹ Le monde (cosmos) est le plus beau des tas répandus au hasard. (Héraclite, **Fragments**, § B124)

pensée est imaginaire, Deleuze complète son ontologie partant de la théorie de perception et sensation de Hume. Ici, le rôle clé de l'âme animale et de la sensibilité animale est de montrer que l'homme n'est pas le seul étant qui a la tonalité ou affection, et de retirer de là, la différence ontologique entre l'homme et les autres étants. La possibilité de pouvoir avoir un monde de signification par exemple d'un amibe ou d'une tique, et en plus la possibilité que ce monde peut être inconnaissablement, insaisissablement et immesurablement (par l'homme) profond, stratifié et chargé de sens, fait de chaque affectivité et du corps comme son porteur, une partie de la signification multiple de l'Univers comme des modes dans le plan horizontal. C'est une symphonie, une harmonie :

Il ne s'agit plus d'un rapport de point à contrepoint, ou de sélection d'un monde, mais d'une symphonie de la Nature, d'une constitution d'un monde de plus en plus large et intense. Dans quel ordre et comment composer les puissances, les vitesses et les lenteurs ? (*SPP*, p. 166)

Dans un monde de signification où les différentes intensités passent inaperçues, couvertes ou inconçues, l'homme va être privé de comprendre l'ordre de la Nature. En ce sens, chacune des résonnances, ruptures, vibrations de l'âme/corps des étants vivants ou de ses réflexions doivent être une partie de la création totale dans l'Univers. Même la production de l'art attribuée à l'homme ne peut pas être complètement attribuée à lui puisqu'elle est à l'intérieur du plan d'immanence de la Nature (fait partie des forces actuelles et virtuelles)⁶⁸². A cet égard, Deleuze ressemble l'*Ethique* de Spinoza à une œuvre musicale parfaite qui explique l'Univers avec toutes ses intensités. Car la manière de concevoir la Nature de Spinoza ne contredit pas son ordre interne.

Plan de composition musicale, plan de la Nature, en tant que celle-ci est l'Individu le plus intense et le plus ample dont les parties varient d'une infinité de façons. Uexküll, un des principaux fondateurs de l'éthologie, est spinoziste lorsqu'il définit d'abord les lignes mélodiques ou les rapports contrapuntiques qui correspondent à chaque chose, puis quand il décrit une symphonie comme unité supérieure immanente qui prend de l'ampleur

⁶⁸² « La philosophie est la théorie des multiplicités. Toute multiplicité implique des éléments actuels et des éléments virtuels. » Vr. Les manuscrits de Deleuze sur le cinquième chapitre de **L'Anti-Œdipe**, www.webdeleuze.com

(« composition naturelle »). C'est dans toute l'*Ethique* qu'intervient cette composition musicale, qui la constitue comme un seul et même Individu dont les rapports de vitesse et de lenteur ne cessent de varier, successivement et simultanément. (*SPP*, p. 166-67)

Les puissances, vitesses et lenteurs (les rapports entre les affects) ne peuvent être conçues que comme l'individualité la plus ample et intense dont les parties changent infiniment et dans une immanence comme un plan de la Nature qui les unit dans l'harmonie. C'est seulement par là qu'on peut tracer la carte des intensités des âme/corps.⁶⁸³ Si non, la pression et le contrôle sur l'âme et le corps va se tourner vers une domination et va menacer la vitalité et ses forces immanentes. L'histoire de l'humanité a tant d'exemples. Le système ou l'appareil de l'Etat fait de nous, des sujets dociles. Les codes à violer ces lois sont parfois interdits, parfois rendus plus difficiles à obtenir, parfois dégénérés et parfois cachés. Le concept du devenir-animal désigne les manières ou les voies à s'en sortir en ce sens de la subjectivité donnée. C'est une destruction au sens ontologique, éthique et esthétique, mais elle est en même temps l'affirmation des forces propres de la vie, de la multiplicité et de l'accident.

Chaque homme docile et sain est un produit du système. Ce produit s'est évolué en conséquence des pratiques qui isolent et discriminent tout ce qui est de l'animal. Ces pratiques ont été volontairement ou involontairement appliquées à l'intérieur du projet de la constitution de l'Homme Moderne par des hommes dits « raisonnables » : l'impasse des théories du sujet. Deleuze-Guattari attaquent tous les structures qui favorisent ces pratiques : la négation et malposition de la question de l'animal afin de fonder la subjectivité humaine « proprement » dans les sciences humaines, sciences sociales et les polytechniques. Le projet de la civilisation ou de la modernisation de l'Homme fut un processus de purification jusqu'il ne reste aucun attribut animal. De même, il a établi des sciences qui étudient la vie (la biologie) et l'animal (la zoologie) en particulier. De Linné à Bichat, les scientifiques ont produit

⁶⁸³ Par exemple dit Deleuze, le spinozisme d'Hegel et de Goethe assument une organisation venant du haut et qui se lie à une transcendance même si elle est cachée puisqu'ils attachent le plan à l'organisation de la Forme et la formation d'un Sujet. C'est pourquoi, au lieu d'un plan d'immanence, ils affirment le plan théologique. (*SPP*, p. 169) A ce point, si on accepte la transcendance cachée de Heidegger dans l'analytique du Dasein, il ne sera pas une erreur de dire qu'il va faire partie aussi dans ce plan théologique.

des traités sur les animaux ; aussi bien que les traités sur l'homme, sur l'entendement humaine, sur l'âme humaine. Ces traités ont fait pour la plupart, partie d'une investigation double : la définition de l'homme et de son contraire. De l'anatomie aux philosophies de l'esprit, la science de l'homme a tenté de préciser comment il se diffère de l'animal et s'approche à Dieu.

Pourtant, il existe aussi des théories qui ont servi au moins à la ré-figuration du rapport ambigu entre l'homme et l'animal. Selon la théorie de l'Archétype de Jung comme inconscient collectif, l'animal a un rôle important dans les rêves, les mythes et les collectivités humaines. (MP, p. 288) L'œuvre de Lévi-Strauss propose d'ordonner les différences entre l'homme et l'animal afin d'arriver à une correspondance des rapports humains et animaux (notamment dans l'institution totémique), par l'évolutionnisme : généalogie, parenté, descendance, filiation (MP, p. 286) L'évolution de l'homme blanc, Europeoïde par sa parenté à l'homme noir, ensuite au singe. Ou par l'histoire naturelle : rassemblement des rapports d'animaux par série ou structure. *Comblent les ruptures apparentes, conjurer les fausses ressemblances et graduer les vraies, tenir compte à la fois des progressions et des régressions ou dégradations.* (MP, p. 287)

Linné a fondé les bases des systèmes de la nomenclature, Descartes a défini le manque de l'âme et le manque de la raison et Kant ce de la liberté, Hegel ce de la conscience. L'homme a une âme, un esprit, de la raison, une histoire, un langage, une conscience, un monde, de la morale ; tandis que l'animal n'a pas d'âme, pas d'esprit, il n'a qu'un corps, il n'a pas de raison mais de la volupté, pas d'histoire mais de l'instinct, pas de conscience mais de l'appel, pas de morale mais de la violence. L'animalité est ainsi, le concept qui dit la différence : la démarcation de l'humain ; sa limite.⁶⁸⁴ Même si l'animalité et le devenir-animal restent hors de la science de la raison humaine, ils sont les sujets de la magie, du sorcier. Les devenirs-animaux ne sont pas des rêves, ni des fantasmes. Ils sont parfaitement réels. Le devenir ne produit pas autre chose que lui-même. L'important selon Deleuze, c'est d'avoir un

⁶⁸⁴ Florence Burgat, « Animalité » in **Encyclopédie Universalis**, page consulté le 29 juin 2010, <http://www.universalis.fr/encyclopedie/animalite/>

rapport animal avec l'animal et pas un rapport humain avec l'animal.⁶⁸⁵ Devenir-animal de l'homme a deux faces : la violence et la non-violence. Premièrement, c'est devenir l'homme de chasse, l'homme de guerre, devenir nomade, devenir chaman. C'est parce que ce sont eux, dits les barbares, les hommes primitifs qui gardent la connexion avec le Logos de la Phusis. C'est le côté masculin et violent du rapport homme-animal. C'est un rapport archaïque, détruit par l'homme civilisé. Deuxièmement, la machine d'écriture, la machine de peinture, la machine musicale ne sont pas hors des devenirs-animaux. Tout langage qui n'est pas réduit à l'acte de donner un ordre, de définir les lois de... est un langage non-humain, un langage féminin, un langage animal. C'est le côté féminin et non-violent du rapport homme-animal. (MP, p. 297) Dans la zone d'indiscernabilité homme-animal, ces deux faces se sont entrecroisées. Elles ne se montrent que comme une face contractée, mélangée, accouplée, déformée et même déterritorialisée ; comme c'est le cas dans les peintures de Francis Bacon. Dans le devenir-animal, il y a des organes transitoires, des contractures, des hyperesthésies, des zones nettoyées et zones manquantes. C'est une esthétique négative : hystérie au sens d'une négation. (FB, p. 53) Dans les zones d'indiscernabilité des corps, le corps de l'homme s'échappe, il s'échappe à l'organisme. Ainsi, *l'abjection devient splendeur, l'horreur de la vie devient vie très pure et très intense*. (FB, p. 53)

Si l'animal, comme chez certains psychanalystes, est toujours classifié comme un membre de la famille (par exemple dans les rêves), on n'arrive pas à un rapport animal. Dans la psychanalyse, l'animal considéré comme membre de la famille est en effet altéré avec un des membres de la famille (le père, la mère, les enfants, etc.). « L'animal n'est pas là à parler. » L'animal parle, mais pas le langage de l'homme. Il parle le langage de l'Univers. En ce sens, il sera impossible d'entendre la parole de l'animal par le logos de l'Homme, dans les traités anthropomorphiques. Ce n'est possible que par le Logos Universel ; le Logos de la Phusis.

⁶⁸⁵ Deleuze aime les animaux sauvages plus que les animaux domestiques. Il parle plutôt du tigre, du lion, de la tique ou du pou parce que ce ne sont pas des animaux familiers ou familiaux, domestiqués ou soumis par l'homme. Les personnes qui ont des chats ou des chiens à la maison (animaux de la famille) ont une relation avec eux qui est humaine. Or, ce qui est important pour Deleuze, c'est d'avoir une relation animale avec l'animal. **L'Abécédaire de Gilles Deleuze**, film réalisé par Pierre-André Boutang, Claire Parnet et Gilles Deleuze, 1988, « A comme Animal ».

Deleuze est fasciné par deux choses chez un animal : (1) « Tout animal a un monde. »⁶⁸⁶ Il y a tant d'humains qui n'ont pas de monde parce qu'ils vivent la vie de tout le monde ; ils vivent dans la quotidienneté. Mais un animal a toujours un monde même si ce monde peut être parfois extrêmement restreint ; même s'ils réagissent à très peu de chose.⁶⁸⁷ (2) L'affaire de l'animal avec le territoire. La constitution d'un territoire est presque la naissance de l'art comme l'acte de marquer les frontières de son territoire est (a) une série de postures (se baisser, se lever), (b) une série de couleurs et (c) une série de chants : *l'art à l'état pur*.⁶⁸⁸ Tout animal « a un monde » (pouvoir avoir un monde) et la pauvreté de ce monde n'est pas une privation mais au contraire une richesse : c'est la sélection particulière de la tique de se concentrer sur trois affects qui fait de son monde, un monde propre à elle. Chaque animal possède un monde propre en se spécialisant sur un choix d'affects avec une fusion selon une proportion et temporalité définie. Le devenir-animal est dans le cri et dans l'horreur, dans l'atonie et dans la musique gothique⁶⁸⁹ comme déformation ou désubjection. De Bacon à Vertov, Deleuze nous trace l'histoire d'une destruction de la subjectivité humaine et du devenir-animal : c'est une vie comme une œuvre d'art, l'esthétique du rejet de l'humanité. La tête-viande est un devenir-animal : *dans ce devenir, tout le corps tend à s'échapper, et la Figure tend à rejoindre la structure matérielle*. (FB, p. 33)

L'animal vit dans la « violence » : dans l'aplat, sur le mur, dans le trou noir : le devenir-animal, c'est le devenir-imperceptible plus profond ou la Figure disparaît.⁶⁹⁰ (FB, p. 33) La Figure, à dire l'homme n'a pas de visage : son visage est tantôt nettoyé, tantôt contracté par les forces de la vie. Cet homme n'est jamais seul dans son monde (dans l'aplat, dans le rond, sur la piste) : il est toujours accouplé : doublé par une autre figure, souvent par un témoin ou bien par un animal. Il existe des aspects coexistence entre l'homme et l'animal par les actes de nettoyage, de rayage

⁶⁸⁶ **Ibid.**

⁶⁸⁷ Pour lui, ce qui est intéressant en effet, c'est la pauvreté de ces mondes (par exemple ce de la tique qui n'a que trois affects). **Ibid.**

⁶⁸⁸ **Ibid.**

⁶⁸⁹ Coldwave, rock gothique, darkwave et post-punk : ces genres ont émergé vers la fin des années 1970. Vr. Bauhaus, Xmal Deutschland, Joy Division.

⁶⁹⁰ Vr. Francis Bacon, *Etude pour la nurse dans le film Cuirassé Potemkine*, 1957. Huile sur toile, 198x142 cm. Collection Städtisches Kunstinstitut und Städtische Galerie, Frankfurt.

ou de brossage créant le Figure-ombre, des flaques, des contours incertains, le trottoir ou des surfaces assombries. L'homme au chien ; de l'homme au chien.⁶⁹¹

Rapport de l'animal et de l'écriture : l'écrivain est aussi quelqu'un qui a un monde, un monde pour la plupart du temps restreint. Et c'est celui qui rejette la quotidienneté par son monde spécialisé sur un couleur, un ton ou une certaine posture. Le vrai artiste, c'est celui qui construit son propre territoire avec ses choix propres, ses perceptions et sensations différenciées. Ensuite l'artiste, c'est aussi parfois celui qui sort de son territoire. En ce sens, c'est un nomade ; un nomade qui a besoin de parcourir des distances afin d'inventer des mots, des visions, des sons et des concepts. Deleuze-Guattari l'appellent la « déterritorialisation ».

Il n'y a pas de territoire sans un vecteur de sortie du territoire. Il n'y a pas de sortie du territoire (déterritorialisation) sans un vecteur pour réterritorialiser ailleurs. Les animaux émettent des signes. Ils ne cessent pas d'émettre des signes ; c'est-à-dire au double sens de réagir des signes (par exemple la toile d'araignée). Et c'est l'inspiration de l'homme pour tous les arts : la figure, la couleur et le chant. La Figure se contracte, elle se dilate en s'échappant dans le trou noir : le lavabo, le parapluie, l'épaisseur du miroir. Ainsi le devenir-animal se réalise dans l'acte de systole et de diastole, comme le Déformateur, le Dépeupleur et le Déterritorialisant. (FB, p. 37)

Ce qui fascine Deleuze alors, c'est tout le domaine des « signes ». Et les animaux ne cessent d'émettre des signes.⁶⁹² Ils laissent et produisent des signes. Ils n'ont pas de visage mais une tête. Or l'homme a un visage mais pas de tête : sa tête est happée pour rendre à l'entour, contractée pour s'échapper : la coexistence dans le rythme. (FB, p. 38) Lié avec le Rythme dans le mouvement de systole et de diastole (du cœur, de l'âme, de la psyché) la subjectivité se réforme dans la perception, la sensation et la temporalité. L'écoulement du Logos dans la Phusis est continu, même s'il semble inerte : il affirme la vie ou l'âme dans son mouvement comme le rythme du cœur (coexistence). Les hommes qui peuvent avoir une relation avec l'animal sont

⁶⁹¹ Vr. Francis Bacon, *L'homme au chien*, 1953. Huile sur toile, 152,5x118 cm. Collection Albright-Knox Art Gallery, Buffalo.

⁶⁹² **L'Abécédaire de Gilles Deleuze**, filme réalisé par Pierre-André Boutang, Claire Parnet et Gilles Deleuze, 1988, « A comme Animal ».

ceux qui peuvent entrelacer leur monde avec ce de l'animal dans un moment donné (par exemple le chasseur qui connaît l'animal qui est passé par là, l'artiste qui ressentit les mouvements de son corps, le biologiste qui intériorise son cycle de vie). A ce moment, selon Deleuze, ils sont animaux, ils ont un rapport animal avec l'animal. C'est ce qui rapproche l'animal à l'écriture (émission et réception des signes). Ils sont toujours en vigilance, au guet. L'écrivain écrit pour ; c'est-à-dire « à la place de ». Ecrire est un devenir.

Si l'écrivain est un sorcier, c'est parce qu'écrire est un devenir, écrire est traversé d'étranges devenirs qui ne sont pas des devenirs-écrivain, mais des devenir-rat, des devenir-insecte, des devenir-loup, etc. (MP, p. 293-94)

L'écrivain, l'artiste, le philosophe ; ils sont toujours aux aguets. Ils observent, regardent, écoutent avec tous ses organes de sense, ce qui se passe. En d'autres termes, ils vivent la vie des autres ; ils sentent à la place d'eux. C'est pourquoi ils sont responsables, non pas seulement de leur propre vie, mais aussi celles des autres.

L'écrivain est un sorcier, c'est parce qu'il vit l'animal comme la seule population devant laquelle il est responsable en droit. (MP, p. 294)⁶⁹³

L'écrivain écrit le langage de l'autre. Il glisse entre le langage de la surface (celle de Carroll) et le langage en profondeur (celle d'Artaud). (LS, p. 103-104) Cet acte de glissement ou d'aller et retour est en effet la révélation des devenirs : devenir-animal, devenir-schizo, devenir sans-organes,... (LS, p. 107) L'écriture est une puissance : elle est un moyen d'affecter les âmes et les corps : *tout mot est physique, affecte immédiatement le corps*. (LS, p. 107) La littérature est le « langage-affect » qui peut servir à défaire l'habitude de la subjectivité :

Nous ne sommes tous des contemplations, donc des habitudes. *Je* est une habitude. (QP, p. 101)

Le présent ainsi, est troué. Il est troué par l'écriture, comme une durée qui a des trous mais qui ne passe pas (Aiôn). Il faut défaire les actualisations dans le cadre de

⁶⁹³ Vr. aussi **L'Abécédaire de Gilles Deleuze**, filme réalisé par Pierre-André Boutang, Claire Parnet et Gilles Deleuze, 1988, « A comme Animal », 19:02, parlant de Hofmannsthal.

la subjectivité afin de pouvoir passer aux devenirs.⁶⁹⁴ Ecrire à la limite : l'écriture est le séjour des corps qui cherchent chacun son dépeupleur. (FB, p. 23) L'écriture, tout comme la peinture et la musique, est la promenade de dépeuplement.⁶⁹⁵ Le « petit tour » quotidien de Bacon est proche, en ce sens à ce de Beckett : *Il y a l'immobilité au-delà du mouvement ; au-delà d'être debout, il y a être assis, et au-delà d'être assis, être couché, pour se dissiper enfin.* (FB, p. 45) C'est une manière dont le corps s'échappe à l'organisme.⁶⁹⁶ Ecrire, c'est pousser le langage jusqu'à la limite qu'il n'existe aucun mot de l'homme, pour que le langage de l'animal devienne visible.

Ecrire, c'est pousser le langage, pousser la syntaxe jusqu'à une certaine limite. La limite qui sépare le langage du silence, le langage de la musique, le langage du pialement douloureux – l'animalité (*Métamorphose* de Kafka). Le chef dit : « Vous avez entendu, on dirait un animal » Aussi, le pialement douloureux de Grégoire ou le peuple des souris.⁶⁹⁷

Contrairement à ce qu'on dit, ce n'est pas les hommes dit Deleuze, qui savent mourir ou qui meurent, ce sont les bêtes. Des hommes quand ils meurent, ils meurent comme des bêtes.⁶⁹⁸ Si l'écrivain c'est bien celui qui pousse le langage jusqu'à une limite, limite qui sépare le langage de l'animalité, qui sépare le langage du cri, qui sépare le langage du chant, alors l'écrivain est responsable devant les animaux qui meurent. Il répond des animaux qui meurent. C'est parce qu'il écrit à la place des animaux qui meurent. Dans la zone d'indiscernabilité entre l'homme et l'animal, le chaman est en acte. Le devenir-animal est l'animal comme trait : les traits animaux de la tête, la déformation par le nettoyage ou le brossage. Le corps, c'est la Figure, ou plutôt le matériau de la Figure. L'homme a une immense souffrance : sa crucifixion, la destruction de la colonne vertébrale. Cette souffrance est pour la Phusis ; l'homme qui n'a pas de tête ; sa tête est happée par lui-même. Figure-tête, esprit-chien : responsabilité de l'homme pour l'animal. (FB, p. 28, 31) Car la tête est un esprit qui est corps. L'esprit animal de l'homme souffre dans son souffle corporel

⁶⁹⁴ Zourabichvili, **Deleuze : une philosophie de l'événement**, p. 71-73.

⁶⁹⁵ Vr. **FB**, p. 44.

⁶⁹⁶ « Il s'échappe par la bouche ouverte en O, par l'anus ou par le ventre, ou par la gorge, ou par le rond du lavabo, ou par la pointe du parapluie. Présence d'un corps sans organes sous l'organisme, présence des organes transitoires sous la représentation organique. » **FB**, p. 51-52.

⁶⁹⁷ **L'Abécédaire de Gilles Deleuze**, film réalisé par Pierre-André Boutang, Claire Parnet et Gilles Deleuze, 1988, « A comme Animal ».

⁶⁹⁸ Territoire de mourir des chats.

et vital. Il n'y a pas de littérature qui ne porte pas le langage et la syntaxe à cette limite qui sépare l'homme de l'animal.

Or il faut être sûr de cette limite. Moi je n'en crois pas. Même quand on fait de la philosophie, on est sur la limite qui sépare la pensée de la non-pensée. Il faut être toujours à la limite qui vous sépare de l'animalité mais justement de telle manière qu'on en soit plus séparé. Il y a une inhumanité propre au corps humain et à l'esprit humain. Il y a des rapports animaux avec l'animal.⁶⁹⁹

La tique ne réagit ou ne répond qu'à trois stimulants dans une Nature qui est une Nature immense : (1) tendre à la lumière, (2) tendre vers l'odeur de sa proie (une herbivore), (3) tendre vers la région la moins fournie en poile sur la peau de la bête (stimulant tactile). Dans ce monde de la tique, il n'existe que trois affects. Pourtant, même ce monde, dit « pauvre » n'est pas insignifiant, sans valeur ou trivial. C'est un monde qui possède des forces : un monde propre à la tique de perception et de sensation. Dans le système de Deleuze-Guattari, ce monde fait partie de la pensée et de l'art. Egalement, l'âme et le corps humain fait partie de l'animalité ; l'homme fait partie de l'inhumanité. Alors comment est-ce qu'ils défendent cette thèse ? Par la « logique de la sensation » : Il faut peindre les forces ; les forces insensibles. Il faut construire les rapports entre l'image et le son, le son et l'image. C'est justement ce qui devient visible chez Bacon. (FB, p. 58) Devenir-animal nous donne le droit à retourner aux forces de la vie comme une esthétique négative. C'est la négation dans la négation : le cri comme négation de la subjectivité humaine, *ces forces invisibles que la vie détecte, débusque et fait voir en criant*, (FB, p. 62) mutiler, isoler, déformation, mort, prothèse et contre eux, l'accident, la force du temps, harmonie et intensité comme l'affirmation du devenir-animal. (FB, p. 60-63) « Passer par des différents niveaux sous l'acte des forces appartient à la sensation. » Ce qui est peint en effet dans l'art humain sont les différences créées par les forces de la vie dans la sensation. Ce sont les mondes des animaux, les mondes des plantes, les mondes des pierres : l'artiste crée seulement quand il sait la sensation commune pour tous les étants vivants et non-vivants. Le refus de l'anthropocentrisme et d'une subjectivité unique attribuée seulement à l'homme est possible dans une théorie de perception et

⁶⁹⁹ **L'Abécédaire de Gilles Deleuze**, filme réalisé par Pierre-André Boutang, Claire Parnet et Gilles Deleuze, 1988, « A comme Animal ».

de sensation dans laquelle les mondes multiples sont possibles. Dans cette théorie chaque étant vivant est un sujet ou si on n'utilisera pas ce terme, un machiniste. Uexküll dit qu'il existe plusieurs machinistes à l'intérieur des organismes : si ceux n'étaient pas des sujets à avoir des mondes propres ayant des différentes perceptions et sensations (en calculant les niveaux micros et macros aussi) ou des machinistes, on ne pourra pas parler d'un temps et d'espace, de l'unité de l'espace-temps conformément aussi à Aristote et Kant. Car, ils sont en même temps des porteurs de temps : « sans un sujet vivant, il ne peut y avoir ni espace, ni temps. »⁷⁰⁰

Chaque être vivant est un sujet qui vit dans un monde qui
lui est propre et dont il forme le centre.⁷⁰¹

Alors nous ne pouvons pas parler d'un Univers et d'un temps à l'intérieur, sans les compteurs. Nous savons que cet argument fut présent après Aristote chez St. Augustin, un point de départ pour l'analytique existentielle dans l'*Etre et Temps* de Heidegger. La pensée heideggérienne quand il est question de l'entier, semble affirmer l'étant vivant comme seul compteur. Or la temporalité de l'Univers selon Deleuze-Guattari doit être immanente à tous ses éléments. Même si on accepte l'homme comme le seul compteur, selon la théorie de Heidegger, on doit remarquer au moins ceci : l'homme comme le compteur de l'Univers doit avoir à la fois l'ordre et le désordre étant soumis à ses lois. C'est-à-dire, la manière d'exister de l'homme aussi doit être conforme au Chaosmos. Dans le cas si on accepte juste, la théorie de Deleuze-Guattari, il est clair que tous étants vivants et non-vivants doivent être conformes au Chaosmos, et ainsi les âmes et les corps doivent inclure l'accidentalité et le chaos : le niveau quantique de l'âme.

L'hypothèse que les différentes espèces vivantes se divisent sous forme de modes implique l'existence des différences temporelles et spatiales entre eux : par exemple la différence de perception temporelle entre la tique et l'homme chez Uexküll.⁷⁰² De même, il existe pour des différentes espèces vivantes, des différences

⁷⁰⁰ Uexküll, **Mondes animaux et monde humain**, p. 45.

⁷⁰¹ **Ibid.**, p. 33.

⁷⁰² La tique peut rester immobile pendant 18 ans sans manger jusqu'à sa prochaine proie. C'est une durée très longue sans affect dans la perception temporelle de l'homme.

spatiales.⁷⁰³ Selon Baer aussi, le temps est un produit du sujet. La fréquence des ajouts ponctuels dans la perception temporelle des différentes espèces animales peut varier comme les pixels d'une photo. Il existe aussi des différences dans les manières à voir : Uexküll les explique par les degrés de simplification (par exemple l'absence de la vision à trois dimension chez l'abeille, la pauvreté de couleurs chez le chien, la vision focalisée à la nourriture de la mouche).

Il y a aussi les concepts doubles comme l'image-perception, l'image-action d'Uexküll. Deleuze les utilise avec la théorie d'Uexküll, surtout dans les cours de cinéma qui unissent l'image, le mouvement et le son.⁷⁰⁴ Dans cette théorie, au lieu d'une seule tonalité fondamentale, il existe des tonalités et un plan d'immanence à unir ces tonalités. Comme dans le *Stimmung* de Heidegger, Uexküll aussi fait des métaphores du mot « ton », liées à la musique et au son. On peut même parler des connexions entre le son et l'image.⁷⁰⁵ Ainsi par la collaboration de Spinoza-Uexküll, le refus d'une subjectivité anthropocentrique devient utile pour Deleuze-Guattari, dans l'élucidation de la vie et de la structure de la Physis, du sens et de la pensée au-delà de la vie, de l'art et du savoir.

Deleuze découvre les codes d'une individuation partant des unités perceptives et de la signification chez Gilbert Simondon. Dans sa thèse, Simondon propose une connexion entre l'individuation psychique et l'individuation collective.⁷⁰⁶ Être défavorable à l'individuation collective est toujours être défavorable à son individuation psychique et toute évolution de l'individuation collective affecte les conditions de l'individuation psychique.⁷⁰⁷ La perception est un acte d'individuation comparable à ceux que manifestent la physique et la biologie. Pourtant, il existe entre un enfant très petit et un animal, une relation qui ne semble emprunter aux bonnes formes des schèmes perceptifs : affectivité.⁷⁰⁸ A la mesure que l'affectivité reste sans

⁷⁰³ Uexküll les discerne comme l'espace actantile, l'espace tactile, l'espace visuel. De même il existe une différence entre l'horizon par exemple de la mouche, de la tique et de l'homme (le lointain / l'horizon). Vr. Uexküll, **Mondes animaux et monde humain**, pp. 47-72.

⁷⁰⁴ Vr. Gilles Deleuze, **Cinéma I : Image-mouvement**, Paris : Minuit, 1983, et Gilles Deleuze, **Cinéma II : Image-temps**, Paris : Minuit, 1985.

⁷⁰⁵ Par exemple le mot *Tönung* au sens de « coloration » marque les quelles tonalités le vivant va avoir partant du signe perceptif. Vr. Annexe II : Concepts d'Uexküll.

⁷⁰⁶ Gilbert Simondon, **Individuation psychique et collective : A la lumière des notions de Forme, Information, Potentiel et Métastabilité**, Paris : Aubier, 1989.

⁷⁰⁷ *Ibid.*, préface IV.

⁷⁰⁸ *Ibid.*, p. 78-79.

explication et à l'extérieur, les modes de pensée propres à l'homme restent dépendants aux analyses stables de la dualité matière-forme.

Le concept ne résulte pas de la synthèse d'un certain nombre de perceptions sous un schème relationnel leur conférant une unité. Pour que la formation du concept soit possible, il faut une tension interperceptive mettant en jeu le sens de la relation du sujet au monde et à lui-même.⁷⁰⁹

Partant de la critique de la structure hylémorphique de Simondon, Deleuze adapte les modes de pensée de l'homme propre au Chaosmos. Ceci est la voie d'une métaphysique d'intensité, vers une esthétique.⁷¹⁰ Penser comme une métastabilité est un système conforme au Chaosmos. Ainsi, même seulement cette potentialité illimitée de la pensée sera être la preuve pour l'individuation propre de chaque vivant. Simondon pense que la conscience humaine doit être quantique : tout comme dans la théorie quantique, sous forme d'une médiation entre l'unité absolue et la multiplicité infinie, fonctionnant par les rapports accidentaux des particules indéfinies et indécises (médiation entre l'unité absolue et l'infinie pluralité).⁷¹¹

Le fonctionnement accidentel des corps et des âmes : par exemple selon Deleuze-Guattari, la schizophrénie n'est pas à être soignée puisque l'état mental appelé schizophrénie par la médecine moderne peut habiter les éléments accidentels et la multiplicité (anomalie) dans l'existence du personne ; en ce sens, elle peut être plus proche à la structure de l'Univers, c'est-à-dire du Chaosmos que ceux que la médecine appelle « normaux ». Deleuze clarifie ceci notamment chez Artaud, Beckett et Bacon, et parfois dans l'unité de ces trois : chez Artaud, le corps sans-organes « au-delà de l'organisme, mais quand même comme la limite du corps vécu. Les organismes sont l'ennemi du corps. » (*FB*, p. 47) Comme l'unité de Bacon et d'Artaud, « la Figure est justement le corps sans-organes (distorter l'organisme en faveur du corps, le visage en faveur de la tête) » (*FB*, p. 48) Comme l'art d'Artaud et de Beckett « s'échapper du corps, s'échapper de l'os et de la chair ». (*FB*, p. 55)⁷¹²

⁷⁰⁹ *Ibid.*, p. 244.

⁷¹⁰ Anne Sauvagnargues, *Deleuze et l'art*, Paris : P.U.F., 2006, p. 103.

⁷¹¹ Simondon, *Individuation psychique et collective...* p. 97. L'indéterminé, c'est « apéiron ». Cf. p. 111.

⁷¹² Artaud : il n'y a rien de plus inutile qu'un organe. (*MP*, p. 186) Faire du corps, une multiplicité de fusion (*MP*, p. 196) « Nous nous apercevons peu à peu que le CsO n'est nullement le contraire des

La vitalité est désirer, non pas avec des schémas précises mais conformément au Chaosmos, accidentel, indéfini, indéterminable ; il faut détruire tous les cadres et modèles fixes.

On ne désire pas quelqu'un ou quelque chose. On désire toujours un ensemble. Quelle est la nature des rapports entre des éléments pour qu'il y ait désir, pour que quelqu'un ou quelque chose (défini comme l'objet de désir) devienne désirable.⁷¹³

La vitalité est désirer et tendre vers. Tout vivant désire un ensemble des relations ; ce qui donne son sens est ce désir. Alors, tout vivant est une machine qui désire. Or, la définition comme une machine ne veut pas dire qu'il n'a pas d'âme (spiritualité – anima) Les machines aussi ont une âme chez Deleuze, une capacité à produire du sens. Au-delà des organes, tout étant vivant et non-vivant est un producteur d'image. Pourtant, si on pense le problème avec les termes d'Uexküll, on doit dire « le machiniste », plutôt que la machine. Le vivant fait un choix comme le désirant, comme ce qui tend vers. Ce choix fait partie de l'ordre accidentel, c'est-à-dire du Chaosmos. En ce sens, il est possible de décrire l'Univers comme la totalité des forces d'affecter et d'être affecté, et des rapports entre ces forces produites par les étants vivants et non-vivants.

organes. Ses ennemis ne sont pas les organes. L'ennemi, c'est l'organisme. Le CsO s'oppose, non pas aux organes, mais à cette organisation des organes qu'on appelle organisme. Il est vrai qu'Artaud mène sa lutte contre les organes, mais en même temps c'est à l'organisme qu'il en a, qu'il en veut : Le corps est le corps. Il est seul. Et n'a pas besoin d'organes. Le corps n'est jamais un organisme. Les organismes sont les ennemis du corps. Le CsO ne s'oppose pas aux organes, mais, avec ses « organes vrais » qui doivent être composés et placés, il s'oppose à l'organisme, à l'organisation organique des organes. » (MP, p. 196)

⁷¹³ **L'Abécédaire de Gilles Deleuze**, filme réalisé par Pierre-André Boutang, Claire Parnet et Gilles Deleuze, 1988, « D comme Désir ».

Section II – Du perceptile au subjectile

La philosophie doit rester en contact avec des singularités. La philosophie ne s'occupe pas seulement de l'Un, de l'Etre. Elle s'occupe aussi des singularités. Les multiplicités comme des ensembles de singularités.⁷¹⁴

Chez Deleuze, les racines sont partout et nulle part. La compréhension de la structure immanente de l'Univers et de la Nature l'exige. Ici, des concepts qui semblent s'opposer peuvent exister ensemble ; comme l'Un et le multiple. Cette unification se réalise non pas dans la zone actuelle à l'intérieur des limites de la Nature, mais dans l'infinité de la pensée illimitée. La possibilité d'une pensée sans cesse et sans limite, à la vitesse infinie ainsi donne lieu à une conception de la Nature au-delà de la matière.

Rappeler le Logos de la Nature est en effet la dernière boucle de l'enchaînement de rappel. L'oubli commence par la civilisation ; par l'individualisation, subjectivation, mais non pas au sens positif pour Deleuze et Guattari. Par des objectifs comme les idéaux de l'humanité, l'historicité et l'esprit, l'existence humaine poussé vers l'égoïsme et la solitude se trouve comme des assujettis, des sujets, des masses réduites. On peut les résumer comme l'oubli de soi-même, l'oubli de l'autre et finalement l'oubli du Logos de la Nature. Le Logos de la Nature est le pas vers la conception totale du Chaosmos dans cet enchaînement de rappel. La connaissance de l'Univers n'est pas une ; elle est dans l'unité de l'Un et du multiple.⁷¹⁵ Ce rappel est possible dans le devenir-animal selon Deleuze-Guattari puisque tous les devenirs y sont présents.

Tout y est: un devenir-animal, qui ne se contente pas de passer par la ressemblance, auquel la ressemblance ferait plutôt obstacle ou arrêt, - un devenir-moléculaire, avec le pullulement des rats, la meute, qui mine les grandes puissances molaires, famille, profession, conjugalité, - un choix maléfique, puisqu'il y a un « préféré (*MP*, p. 285)

⁷¹⁴ *Ibid.*, « U comme Un ».

⁷¹⁵ Universum – multiversum (Universal Turing Machine).

Ce qui peut effacer les ressemblances et les manières de pensées liées à la ressemblance est le devenir-animal. Car dans sa structure, il n'y a pas de ressemblance, mais le devenir. Tout comme chez le devenir-animal d'un prêtre chaman : le chaman est un guérisseur, il est capable de découvrir l'âme de la maladie ; il est le sorcier. Pour cette raison, il désire à se mettre en rapport avec les multiplicités dérivant de l'Un dans le devenir. C'est une auto-destruction et en même temps la circulation des affects impersonnels. (MP, p. 285) En se débrouillant des modèles basés sur la ressemblance, le devenir-animal passe au Logos de la Phusis. Il existe plusieurs devenirs-animal dans la nature inconnaissable des affects. C'est un point de repère pour tous les devenirs : devenir-femme, devenir-enfant, devenir-schizo, devenir-gay. C'est une fibre serrée qui va de l'homme à l'animal. Cette fibre change les coordonnées perceptives du temps et de l'espace, et le lie du monde propre de chaque étant au monde commun de la Phusis. On peut passer de cette manière, au-delà des perceptions des individus, mais toujours à l'intérieur du plan d'immanence : l'entier de la vie est en effet un devenir-imperceptible au-delà de toute perception.

Une fibre va d'un homme à un animal, d'un homme ou d'un animal à des molécules, de molécules à des particules, jusqu'à l'imperceptible. Toute fibre est fibre d'Univers. (MP, p. 305)

Chaque fibre appartient à l'Univers. Et chaque fibre, en formant un nœud de connexions, lie les vivants entre eux à l'entier de l'Univers d'une manière illimitée. L'Univers n'agit pas par généalogie, il agit par devenirs. C'est pourquoi, les modélisations qui dissocient ce qui est « anomal » échouent de saisir l'ordination entre les structures fractales de l'Univers, entre ses nœuds qui semblent sans ordre et complexe. C'est un régime de vérité qui s'appuie sur l'accident (*sumbebekos*). Les codes d'une subjectivité humaine adéquate à ce régime sont tous différents. Ces codes ne peuvent pas habiter seulement dans la conception anthropocentrique, seulement dans la conception animalocentrique ou végétalocentrique. Ces codes habitent seulement dans la conception qui conçoit la vie et au-delà même de la vie, tous devenirs ensemble. Et pour ceci, il faut reconstruire les rapports de devenir-imperceptible de la vie elle-même avec l'Univers dans la médiation conjonctive du devenir-animal.

L'ensemble du néant ne peut pas être contenu par l'ensemble de tout. Donc, le Néant ne peut pas être contenu par l'Etre. Or, comme cette contradiction ne se montre pas dans la Nature, on peut parler d'un état dont des ensembles de rapports infiniment nombreux pour chaque désir dans lequel des éléments rangés de l'infiniment plus haut à l'infiniment plus bas sont actifs. Dans le modèle ontologique de Deleuze se fonde le hasard. (diversité – altérité, *DR*, p. 46) La vraie différence dérive du hasard : l'accident dans l'essence ou dans la forme. Pour lui, il n'y a pas de logos absolu, il y a des hiéroglyphes. C'est-à-dire que la pensée ne se réalise pas d'une manière absolue et idéale, mais à travers des images. Ainsi, ce qu'il va appeler logos ne peut être qu'un logos multiple et indéterminable. C'est le Logos de la Phusis.

Je ne désire jamais quelque chose de toute seule. Je ne désire pas un ensemble non plus. Je désire dans un ensemble. En d'autres termes, il n'y a pas de désir qui ne coule pas dans un « agencement ». Désirer, c'est construire un agencement, construire un ensemble.⁷¹⁶

La théorie deleuzienne est celle du signe et de l'événement.⁷¹⁷ La force du Chaosmos se forme et se montre dans le signe et dans l'événement. Il existe dans l'histoire (temporalité) de l'Univers, de multiples événements singuliers. Mais ils réunissent dans un seul et même. L'événement est en effet ce qui reste hors du temps : tous ces nœuds de connexions qui remplissent le plan d'immanence ; cette indéfinie, cette indéterminable, cette indiscernable « accident ». L'événement est la vraie transcendance de la vie et de l'Univers, quand même immanent.⁷¹⁸ Ainsi, le « je » ne désire pas un ensemble, mais il désire dans un ensemble, et « est désiré » dans un ensemble. C'est un immense nœud de connexions d'agencements qui forment les mondes signifiants et la totalité des événements dans notre Univers. Parfois c'est seulement l'aile d'un papillon, parfois c'est une tempête magistrale. Dans une théorie liée à l'accident, toute force est capable de changer le moment à venir, toute force peut faire un effet décisif sur l'ensemble. Ainsi, on entend que dans ce modèle, l'homme n'est pas capable de construire un monde tout seul. L'homme n'est pas omnipotent, ni omniprésent à l'intérieur de cette lutte éternelle de force.

⁷¹⁶ *Ibid.*, « D comme Désir ».

⁷¹⁷ Gilles Deleuze, Claire Parnet, *Pourparlers : 1972-1990*, Paris : Minuit, 1990, p. 194.

⁷¹⁸ Vr. « Immanence, une vie » de Deleuze, *DF*, p. 360-61.

Les singularités ou les événements constitutifs d'une vie coexistent avec les accidents de la vie correspondante, mais ne se groupent ni ne se divisent de la même façon. (DF, s. 362)

La seule proposition de l'ontologie classique acceptée par Deleuze est celle de Duns Scot : L'Etre est univoque. Et il ajoute un supplément : L'Etre est multiple. Il se dit dans de multiple sens. Ainsi, il essaie d'unifier ces deux propositions et à pousser la pensée de la différence au plus loin en pensant les deux ensembles.

L'Etre se dit en un seul et même sens de tout ce dont il se dit, mais ce dont il se dit diffère : il se dit de la différence elle-même. (DR, p. 53)

Au lieu de nier le chaos, il tente de démontrer qu'il existe aussi du chaos dans le cosmos. Ceci exige de lever toutes les hiérarchies pour l'Etre. Il nécessite la libération des étants vivants et non-vivants tout comme les concepts. Les séries de Fibonacci, le paradoxe de Russell, l'insuffisance de la géométrie euclidienne à expliquer l'espace dérive de l'unité du cosmos et du chaos dans l'Univers et la forme spirale, fléchie, pliée des galaxies. C'est pourquoi, il y eut des modifications dans les théories des mathématiques avec les théories de la physique (par exemple la théorie des ensembles). Si on pense à ces changements comme une totalité, sous forme de la perception humaine, on va remarquer comment notre manière de percevoir et de sentir l'Univers se tend vers le Chaosmos. Ce que Deleuze-Guattari ont fait, fut d'appliquer ces changements à la contemplation philosophique. Car la pensée aussi est imaginative et cette imaginalité s'évolue par les changements dans la perception du monde. C'est pourquoi, on a besoin de la science au sens de l'œil de l'homme, l'art au sens de l'œil de l'homme, du cinéma au sens de l'œil de l'homme (kino-eye). Uexküll l'a décrit très nettement. Le monde de l'homme ne se construit pas seulement par la perception et sensation fournies par ses organes de sens comme les autres vivants. Il se construit plutôt par la perception-machinique formée aussi par les agencements, outils, ordinateurs, algorithmes, les coups de brosse, la figure et le

contour, les manières de l'expression, vision et pensée produits dans l'unité de la science, de l'art et de la philosophie.⁷¹⁹

C'est une nouvelle ontologie ; une réforme conforme au Chaosmos et à la structure connue de l'Univers. Afin de faire apparaître cette ontologie, il faut commencer d'abord de la subjectivité humaine. Il faut retraiter la perception et la sensation dans la subjectivité humaine et là, redéfinir la possibilité de la créativité. Ensuite, il faut une transformation dans le langage, le logos. Ce changement va être possible par la transition d'un langage et pensée définie par l'homme en opposition avec la Nature, à un langage et pensée en harmonie avec la Nature actuellement, comme ce fut le cas dans les pensées anciennes de l'Orient.

Pour cela, il faut d'abord s'écarter des méthodes qui limitent, encadrent et uniformisent les concepts, de la considération de la forme la plus actuelle et valable d'un concept comme absolu, la négligence de ses autres sens ou d'une attribution de valeur seulement dans un perspectif historique. Car selon Deleuze-Guattari, les concepts aussi, sont dans un flux permanent et les sens qu'ils ont reçu au cours de l'histoire ne s'effacent jamais. Ainsi en traitant un concept, le philosophe doit l'évaluer avec ses rapport historiques, ses proximités, ses zones de voisinage, ses problématiques avec des autres concepts et avec l'unité de toutes ses structures. On ne peut détruire les modèles de la subjectivité humaine incompatibles avec l'Univers et créer un devenir-animal que par là.

Chaos n'est pas comme on le croit, l'état de l'Univers avant sa naissance. Et l'Univers n'est pas un cosmos pur. L'Univers est l'unité du cosmos et du chaos. Le sens et l'accident, l'ordre et le désordre qui va faire naître la phusis à partir du réceptacle (*khôra*), il existe trois éléments qu'elle soit créé ou non : extension, intensités, individu. (*P*, p. 104) Les intensités s'évaluent à l'intérieur de l'espace-temps. Cette évolution se fait par les individus : *Toute préhension est préhension de préhension*. (*P*, p. 106) Et l'événement aussi consiste des nœuds et réseaux produits par ces individus : l'événement = « nexus de préhensions ». (*P*, p. 106) Il y a toujours quelque chose de psychique dans l'événement. Sans l'âme ou la spiritualité (*anima*),

⁷¹⁹ Vr. Jacob von Uexküll, **Milieu animal et monde humain**, trad. Martin-Freville C., Paris : Rivages, 2010, Illustration 55 : Le milieu de l'astronome, p. 164. Aussi vr. **SPE**, pp. 155-158.

sans l'individu ou bien ceux qui décident qu'Uexküll appelle « machinistes » (ce qui choisit, ce qui conduit), ni la Nature, ni l'Événement ne peut être.

Il ne faut pas avoir peur des forces. Limiter, défaire, affaiblir aucun type de force diminue la vibration et fréquence de la vie. L'importance de l'animalité pour Deleuze-Guattari en ce sens, dérive de sa position centrale dans la jonction des fibres pliées et infinies qui existent entre les ensembles de concepts homme-animal-plante. Ces trois ensembles de concepts qui n'ont pas un ordre logique préexistant entre eux forment une « machine abstraite » à réunir les devenirs-imperceptibles. (*MP*, p. 308) C'est ce qui élucide l'« anomalisation » à travers l'animal. Car l'animal est une région médiane, c'est la zone créée par la ligne de fuite et la déterritorialisation.

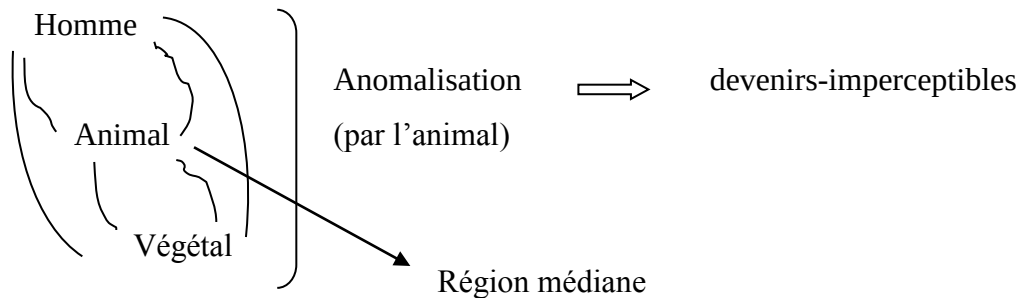


Figure 2.12

Nous vivons et devenons ce que nous allons devenir. Mais nous possédons en même temps comme « conducteur » ou « machiniste », la force à diriger l'âme/corps vers le bien et vers ce qui est désiré (s'enfuir du mal, de ce qui n'est pas désiré). Selon Deleuze-Guattari, tous les étant vivants possèdent cette capacité. Car si chaque étant vivant a un monde de perception propre, un monde interne propre et un monde d'action propre comme dit Uexküll, il ne doit pas être une seule voie vers le bien dans l'Univers. Ainsi, l'homme a la décision par lui-même ; c'est problématique. Or on peut dire ceci : tout homme doit d'abord connaître son monde intérieur, connaître soi-même et de là, comprendre la Nature (le monde qui possède le nous, qui prévoit – pronoia, qui aime les hommes et veut leur bonheur), vivre en harmonie avec elle.⁷²⁰ L'Univers est un être vivant et pensant dans le Stoïcisme. La divinité, c'est la raison et la loi immanente de ceci (son Logos). C'est un panthéisme et cosmothéisme comme un système de pure immanence. La seule morale en ce sens, réside dans le

⁷²⁰ Vr. Weber, *Histoire de la philosophie européenne*, p. 135-136.

vivre en harmonie au système d'immanence. Comme on le sait bien, la physique du Stoïcisme dérive d'Héraclite ; elle prend pour base le devenir. C'est pourquoi elle est une zone très fertile pour Deleuze-Guattari ; conformément à leur cosmologie, le concept de l'événement habite dans le centre :

La morale stoïcienne concerne l'évènement ; elle consiste à vouloir l'évènement comme tel, c'est-à-dire à vouloir ce qui arrive en tant que cela arrive. (LS, p.168)

Deleuze-Guattari appelle le venir à la surface de l'anomalisation comme « machine abstraite », une formation de Planomène ou de Rhizosphère. (MP, p. 308) C'est en même temps ce qu'il nomme le plan d'immanence. (QP, p. 38) Cette théorie dans laquelle toutes forces possibles sont retirées à une immanence pure, Nature ou l'Univers constitue une géante machine abstraite. L'unité fournie est le produit d'une multiplicité des individus. *Chaque agencement concret est une multiplicité, un devenir, un segment, une vibration* de chacun des fibres unifiantes de l'Univers. (MP, p. 308) Dans cette structure, le devenir-animal de l'homme n'est pas un porteur d'affects et de corps sous forme de diable (forme animale) comme c'est le cas dans la théologie chrétienne ; mais il forme comme chez Spinoza, des éléments abstraits même s'ils sont réels, qui n'ont ni de forme, ni de fonction. En ce sens, le plan de la Nature (Plan de consistance de la Nature comme chez Uexküll) est une Machine abstraite réelle et individuelle.

Le plan de consistance de la Nature est comme une immense Machine abstraite, pourtant réelle et individuelle, dont les pièces sont les agencements ou les individus divers qui groupent chacun une infinité de particules sous une infinité de rapports plus ou moins composés. (MP, p. 311)

Même si chacun des individus soit une multiplicité, la Nature est la multiplicité de ces multiplicités individuées d'une manière parfaite. Ainsi, pour les étant vivants et non-vivants, pour ceux qui ont de l'âme et ceux qui n'ont pas (animés et inanimés) dans ce système, il existe un plan commun. Ce qui explique en même temps la multiplicité dans l'unité, et le lien entre le concept d'affect de Spinoza et la rapidité et la lenteur dans les rapports de force. (vr. MP, p. 311) Ce n'est pas totalement pour Deleuze, une unité de substance, il ne veut pas dire que l'Univers dérive d'une seule

substance. Il exprime plutôt l'infinité des modifications qui sont les morceaux du plan de la vie, qui sont un et mêmes. Ainsi, le dépassement des organes et de ses fonctions de St. Hilaire vers des éléments abstraits, les analogies de proportion de Cuvier et la démonstration du défaut de communication entre les types de développement de Baer rendent service à une même thèse :

Plan fixe de la vie, où tout bouge, retarde ou se précipite. Un seul Animal abstrait pour tous les agencements qui l'effectuent. Un seul et même plan de consistance ou de composition pour le céphalopode et le vertébré (...) La question n'est plus du tout des organes et des fonctions, et d'un Plan transcendant qui ne pourrait présider à leur organisation que sous des rapports analogiques et des types de développement divergents. (MP, p. 312)

En ce sens dit Deleuze-Guattari, tous les enfants sont spinozistes ; et le spinozisme est le devenir-enfant d'un philosophe. Car le spinozisme amène la philosophie au-delà des organes et de ses fonctions, il perçoit les âme/corps par ses affects.⁷²¹ Ce n'est ni un animisme, ni un mécanisme. Deleuze-Guattari l'appellent « machinisme universel » : *un plan de consistance occupé par une immense machine abstraite aux agencements infinis*. (MP, p. 313) On a enfin trouvé la réponse spinoziste à la question de ce que peut faire un corps : « latitude d'un corps ».

A chaque rapport de mouvement et de repos, de vitesse et de lenteur, qui groupe une infinité de parties, correspond un degré de puissance. (...) Les affects sont des devenirs. Spinoza demande : qu'est-ce que peut un corps ? On appellera latitude d'un corps les affects dont il est capable suivant tel degré de puissance, ou plutôt suivant les limites de ce degré. (MP, p. 314)

Là, l'*Ethique* de Spinoza reçoit son vrai sens pour Deleuze. Ainsi, Deleuze-Guattari déterminent leur position sur la question de la spiritualité des étants vivants et non-vivants, la question de Dieu, la question du sens de l'Univers et la question de la subjectivité sous le réserve que ceux soient les questions insolubles de la philosophie. Dans cette détermination, le rôle de Leibniz est aussi grand.

⁷²¹ « Les enfants sont spinozistes. Lorsque le petit Hans parle d'un 'fait-pipi', ce n'est pas un organe ou une fonction organique, c'est d'abord un matériau, c'est-à-dire un ensemble d'éléments qui varie d'après ses connexions, ses rapports de mouvement et de repos, les divers agencements individués où il entre. » Vr. MP, p. 313.

L'orientation de chaque vivant vers le « bien » concernant sa propre existence : l'affirmation de l'intention vers la multiplicité aussi bien que l'affirmation de la vitalité. Pour cela, en s'opposant à Descartes, il faut rendre compte de la courbure de la matière et l'inclinaison de l'âme. (P, p. 5) En acceptant l'individualité irréductible des organismes et la multiplicité irréductible des lignées organiques, Leibniz ne conçoit pas l'Univers comme un vivant géant, il n'admet pas aussi l'hypothèse de l'esprit universel. (P, p. 14) Il s'intéresse plutôt à l'explication de la matière non-vivante ; et il le fait par les rapports de force. Or dit Deleuze, il n'y a pas moins de vivants que de parties de matière inorganique. (P, p. 14)

Le point de vue est dans le corps. Et le corps ne peut pas être expliqué d'une manière purement mécanique, sans les degrés d'unité. (P, 16) Chaque organisme a une âme sensitive ou animale. Cette âme s'actualise quand un organisme commence à ouvrir les plis de ses parties. Même s'il requiert des degrés pour le développement, la réciprocité du principe de Leibniz est vaut non seulement pour les âmes raisonnables, mais aussi pour les âmes sensibles ou animales : la courbure est accidentelle et elle est première sous le rapport du second. (P, p. 19) C'est pourquoi la multiplicité dans l'Univers est toujours partout des corps et des âmes, dans cette courbure et ses rapports accidentels. Le pli est le lieu où le Chaosmos est né, et l'animalité est un des nœuds de connexions. En ce sens, la compréhension de la philosophie de l'homme ou bien l'acte de philosopher lui-même au nom de l'humanité est strictement lié à l'animalité : l'animalité dans les plissements de la philosophie humaine.

Le pli, c'est la puissance. La puissance elle-même est acte, c'est l'acte du pli (P, p. 25) Deleuze décrit le passage du perceptile au subjectile, du sujet au superjet dans la trajectoire de la perception vers le sujet de l'accidentalité à l'intérieur de l'ordre complexe du Chaosmos par le perspectivisme ou la subjectivité multiple. C'est ce qui détermine le plus l'acte de penser, la pensée et le concept lui-même. La matière première de la pensée chez Deleuze, sont les concepts et la production des concepts. Or, la production des concepts n'est pas un processus abstrait. Le concept dérive des signes et de sa réflexivité (imaginativité) dans l'esprit. Car le concept est l'image de la pensée. Il est sensible pour l'esprit. Il est en même temps, ce qui va nous dire la vérité. Le concept est l'image de la pensée comme un contour irrégulier

dont les composantes sont redéfinies. Ou bien, la pensée existe dans l'image qui se fait par l'intuition du signe. Ici, il y a un renversement : ce n'est pas l'image qui existe dans la pensée, c'est la pensée qui existe dans l'image. Comme a fait Hume, la vérité est tirée du plan de ce qui est transcendant à ce qui est immanent. Dieu est remplacé par la différence et la répétition, l'erreur est remplacée par l'invention, l'artificiel et la fiction. De là, Deleuze-Guattari soulignent : le concept n'est pas discursif. La philosophie aussi ne peut pas être discursive. (QP, p. 27) Ainsi, il ne faut pas confondre le concept avec la proposition. Les propositions gagnent de sens par leurs références, mais les concepts sont imaginaires.

Le devoir du philosophe est de redresser les concepts sans cesse, car leur ambiguïté ; c'est-à-dire leur être absolu/relatif rend leur singularité insaisissable, incompréhensible. Le voyage et les traces laissées par le concept dans l'histoire de la philosophie peuvent être ambigus. Ce qui ne doit pas être ambigu pour un concept, c'est ce que sont la singularité, ses composantes et ses zones de voisinage pour un certain philosophe, dans une certaine période de l'histoire pour un usage spécifique. Dans le cas où on ne peut pas le garantir, la philosophie va rester discursive. Or, pour que la singularité soit formée, il faut qu'il n'y ait aucune erreur dans l'ordination : chacun des signifiants définis en rapport avec elle doit recevoir son signification directement au point où le concept s'intensifie.

La pensée chez Deleuze, est un système comme le fonctionnement des concepts.⁷²² Le système au sens leibnizien doit d'abord avoir des degrés à l'intérieur. Ce n'est pas une structure dans laquelle le rapport de partie-intégrale. Au contraire, il existe en elle des trous, des parties obscures ; des morceaux incompatibles. Les porteurs de la structure sont ses murs. C'est pourquoi, ses fenêtres devaient être peu et petites. De l'extérieur, il est difficile de le saisir, comprendre et voir dedans. Chacun des étages et des différents niveaux à l'intérieur sont distincts, mais ils peuvent être conçus quand même à travers une même symbolisation. Chaque étage symbolise, mais le sens le plus haut est au niveau le plus haut, comme dans une pyramide ou une église baroque. Cet étage est textuellement un étage que Leibniz

⁷²² Mais comment ? Ce n'est pas un système lié au coordonnés de l'Identique, le Semblable et l'Analogue. C'est plutôt comme dit Deleuze, un système au sens leibnizien. Vr. Deleuze G. in Martin, **La philosophie de Gilles Deleuze**, Préface, p. 7.

s'annonce rarement. Bien plus, dit Deleuze, Leibniz ne parle pas de cet étage dans la plupart de ces œuvres intégrales ; il donne les expressions les plus hauts dans ses cours écrits et lettres.

Bien sûr comme tous les philosophes il fait de gros livres; mais, presque à la limite, on pourrait dire que ces gros livres ne sont pas l'essentiel de son œuvre car l'essentiel de son œuvre est dans la correspondance et dans de tout petits mémoires. Les grands textes de Leibniz, c'est très souvent des textes de quatre ou cinq pages, dix pages, ou bien des lettres.⁷²³

Deleuze conçoit sa pensée selon une systématique qu'il avait découverte chez Leibniz. Il ne prend pas sa force d'une logique des propositions mais du fonctionnement des concepts. La création (ou invention) d'un philosophe de ses concepts, ne dépend pas directement à leur hiérarchie interne ou aux objectifs finals du philosophe. Un concept rend service aux objectifs contemplatifs d'un philosophe à un moment donné, à la mesure qu'il appartient à ce philosophe avec ces composantes et zones de voisinage, à la mesure qu'il s'ajoute à son individualité. Ainsi, les concepts qui appartiennent au philosophe fonctionnent ensemble en faisant partie à sa pensée, mais dans ses propres mondes.

Je dirais que son système est assez pyramidal. Le grand système de Leibniz a plusieurs niveaux. Aucun de ces niveaux n'est faux, ces niveaux symbolisent les uns avec les autres et Leibniz est le premier grand philosophe à concevoir l'activité et la pensée comme une vaste symbolisation. Donc tous ces niveaux symbolisent, mais ils sont tous plus ou moins proches de ce qu'on pourrait appeler provisoirement l'absolu. Or ça fait partie de son œuvre même. (...) Imaginez que son système soit fait de niveaux plus ou moins contractés ou plus ou moins détendus ; (...) Comme ces niveaux font partie implicitement des textes mêmes de Leibniz, ça fait un grand problème de commentaire.⁷²⁴

C'est un système comme *hétérogénèse*. Deleuze définit le système leibnizien comme la première conciliation entre les concepts et l'individu : *Leibniz était en*

⁷²³ Gilles Deleuze, **Cours sur Leibniz (15/04/1980)**, cours professé le 15 Avril 1980, l'Université de Vincennes, § 2, page consultée le 10 Octobre 2013, <http://www.webdeleuze.com/>

⁷²⁴ Deleuze, **Cours sur Leibniz (15/04/1980)**, § 11, 12.

*train de construire un concept du concept tel que le concept et l'individu devenaient enfin adéquats l'un à l'autre.*⁷²⁵ Pour Deleuze, Leibniz est le premier penseur à dire que les concepts – par exemple le concept du concept – sont différents pour chaque producteur de concept, c'est-à-dire que le concept du concept est un nom propre différent pour lui, pour Spinoza ou pour Descartes. *C'est-à-dire que les concepts sont des notions individuelles.*⁷²⁶ La philosophie est justement en ce sens dit Deleuze, une création comme la musique et la peinture.⁷²⁷

Pour moi il y a autant de création dans la fabrication d'un concept que dans la création d'un grand peintre ou d'un grand musicien. On peut concevoir aussi un flux acoustique continu qui traverse le monde et qui comprend le silence même.⁷²⁸

Nous pouvons parler d'une unité à travers la créativité que Deleuze a fondée entre l'art et la philosophie, la musique et la philosophie. Chacun d'eux est pour lui une création.⁷²⁹ Il traite tous ces groupes de concepts, d'images et de sons, les dispersions, dépassements, arrêts, traverser ou passer au-delà comme des flux. Ce n'est pas un flux dans lequel les éléments de concepts, images et sons restent séparément, mais au contraire se mêlent et deviennent hybrides. En ce sens on constate que la musique (son) et le musicien (l'ouvrier de son) aussi se nourrit au moins du même fleuve avec le concept et l'ouvrier du concept. Ici, l'ouvrier reproduit ce qu'il a reçu du flux.

Un musicien, c'est quelqu'un qui prélève sur ce flux quelque chose: des notes? Des agrégats de notes? Non? Qu'est-ce qu'on appellera le son nouveau d'un musicien?

⁷²⁵ **Ibid.** § 32.

⁷²⁶ **Ibid.** § 33.

⁷²⁷ Le matériel du philosophe sont les concepts de l'histoire de la philosophie, et son œuvre, les nouveaux concepts qu'il a créés de ce matériel. Le philosophe construit des nouveaux jeux avec les anciens concepts et leurs composantes, produit des nouvelles combinaisons et artifices. Cet acte est une création originale à la mesure qu'il se diffère des concepts existants en les répétant, et qu'il produit des nouvelles significations individuelles.

⁷²⁸ **Ibid.** § 5.

⁷²⁹ Deleuze découvre des concepts dans chaque philosophe et artiste qu'il étudie. Chez le philosophe, il traduit les concepts au présent ; il les traite sous des différents contextes et personnalise. Il fait d'eux un nom propre. Chez l'artiste il n'existe pas de concept pour la plupart du temps, mais des sons ou des images. Ce qu'il faut faire, c'est de transformer ces sons et images à des concepts ; des concepts qui sont l'image de la pensée. C'est pourquoi, le système philosophique de Deleuze n'est ni l'empirisme de Hume, ni l'hyper-rationalisme de Leibniz ; mais ses concepts sont des concepts créés. Ce sont des concepts produits à partir de Hume, de Leibniz, de Nietzsche, de Lawrence, de Bacon et des autres, qui intègrent à son système. Il les attribue des nouveaux sens et les renomme.

Vous sentez bien qu'il ne s'agit pas simplement du système de notes. C'est la même chose pour la philosophie, simplement il ne s'agit pas de créer des sons mais des concepts.⁷³⁰

Comme la création des sons du musicien, le philosophe crée des nouveaux concepts. De plus, Deleuze pense qu'il existe parmi les concepts, des relations qui ressemblent aux vibrations et mouvements des ondes sonores. Dans la position du problème de l'animal, avant l'imaginalité du concept, la sonorité du concept est en ce sens important. Car dans cette zone non-discursive, des rapports de résonance sont construits, chaque concept vibre comme une source d'onde sonore. Grâce à cela, les rapports de concepts se montrent comme l'entrelacement des différents centres de vibration. La tonalité dans la musique produit du sens par son attribution de la tonalité de la coexistence de la Nature. Elle nous donne le Logos de la Nature ; le chaos et le cosmos ensemble.

Les concepts sont des centres de vibrations, chacun en lui-même et les uns par rapport aux autres. (*QP*, p. 28)

Il est remarquable que les définitions centrales à la fois chez Heidegger et chez Deleuze se lient au son : le mot tonalité (*Stimmung*) chez Heidegger qui prend son étymologie du son ou de la voix concernant l'analytique du Dasein surtout dans les *CFM*, le concept et la redéfinition de la pensée chez Deleuze par l'image et le son. La tonalité et l'être toné, être tenu par la tonalité fondamentale, être capté définie par Heidegger est directement le déterminant de l'être-au-monde du Dasein. C'est justement cette même tonalité fondamentale qui sépare le Dasein de l'animal et des autres étants. D'une part, l'ennui profond comme tonalité fondamentale est ce qui donne au Dasein, la pouvoir d'être formateur de monde, ce qui va ouvrir pour lui, la voile de la vérité (ce qui se cache) et ce qui va lui permettre de concevoir la Nature comme horizon et comme une ouverture. Pourtant, même si ceci ne veut pas dire pour Heidegger (1) que la raison n'est ce qui sépare l'homme de l'animal et des autres, et (2) qu'il est au seuil de construire une théorie d'une nouvelle subjectivité incluant un certain type d'affectivité et d'une temporalité, il semble supposer que l'homme est le maître ou le pasteur de la Nature. D'autre part chez Deleuze, la

⁷³⁰ *Ibid.* § 5.

définition du concept et de la pensée est dès le départ, dans le camp de la Phusis. Les concepts ne sont jamais des choses en soi-même. Au contraire, ce sont les produits de la logique de la sensation. La perception et la sensation sont chargées à mener à l'intellect, ce qui est donné. L'imagination le reprend de la Phusis, parfois l'arrache les normes de réalité auxquels il est lié, l'oublie, le change et rectifie. Ainsi dans le monde de Deleuze, un empirisme et subjectivité qu'il a reçu de Hume lui donne le pouvoir de faire ce qu'on peut faire avec les sons et les images, avec les concepts : dépasser les portes de la perception.

Alors il est possible de reconfigurer la subjectivité humaine à partir de la perception et de la sensation. Or, un autre point fondamental de la problématique est la culture qui appartient à l'homme. « Manger, avaler, ingérer » - ce sont des pratiques archaïques sacrées. Et la plupart des éléments notre culture de manger aujourd'hui en effet dérive des rituels des cultes paganes, concernant même le cannibalisme. Ainsi, il faut voir comment la culture de manger, ce plaisir irrésistible appelé la gustation produit et systématise des pratiques destructives et douloureux sur les animaux et les autres vivants au cours de l'histoire dans l'évolution des cultes chamanes comme posséder, ajouter à soi-même (à son âme).⁷³¹ Bien plus, nous devons avoir conscience de quels types d'oppression la science et la technologie sont en train de pratiquer au nom de la « santé humaine », sur l'unité des corps et esprits des animaux (vivisection, expériences des médicaments aux effets secondaires, radiation), comment et dans quelles conditions. A ce point, il nous semble que notre responsabilité à l'intérieur de la pensée de Deleuze-Guattari, est de défendre « une vie animale » pour les animaux, tout comme on défend « une vie humaine » pour les hommes, et d'en faire une politique durable. Il faut bien savoir à quel prix un animal qui possède un système nerveux doit subir à une certaine quantité de douleur et de quoi on va obtenir au nom de la science et de l'humanité, et en plus au nom de l'Univers. Il faut bien savoir quelle va être la trace laissée par un ravage comme une intervention contre sa nature, même pour un vivant qui n'a pas de système nerveux, qui ne ressentit pas le plaisir et la douleur, dans la conscience collective pour un seul instant. Nous pouvons seulement de cette façon, sensibiliser sur l'entier de la Nature (phusis) et définir proprement (par une éthique et une esthétique) le rôle de l'homme

⁷³¹ Vr. la production du foie gras et kobe beef.

(le rôle de l'homme dans la Nature comme peut-être le pouvoir avoir le logos et la production de sens).

La pensée anglo-saxonne s'est orientée de plus sur les approches éthiques concernant l'animalité. Partant de l'argument de Bentham⁷³² on a proposé des hypothèses et pensées sur la prévention de l'exploitation des animaux qui souffrent à la mesure qu'elle est possible. On doit remarquer que ces arguments entreprennent un rôle pratique même si aucun d'eux peuvent poser la question de l'animal d'une manière ontologique. La cause principale de la croissance plus rapide d'une telle sensibilité dans le monde anglo-saxonne est la démonstration de la pensée darwinienne que l'homme ne peut pas être défini comme une espèce complètement séparée des animaux. Sans doute, l'influence de Darwin fut plus ample dans l'Angleterre, les Etats Unis et autres pays anglophones. Pourtant, certains de ces études ont mentionné aussi les débats sur l'ontologie de la philosophie européenne et ont profité d'eux à une certaine mesure. Singer, le philosophe australien déclare dans son livre (*Animal Liberation*, 1975) que les conséquences les plus horribles pour les animaux après le Christianisme, ont été causées par la philosophie de Descartes.⁷³³ Dans le perspectif de Deleuze-Guattari aussi, Spinoza et Leibniz sont les plus fortes antidotes contre l'anthropocentrisme du cartésianisme.

Le symbole de l'immortalité de l'âme humaine et de la renaissance de ses cendres dans l'inconscient est le Phénix. On raconte qu'il vit à peu près 500 ans et renaît à chaque fois. (Clément d'Issy)⁷³⁴

Dans l'Europe du moyen âge, il n'y avait pas de différence entre les membres de la famille et les animaux : tous vivaient sous le même toit. Un peu plus loin et un peu vers l'orient, on voit comment les figures animales font partie de la vie elle-même. Pour l'homme primitif, il n'y a pas de différence entre l'homme et l'animal. Au contraire, le devenir de l'homme à un animal et le devenir de l'animal à un homme sont des choses naturelles. Bien plus, chacun accepte que les capacités des

⁷³² « Can they suffer ».

⁷³³ Vr. Singer, **Animal Liberation**, pp. 200-202.

⁷³⁴ Mevlana avait écrit la suivante sur le phénix : « Aujourd'hui je suis Ahmed / mais pas le Ahmed du hier / Aujourd'hui je suis le phénix / mais pas le petit oiseau nourrit par des graines... »

animaux ne sont pas moins que celles de l'homme.⁷³⁵ Dans les communautés chamanes, il existe plusieurs histoires du devenir-animal.⁷³⁶ Eliade cite que les cosmologies chamans divisent l'Univers essentiellement en trois niveaux. L'homme vit dans une zone intermédiaire entre le monde en haut et le monde en bas. Dans ce monde au milieu, il nécessite des différents devenirs et d'extase pour s'échapper de son propre être et avoir accès aux deux autres modes.⁷³⁷

Always, the shaman has some means of ascending to the
cosmic skies of journeying to the underworld.⁷³⁸

Les âmes animales sont des guides. Elles ont le pouvoir de soigner les malades, ramener les vies perdues. L'âme gardienne du chaman est son guide et en même temps un exemplaire de sa deuxième personnalité (alter égo).⁷³⁹ « Sa conscience peut être reflétée sous forme d'un animal, au niveau imaginaire. » La partie cérémoniale de cette opération est afin de construire un certain type d'harmonie interne, cachée et réelle.⁷⁴⁰ Les plantes aussi y rejoignent, car les mondes que nous savons sont définis pour la plupart du temps comme un mensonge. Il existe une seule réalité : le monde surnaturel. Deleuze-Guattari interprètent cet état surnaturel à l'intérieur de la Nature, dans le plan d'immanence ; même si on parle de trois mondes, le plus haut et le plus bas vont toujours rester dans le même plan d'immanence.

La division entre l'homme et l'animal est clairement une division produite par la modernisation. La civilisation moderne occidentale continue et justifie ses massacres en s'appuyant sur l'immortalité de l'âme humaine du Christianisme. La croyance à l'unicité et la sainteté de l'espèce humaine réside aussi dans l'essence de l'humanisme. Par-là, la civilisation occidentale s'est séparée des pensées de l'Orient, étant toujours en exigence d'une attribution de supériorité permanente à l'homme.⁷⁴¹ Or, selon plusieurs doctrines anciennes, il existe un rapport entre l'immortalité de

⁷³⁵ Lévy-Bruhl, *L'âme primitive*, p. 29-30.

⁷³⁶ « Il commença par être couvert de gâle : il se grattait au point de se faire saigner, et toute sa peau devint rude. Puis ses pieds commencèrent à rassembler à une queue de crocodile, et comme la transformation montait des pieds au reste du corps, il cria à ses parents qu'il était en train de devenir crocodile, et leur fit jurer de ne jamais tuer aucun de ces animaux. Beaucoup de personnes autrefois étaient au courant de cette métamorphose. » in *ibid.*, p. 37.

⁷³⁷ Cf. Mircea Eliade, *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris : Payot, 1951.

⁷³⁸ Drury, *The Elements of Shamanism*, p. 24.

⁷³⁹ *Ibid.*, p. 28.

⁷⁴⁰ *Ibid.*, p. 32.

⁷⁴¹ Vr. Singer, *Animal Liberation*, pp. 189-199.

l'âme et l'animalité.⁷⁴² Selon le mythe du bateau de Noé, tous les vivants étaient égaux au début. Les animaux et l'homme sont venus à la Terre et disséminés d'une même manière. Et à la fin, ils vont tous réunir. Ils vont tous mener sous le même toit vers la fin du monde. Chez Deleuze, la vie elle-même est immortelle et elle se conçoit non seulement dans les étants vivants mais dans tous étants. La vie ne meurt pas, les organismes meurent. Les organismes produisent des manières, des attitudes et des images à la mesure qu'ils ont la vie. Un art et une littérature y est déjà présent dans la vie nue de la Nature. Deleuze le souligne clairement. En outre, l'art et la littérature fait écho dans tout l'Univers, ils se pénètrent dans tous les étants vivants et non-vivants. En ce sens, l'homme n'est pas le seul étant qui produit du sens. L'homme comme celui qui remarque le sens possédé par l'Univers, celui qui l'interprète et produit des arts par son logos propre, doit être conçu quand même comme une partie de cet Univers.

C'est la puissance d'une vie non-organique, celle qu'il peut y avoir dans une ligne de dessin, d'écriture ou de musique. Ce sont ces organismes qui meurent, pas la vie. Il n'y a pas d'œuvre qui n'indique une issue à la vie, qui ne trace un chemin entre les pavés.⁷⁴³

La vie elle-même est immortelle. Cette immortalité dérive de son cycle éternel. C'est pourquoi le devenir-animal est ce qui va faire retourner l'homme au Logos de la Phusis. Dans le « machinisme universel » défendu par Deleuze-Guattari, l'éthique et l'esthétique se mêlent ; elles deviennent inséparablement la vie elle-même. Ainsi, le chemin de connaître l'éthique et l'esthétique sera la recherche de la vie. C'est pourquoi dans cette théorie, l'ontologie est très importante, car il y existe ce lien fondamental ontologique entre l'affectivité et l'âme animale démontré chez Spinoza et chez Leibniz. Ce lien montre pourquoi on peut essayer d'élucider l'animalité par les termes musicaux.

La musique ou la physique des ondes de son comme des rapports de tonalité définit la relation concernant les affects et le monde de chaque vivant comme une

⁷⁴² Il ne faut pas oublier pourquoi Pythagore et ses disciples ont devenu végétariens. L'idée de l'immortalité de l'âme et sa transmigration (de tous les vivants) passe à la pensée grecque sans doute sous l'influence des doctrines anciennes de l'Est.

⁷⁴³ Entretien de Gilles Deleuze avec Raymond Bellour et François Ewald : « Signes et événement », dans le **Magazine littéraire Deleuze**, pp. 16-26, septembre 1988, p. 20

résonnance ou harmonie avec la Phusis. L'accord ou le désaccord des vibrations spirituelles du vivant à la « symphonie » de l'entier du Chaosmos l'intègre à une coexistence ou le sépare. Voici le problème fondamental pour l'homme moderne : être séparé du Logos de la Phusis, rester atonal contre son unité et harmonie complète. Il faut bien comprendre pourquoi à l'intérieur de la théorie de la musique, certaines choix esthétiques ne s'avancent pas toujours vers ce qui est harmonique mais parfois ce qui est disharmonique, vers le ton rompu, la distorsion, la résonnance, le contrepoint et l'atonalité. C'est le problème du conflit entre le logos de l'homme et le logos de la Nature. Le côté de l'homme qui appartient à l'animalité ou à l'âme animale l'amène vers un devenir-animal, recodifie son existence conformément à la Nature. Ceci est un devenir concernant toutes les strates que nous avons étudié dans notre thèse : perception, sensation, logos et subjectivité. C'est une nouvelle éthique et esthétique comme Deleuze et Guattari l'expliquent, pour tous les devenirs-autres ou des devenirs-imperceptibles dans la jonction du devenir-animal.

En ce sens, tout comme l'esthétique négative dans les peintures de Bacon, certains distorsions, contractions ou s'échappements qui sont figuratifs, rythmiques ou tonals pour l'harmonie des ondes sonores doivent exprimer en effet une atonalité contre le logos en rupture avec la Phusis de la subjectivité humaine et de la société.⁷⁴⁴ Ainsi, la fonction de l'esthétique négative, de la déformation, de la dépersonnification ou bien de la déterritorialisation des concepts pour la philosophie est d'être le refus et la négation de l'anthropocentrisme et de son fruit : la subjectivité humaine.

On peut expliquer ce fait par le concept du vide (*Śūnyatā*) dans le Bouddhisme. Le vide du Bouddhisme n'est pas le néant ; il exprime l'état vide de chaque phénomène à l'intérieur de son propre devenir, le règne du devenir par le hasard. Aucun phénomène n'a une nature interne, ils sont ouverts aux possibilités illimitées du devenir. En plus, chaque personne a le pouvoir de changer et de transformer les phénomènes en s'orientant vers le bien et le droit. Aucun individu n'a un caractère (ou de subjectivité) fixe. Les individus changent et se transforment d'une manière

⁷⁴⁴ Les exemples d'une esthétique négative existe aussi bien que chez Schönberg et Alban Berg, chez des extraits destructifs de la musique rock de l'occident. (vr. Sonic Youth, My Bloody Valentine) Deleuze-Guattari parlent plutôt de la musique de Pierre Boulez, des micro-blocs de Mozart, du La de Schumann, du contrepoint et les blocs de sons. (MP, p. 365)

permanente, ouvertement à l'accidentalité. En ce sens, le vide est « la vraie nature des choses et des événements ». Ce qui va éveiller l'individu du sommeil métaphysique crée par la subjectivité moderne va être l'aperception de l'état de flux de l'Univers et son inconcevabilité. Pour Deleuze-Guattari, le devenir est un anti-mémoire, c'est l'oubli des origines et des recherches de l'origine. En ce sens, ils affirment l'individualité et la multiplicité, tout comme le concept du vide chez le Bouddhisme. Comme un mode différent d'individuation (différent de ce d'un sujet, d'une personne, d'une chose ou d'une substance) qui va être permis par cette affirmation, le concept d'« heccéité » de Duns Scot :

Une saison, un hiver, un été, une heure, une date ont une individualité parfaite et qui ne manque de rien, bien qu'elle ne se confonde pas avec celle d'une chose ou d'un sujet. Ce sont des heccéités, en ce sens que tout y est rapport de mouvement et de repos entre molécules ou particules, pouvoir d'affecter et d'être affecté. (MP, p. 318)

La destruction de la subjectivité humaine ouvre des nouvelles portes pour le devenir-animal et à travers lui, à tous les autres devenirs. Ceci rend possible pour l'homme peut-être, une certaine « ubiquité ».⁷⁴⁵ Si le devenir-animal possède une morale, cela va être en ce sens-là. En effet, le devenir-animal est une doctrine non-écrite sous forme d'une manière de vivre. Chamanisme, la religion de Zoroastre, le Bouddhisme, Zen et la doctrine de Mevlana sont les racines rhizomatiques de l'esthétique négative du devenir-animal au sens de l'harmonie avec la Nature, tendre vers le bien, défendre une existence passifque : instable, mouvante, multiple. Selon Deleuze-Guattari, il y a seulement des heccéités, des affects et des individuations sans sujet dans le devenir-animal. Ce sont ceux qui forment les agencements collectifs. (MP, p. 326) Donc, le devenir-animal est le sommet de la pensée nomade. Ici, le plan d'immanence s'avance sur la multiplicité de tous devenirs : dans l'art, la littérature, la science, philosophie et spécifiquement dans la musique. Deleuze-Guattari traitent les devenirs-animaux dans le chapitre X des *Mille Plateaux*, sous le titre du « Devenir-intense, devenir-animal, devenir-imperceptible... » et finalement

⁷⁴⁵ « Ubique » en latin désigne l'omniprésence, être présent en tout lieu ou en plusieurs lieux simultanément. L'ubiquité est un terme originalement théologique, pourtant il est aussi utilisé dans la biologie pour définir la capacité d'un être vivant à habiter dans des différents milieux (biotopes). Deleuze-Guattari retrouvent ce terme dans le roman de Michel Tournier, *Les météores*. (MP, p. 319)

sous « Devenir-musique » comme une force de voisinage ou d'indiscernabilité. Posséder les puissances du devenir veut dire devenir tout le monde, devenir tout, le devenir du Cosmos (ou du Chaosmos) à une machine abstraite au sens de faire un devenir du monde et ainsi de trouver ses zones de voisinage et d'indiscernabilité. (*MP*, p. 341) « La viande est la zone d'indiscernabilité de l'homme et de l'animal. » Par exemple dans la réalité du devenir, l'homme qui souffre est un animal et l'animal qui souffre est un homme. Et le hasard est partout, il gagne de force à chaque transformation. (*FB*, vr. p. 30, 31, 120) C'est une déformation comme le milieu de deux formes dont l'un n'est pas non plus multiple, l'autre ne l'est pas encore : « diagramme ». (*FB*, p. 148)

Le devenir-animal est le « diagramme » de la pensée nomade. Nous l'entendons, indépendamment de sa réalisation (l'art, la littérature, science ou philosophie) par son rythme. Dans l'expression de Deleuze, la musique « habite sur les lignes de fuite qui traversent le corps mais trouvent leur consistance ailleurs ». (*FB*, p. 56) En ce sens, elle se distingue de la peinture et des autres, car sous forme de l'onde, elle traverse les corps. C'est un acte de traverser qui vibre les âmes. Pourtant, cet acte de traverser et le rythme dit Deleuze, ne doit pas appartenir seulement à la musique. Nous le voyons aussi dans le théâtre et la poésie d'Artaud ou de Beckett, dans la peinture de Gauguin et de Cézanne.

Il est certain que la musique traverse profondément nos corps, et nous met une oreille dans le ventre, dans les poumons, etc. Elle s'y connaît en onde et nevrosité. Mais justement elle entraîne notre corps, et les corps dans un autre élément. Elle débarrasse les corps de leur inertie, de la matérialité de leur présence. Elle désincarne les corps. (*FB*, p. 55)

Ce qui est en question est d'obtenir les forces. Tout comme la machine de guerre du nomade comme son seul affect. Et il y existe plus d'un agencement. Chacun déterritorialise dans des différentes forces ou vitesses. (*MP*, p. 377) C'est ce qui forme le Chaosmos. Nous pouvons obtenir les forces par la musique, par les arts et les sciences, par la pensée ou par la vie seule. Quel que soit sa forme, ce qu'il faut faire est de retourner à une existence convenable au Logos de la Nature : effacer dès le début, les supériorités et les privilèges attribués à l'homme. La musique et l'art est partout (existe dans la Nature), ils ne peuvent pas être attribués seulement à l'homme

même s'ils sont produits par lui. Car l'Univers lui-même est comme une mélodie qui se répète, une ritournelle. Elle se répète interminablement d'une manière différente.

La musique n'est pas le privilège de l'homme : l'Univers, le cosmos est fait de ritournelles ; la question de la musique est celle d'une puissance de déterritorialisation qui traverse la Nature, les animaux, les éléments et les déserts non moins que l'homme. (*MP*, p. 380)

Ce n'est pas seulement une imitation puisqu'il ouvre la créativité pour l'homme. Comme ce n'est pas une imitation ; alors il doit être valide pour les autres vivants. La musique existe à l'intérieur de la Nature ; l'image aussi ; le symbole aussi, dès le départ. Ainsi, la Nature possède un logos selon Deleuze-Guattari. Mais comment et par quoi on va définir ce logos ? Est-ce le logos de l'homme qui s'est séparé de la Nature ou est-ce l'homme malgré ses différences a inévitablement continué d'être dans la Nature et ainsi il s'est intégré dans tous ses actes à un seul Logos comme chez Héraclite ? Deleuze-Guattari remarquent ce problème. C'est pourquoi, dans le langage qu'ils ont construit (ou ce qu'ils tentent de détruire), au lieu de l'héritage occidentale capitaliste, égoïste et impérialiste qui traite l'homme en opposition avec la Nature, ils nous donnent les codes d'un discours traitant l'homme en harmonie avec la Nature, qui favorise la pluralité et multiplicité, les possibilités infinies, qui voit la structure de l'Univers comme unie et pliée, dans un cycle subtil et illimitable comme dans les doctrines anciennes de l'Orient. En définissant la science qui va servir à entendre la Nature et son langage, c'est-à-dire l'écologie, Guattari dépasse les approches classiques. Afin de décrire une philosophie en harmonie avec la Nature, il utilise dans sa narration, le terme d'« écosophie ». L'écosophie possède quatre dimensions : flux, machine, valeur, territoire existentiel.⁷⁴⁶ C'est une réflexion à métamodélisation. En ce sens, il sert d'une catégorie supérieure comme il est au-dessus des niveaux discursifs par exemple du Marxisme, de l'animisme ou du mécanisme. Politiquement c'est la « communauté à venir » d'Agamben. L'idéologie dominante ou la manière de penser au-delà des idéologies qui va être répandue de notre époque est cette nouvelle éthique ou écosophie. Guattari soutient que l'écosophie peut être réalisée principalement (1) dans la Nature où il y a un flux

⁷⁴⁶ Guattari, « Qu'est-ce que l'écosophie ? », in **Deleuze / Bibliographie et mondes inédits**, p. 1.

exprimé par tous les écosystèmes, (2) sous forme d'une auto-affirmation ontologique sans tomber à un animisme comme dans l'hypothèse de Gaia de Lovelock, (3) sous forme d'une politique durable et d'une production de valeur pour certains perspectives, (4) sachant qu'il inclut toujours une finitude.⁷⁴⁷

En soulignant le concept de flux au sens d'Héraclite et de Nietzsche, Deleuze-Guattari agissent contre le sens de ce concept dans les sciences de l'économie capitaliste. En faisant ceci, ils utilisent ces définitions pour leurs propres fins :

Il n'importe pas encore pour nous d'avoir une définition réelle des flux, mais il importe, comme point de départ, d'avoir une définition nominale et cette définition nominale doit nous fournir un premier système de concepts. Je prends comme point de départ pour la recherche d'une définition nominale des flux, une étude récente d'un spécialiste des flux en économie politique : Daniel ENTIER, "Flux et stocks". Stocks et flux sont deux notions fondamentales de l'économie politique moderne marquées par Keynes au point qu'on trouve chez lui la première grande théorie des flux dans: "La théorie générale de l'emploi et de l'intérêt". Entier nous dit: "du point de vue économique, on peut appeler flux la valeur des quantités de biens de service ou de monnaie qui sont transmises d'un pôle à un autre".⁷⁴⁸

Ce qu'ils croient en effet, c'est que les théories les plus réussies sont celles qui ont visées à comprendre la structure de la Nature au plus proche possible à son état réel. Or l'erreur est d'user ce système formé après l'analyse de la structure, contre la Nature elle-même. Car aucun modèle ou machine ne peut avoir une perfection comparable avec la Nature. Cependant, un système qui va recevoir sa puissance de la Nature et qui s'articule à elle peut fonctionner d'une manière plus féconde pour l'homme et aussi pour la Nature. Pour atteindre ce stade, il nous faut une transformation et une re-définition dans le langage et dans la création du concept après la re-définition de la perception et de la sensation.

⁷⁴⁷ *Ibid.*, p. 2.

⁷⁴⁸ Gilles Deleuze, **Cours sur la nature des flux, *Anti-Œdipe* et *Mille Plateaux* (14.12.1971)**, cours professé le 14 décembre 1971, l'Université de Vincennes, p. 1. Page consultée le 10 Octobre 2013, <http://www.webdeleuze.com/>

Pour cette raison là, au lieu du modèle invariable d'enracinement, Deleuze-Guattari choisissent à l'intérieur de la Nature, le modèle sans racine ou à racine mouvante : rhizome. Le rhizome peut surpasser toutes les dichotomies car il n'est pas enraciné à un seul lieu. En s'opposant un grand arbre enraciné, il est plus petit mais mouvant, sous forme d'une radicule. Ce devenir nomade pour Deleuze-Guattari est le modèle qui peut soutenir Chaosmos le mieux ; l'approche qui va être conforme totalement au logos de la phusis. Car même s'il est une plante, le rhizome est mouvant comme un animal, d'une manière autre. Un rhizome végétal s'amplifie au-dessous de la terre, forme des combinaisons différentes à chaque fois par des connexions accidentelles. Donc, au lieu de s'enraciner verticalement, il s'élargit dans son territoire sur la surface, par des connexions supérieures. Cette horizontalité définit « la théorie des point d'entrée et de sortie multiples et non hiérarchiques dans la présentation et interprétation de la connaissance » : science des surfaces.

Dans la science des surfaces, un insecte et une plante sont mêmes comme rhizome, puisque ils continuent d'être en devenir par des mêmes éléments. Ce qui est important, ce n'est ni la copie, ni la ressemblance. Ce qui importe, c'est la « déterritorialisation » sur la ligne de fuite, créée au moment où deux existences et codes de conduite différents forment un « rhizome » par un rapport au hasard.⁷⁴⁹ Ceci devient visible par exemple dans la littérature, chez Kafka, Proust, chez Lewis Carroll, D.H. Lawrence et Lovecraft ; dans la philosophie chez Simondon, Foucault et Whitehead comme modèles selon Deleuze-Guattari de faire avancer le logos vers la géophilosophie, vers le logos de la phusis et ainsi de rendre une nouvelle subjectivité possible.⁷⁵⁰

A l'opposé de l'arbre, le rhizome n'est pas l'objet de reproduction : ni reproduction externe comme l'arbre-image, ni reproduction interne comme la structure-arbre.

⁷⁴⁹ Ulus Baker, **Yüzeybilim. Fragmanlar** (« *Surfacéologie. Fragments* »), Istanbul : Birikim, 2009, p. 358.

⁷⁵⁰ Dès qu'on prend en main que la subjectivité commence par la perception et sensation, et que penser est en un survol imaginatif, il sera impossible de construire une différence ontologique entre l'homme et l'animal. Car même la pensée elle-même qui peut être considérée comme la supériorité de l'homme ne pouvait pas être sans le signe, c'est-à-dire l'entière de la nature : La pensée n'est rien sans quelque chose qui force à penser, qui fait violence à la pensée. Plus important que la pensée, il y a ce qui « donne à penser » ; plus important que le philosophe, le poète. Victor Hugo fait de la philosophie dans ses premiers poèmes, parce qu'il « pense encore, au lieu de se contenter, comme la nature, de donner à penser. [Marcel Proust, **A la recherche du temps perdu**, tome III : Le coté de Guermantes, Paris : Gallimard, 1987, p. 490], **PS**, p.117.

Le rhizome est une antigénéalogie. C'est une mémoire courte, ou une antimémoire. (MP, p. 32)

Désormais on s'ennuie de la production de la pensée sous le « modèle de l'arbre ». Au lieu de l'approche généalogique et originaire, on a besoin d'une conception dans laquelle ni le genre, ni l'origine est important, où il n'y a aucun caractère hiérarchisant, et ainsi tous les ordres d'importances naissent des natures propres des relations. (MP, p. 24) Cette nouvelle approche ne néglige pas l'arbre complètement car l'arbre aussi est un type de rhizome solidifié. Pourtant, il refuse de construire tout le modèle sous forme de l'arbre. Le rhizome est les connexions démontables, renversables, une carte susceptible de recevoir constamment des modifications. On peut le déchirer, renverser, utiliser dans des différents montages. (MP, p. 20) C'est son caractère le plus important : d'être ouvert toujours à toute sorte de diversités (entrées multiples). Cette ouverture est la qualité du modèle construit sur le rhizome ; il donne la possibilité de créer d'un nombre limité de morceaux, un nombre de combinaisons presque illimité. Car en formant des nouvelles connexions, le rhizome ne le fait pas d'une même manière. Il trouve à chaque fois des voies et modes nouveaux au hasard. Ce qui est important, c'est d'atteindre cette accidentalité en l'homme, comme dans le rhizome. C'est une conception rhizomatique comme l'exemple de Little Richard de Melanie Klein qui suit le désir sous forme de prendre la sexualité comme un des éléments de la peur mais en choisissant de ne pas enfermer les autres au lieu de définir par exemple dans le Petit Hans de Freud par la complexe d'Œdipe, la sexualité de tout enfant par la peur de castration sous forme d'un arbre, fixé. (MP, p. 22)

L'approche rhizomorphe se montre dans le langage. Notamment le langage bureaucratique ou juridique est sous forme d'un arbre, mais le langage de la littérature et de l'art sont rhizomorphes. Dans le premier, chaque nouvel exemplaire est produit comme une copie (calque) du précédent. Or dans la deuxième, ce qui importe sont la différenciation et l'ouverture (carte). Car *“la pensée n'est pas arborescente, et le cerveau n'est pas une matière enracinée ni ramifiée.”* (MP, p. 24)

Etre rhizomorphe, c'est produire des tiges et filaments qui ont l'air de racines, ou mieux encore se connectent avec

elles en pénétrant dans le tronc, quitte à les faire servir à de nouveaux usages étranges. (MP, p. 23-24)

Le caractère ordonnant et liant à la loi dans l'effort de l'homme à se comprendre n'est pas complètement sans importance. Pourtant, si ce caractère domine la pensée toute entière, la structure interne de la pensée va être mal comprise et il sera impossible de comprendre certains traits dans le fonctionnement de l'esprit et dans la production des concepts selon Deleuze-Guattari. De même, il faut élucider les règles de l'usage du langage et de la science par ses dynamiques propres. Ce fait est démontré par exemple dans les études des linguistes comme Chomsky à travers la syntaxe. (MP, p. 23) Tout comme le rhizome, le langage aussi doit posséder des possibilités de connexions indépendantes et une hétérogénéité, une multiplicité indépendante de l'Un, des possibilités de rupture sans cause, une cartographie et décalcomanie si complexe qu'elles ne vont pas se dévoiler dans aucune analyse structurale. Si non, le langage de Joyce ou de Nietzsche ne peut jamais trouver son sens.

Héraclite : la phusis aime à se cacher (kriptein). Ceci ne veut pas dire qu'elle n'a pas de logos. Le logos (ou raison) possédé par elle est voilé.⁷⁵¹ Cela est adéquate au modèle rhizomatique de Deleuze-Guattari ; un modèle à avancer un logos naturel et non pas purement humain. Il faut penser et concevoir le chaos et le cosmos ensemble.⁷⁵² Si le cosmos est sous forme d'un flux qui change et se transforme constamment, sa conception aussi doit être comme tel. Or, ceci requiert alors d'abandonner l'idée de l'origine (fondement, racine - *Grund*) qui a dominé toutes les zones philosophiques de la pensée occidentale par l'analogie de l'arbre. A ce point, Deleuze-Guattari et Heidegger s'opposent. Heidegger, quand il dit que l'homme est formateur de monde et l'animal, pauvre en monde, s'oriente aussi avec les philosophies anciennes de l'Est, notamment le Zen et le Taçawwuf.⁷⁵³ Par contre, il se diffère de Deleuze-Guattari dans sa recherche à fonder le philosophe dans la pensée de l'antiquité grecque, surtout chez les présocratiques. Même si elle possède l'ambiguïté, elle a une origine et cette origine est la maison de la philosophie. D'autre part, la vraie philosophie pour Heidegger est sans maison (*Unheimlich*)

⁷⁵¹ Héraclite, **Fragments**, Diels §123.

⁷⁵² **Ibid.**, Diels §124.

⁷⁵³ Vr. Philippe Moulinet, **Le Soufisme regarde l'Occident**, 3 tomes, Paris : Harmattan, 2002-2003.

puisqu'elle est oubliée ou bien voilée. C'est une déterritorialisation, même si la nomadologie n'implique pas actuellement un changement de lieu permanent. C'est un mouvement une vitesse réflexive : les racines sont partout et nulle part.

Les nomades ne voyagent pas. Les nomades, à la nette ils restent immobiles. Ils ne veulent pas quitter leur terre mais leur terre devient désertée s'ils s'y accrochent. C'est pour pouvoir rester sur leur terre qu'ils nomadisent. Rien n'est plus immobile qu'un nomade.⁷⁵⁴

« Est-ce que la vraie humanité, l'animalité ? » : cette hypothèse est traitée comme une question ou problème à la fois chez Heidegger et chez Deleuze-Guattari. Pourtant, il existe plusieurs différences entre les deux manières à traiter. La première différence, c'est que l'animalité traitée comme une question chez Heidegger pendant les cours de 1929/30 est étudié d'une manière fragmentée chez Deleuze et Guattari. Deuxièmement, pendant que Heidegger fonde la question de l'animal comme une question concernant les concepts fondamentaux de la métaphysique (monde, finitude, solitude) dans sa propre pensée, Deleuze la définit comme un problème ou une complexe de question-problème à l'intérieur de l'histoire de la philosophie, et le traite dans les axes de (1) perception et sensation, (2) langage, (3) subjectivité et temporalité à l'intérieur de l'histoire de la philosophie, mais dans un cadre nouveau. Les deux analyses à la fois sont originales, pourtant leur différence réside dans ceci : la première en rejetant l'origine actuelle, la remplace par quelque chose qu'on peut supposer d'être une nouvelle origine ontologique, tandis que la deuxième choisit de rester sans origine contre toute recherche d'origine. Pour Deleuze-Guattari, le devenir-animal ou l'animalité elle-même en ce sens est une voie à accentuer l'accidentalité, l'unité du chaos et du cosmos, une possibilité pour la pensée de géophilosophie qui est toujours en mouvement à vitesse infinie, à l'état de survol. C'est justement pour cette raison qu'il faut passer au-delà d'une ontologie au sens classique. Car c'est l'expression d'un nouveau modèle à la fois pour l'étant et pour la pensée.

⁷⁵⁴ Alors c'est voyager sans se bouger ; c'est-à-dire une sorte de transcendance mais qui est quand même sur la surface, immanent aux devenirs. **L'Abécédaire de Gilles Deleuze**, filme réalisé par Pierre-André Boutang, Claire Parnet et Gilles Deleuze, « V comme Voyage ».

La décomposition de la négation chez Deleuze-Guattari se réalise sous forme de l'affirmation du positif. C'est une critique immanente contre les « philosophies de l'Etat » ou des structures constitutives du capitalisme. Ce n'est pas tout à fait un refus mais une transformation par la production des nouvelles significations et possibilités. Ainsi comme le souligne Hardt, même si l'œuvre de Deleuze soit une attaque ou une trahison aux éléments dominants de la tradition occidentale de la métaphysique, elle est en même temps l'affirmation des certains éléments (non-dominants). *Deleuze comme nietzschéen ou spinoziste, n'affirme pas l'entier de Nietzsche ou de Spinoza.*⁷⁵⁵ Il est un philosophe-ventriloque.⁷⁵⁶ Il intériorise le langage des philosophes qu'il traite. Il parle pour eux. Pourtant, il n'affirme jamais totalement les structures réflexives de ces philosophes. Il dit autre chose. Ainsi, il construit des rapports spécifiques par son étude sur des concepts choisis. Prenons par exemple le concept du devenir. On va attribuer la première origine et définition de ce concept à Héraclite. Ecrivons-le comme « Devenir^H ». Dans la pensée de Deleuze, ce concept possède des sens héraclitéens et le contient. Or dans la lecture de Deleuze, le devenir est aussi marqué comme le devenir chez Nietzsche ; il s'origine et se définit également de là : « Devenir^N ». Ce ne sont pas des racines stables, mais des rhizomes. Ensemble avec ses connexions internes, un nouveau concept de « devenir » est créé par Deleuze. C'est pourquoi, le devenir de Deleuze ne reflète ni la conception d'Héraclite, ni ce de Nietzsche. C'est un devenir transformé et reproduit. En ce sens, même s'il possède Devenir^H et le Devenir^N comme des composantes de concept, c'est un concept tout nouveau qui est né : Devenir^D.

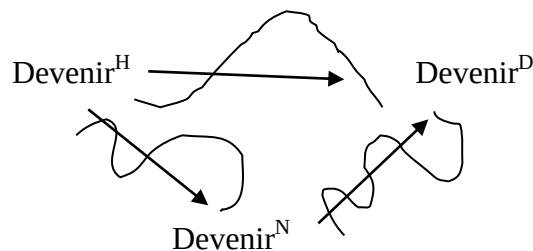


Figure 2.13

Ce fait, prévu pour l'ontologie des concepts, dérive de la nouveauté dans la question de la « différence ». Deleuze ne définit pas de fond pour la différence. Son

⁷⁵⁵ Hardt, **Deleuze...**, p. 27-28.

⁷⁵⁶ Melih Başaran, « Filozof ve Ventrilok » in *Gilles Deleuze Özel Sayısı* », **Toplumbilim**, Istanbul : Bağlam, 1996, pp. 27-37.

fond est autonome. (DR, p. 44) C'est une ligne abstraite agissant directement sur l'âme. La différence en elle-même, c'est-à-dire la différence de la différence est la désubjectivation de l'homme. Dans ce miroir, le visage humain se décompose (DR, p. 44) Quand les visages se défont commence le Rhizome.⁷⁵⁷ Nœuds d'arborescence : le visage est la constitution des redondances de résonnances et de fréquences. Les trous noirs, surface blanche, le rapport entre le visage et l'agencement de pouvoir.⁷⁵⁸ Choix binaires – ordination : comment peut-on défaire le visage de l'homme ? Redondance de visage avec les redondances de langage : Je me guide sur le visage jusqu'au moment où il n'y ait plus de visage (se libérer de la domination du visage). Ainsi, Deleuze pose la question suivante : pourquoi et en quoi le visage a un rapport fondamental avec le choix binaire ?

Enfin, c'est un problème de subjectivité. Non pas seulement en l'homme mais aussi en l'animal, le végétal et les autres. Donc, le problème est simplement de qui est le « sujet », mais cette question doit être posée à l'intérieur d'une subjectivité multiple, conformément au Chaosmos comme un mode d'individuation qui traverse les devenirs à la vitesse infinie. Et cette interrogation nécessite l'âme humaine. Car le mot d'âme est liée dans toutes ces origines (psukhé, anima, ātman, chi, cān) avec la vie et spécifiquement avec l'animalité comme sa médiation avec le Logos en majuscule. Cette liaison prépare les réponses nietzschéennes et spinozistes de la question de l'Etre, de l'existence et de la subjectivité.

Le concept de l'être ! Comme si l'origine empirique la plus misérable n'apparaissait pas déjà dans l'étymologie du mot ! Car *esse* signifie au fond *respirer* : si l'homme emploie ce mot en parlant de toutes les choses, c'est que, par métaphore, c'est-à-dire par un procédé illogique, il transpose la conviction qu'il respire et qu'il vit, à toutes les autres choses dont il conçoit l'existence comme une respiration analogue à la sienne.⁷⁵⁹

Quels sont les prédicats qui ont construit le sujet ? Derrida comme interprète de Heidegger les cite : présence à soi, identité à soi, propriété, personnalité, ego,

⁷⁵⁷ Gilles Deleuze, **Cours à Vincennes 1975-1976**, l'Université de Vincennes, enregistrement vidéo par Rai 3 (Italie), programme intitulé « Chi pensa il cinema / Il senso in meno » de Fuori Orario, cours 1.

⁷⁵⁸ Dans ce cours, Deleuze explique l'histoire du gros plan au cinéma.

⁷⁵⁹ Nietzsche, **La naissance de la philosophie à l'époque de la tragédie grecque**, p. 73

conscience, volonté, intentionnalité, liberté, humanité...⁷⁶⁰ Pour sauver la pensée de ces prédicats, Derrida défend le rationalisme substantielle de Spinoza contre une métaphysique de cogito ou du sujet, contre un rationalisme de type de Descartes et de Leibniz qui dépend de la représentation et de la cause finale.⁷⁶¹ Ce spinozisme raisonné par Derrida s'ouvre entièrement dans la pensée de Deleuze. Ce qu'on cherche n'est pas un spinozisme comme l'éloge de la vie contre le culte de la mort, mais d'une mort éloignée de la négation, qui ne peut être séparée de la vie grâce à une manière de penser traversée par l'affirmation et la multiplication, la pensée de la vitalité et de non-vitalité qui ne peut pas être arrachée du *causa sui*. Ce qu'on cherche n'est pas une pensée à défendre une paix provisoire, un pacte ou une pacifisme contre notre violence et domination envers la Nature et la nature à l'intérieur de nous, à la vitalité et à notre propre vie, mais une pensée qui pose à l'intérieur de cette affirmation infinie, le sens de la vie et de la mort en le multipliant, qui partage et s'associe à la force qui existe à chaque coin et recoin. La vie non pas comme une question d'idée ou de théorie mais comme un mode et manière d'exister infinie qui sont le même pour tous les attributs, qui inclut la pensée et est incluse par elle. (*SPP*, p. 20-23)

Une pensée fondée sur le corps est la négation de la méthode du savoir classique. Un corps rentre à l'intérieur d'un autre, l'autre l'avale en désintégrant, ruinant et tuant ; ensuite un corps brûle les corps qui le traversent, son propre corps, ses cellules mêmes ; le moment de la mort d'un autre, sa tombe devient le réceptacle pour la naissance des nouveaux corps. Ce qu'on cherche est une existence (vitalité et non-vitalité) qui est la cause d'elle-même (*causa sui*) : une existence qui est en elle-même et qui a des substances conçues par elle-même, qui a des attributs sensibles formant l'essence des substances, que les affections (*affectio*) de cette substance a des modes et ces substances se lient à une seule substance ; Tout.⁷⁶² La présence des affections dont nous sommes capables, la naissance et la corruption à partir des rapports, la composition et décomposition des nouveaux morceaux pour nous et pour les autres corps dépendent à notre effort (*conatus*) pour nos désirs. Ces rencontres qui se réalisent dans le corps et dans l'esprit font naître l'unité de la vie et sa corruption.

⁷⁶⁰ Derrida, **Points de suspension**, p. 288.

⁷⁶¹ **Ibid**, p. 280.

⁷⁶² Vr. Spinoza, *L'Ethique* in **Œuvres complètes**, p. 365-366.

Ce qui est action dans l'âme est aussi nécessairement action dans le corps, ce qui est passion dans le corps est aussi nécessairement passion dans l'âme. (*SPP*, p. 28)

Dans son *Ethique*, Spinoza ne définit pas les animaux par les notions abstraites de leurs espèces et genres. Il les définit par leur pouvoir d'être affecté, par les affections dont ils sont « capables » et leur excitation à la mesure de leurs puissances. (*SPP*, p. 39) Au lieu de les classer, de diviser sur le plan moral ou évolutionnel, il les traite ensemble, comme des égaux avec l'homme. Alors, il n'existe pas de différence ou d'hierarchie chez Spinoza entre l'âme humaine et l'âme animale. Nous pouvons y inclure aussi ce qu'on appelle les non-vivants. Ils sont au début et à la suite de ce qu'on appelle vivant, de la vie. Les affections et les pouvoirs dont ils sont capables servent à multiplier l'âme et le corps qui existent parallèlement en eux. Ils servent à multiplier leur être en eux-mêmes d'une manière immanente.

L'Ethique est un livre simultanément écrit deux fois : une fois dans le flot continu des définitions, propositions, démonstrations et corollaires, qui développent les grands thèmes spéculatifs avec toutes les rigueurs de la tête ; une autre fois dans la chaîne brisée des scolies, ligne volcanique discontinue, deuxième version sous la première, qui exprime toutes les colères du cœur et posent les thèses pratiques de dénonciation et de libération. (*SPP*, p. 41-42)

Le cœur humain est son animalité : la métaphore de son côté, restée animal. L'animalité en l'homme est dans la sincérité de ses gestes et sa spontanéité. Cette spontanéité (être soi-même) qui semble ne laisser aucune place pour la raison et la rationalité est en effet la puissance (potentia) qui nettoie les portes de notre perception et qui pourra l'amener à la raison infinie. Un des points focaux dans la critique de Derrida, c'est qu'il semble chez Heidegger, n'avoir aucune différence entre la technique, l'automatisme et l'animalité.⁷⁶³ Ce serait la condamnation de l'animalité à être sans âme. Or Deleuze nous parle même de l'âme du non-vivant, de la pierre, de la machine, de l'automate... Le cœur diffuse sa force par le mouvement produit dans les pulsations. Il existe non pas comme un organe du corps, mais du

⁷⁶³ Vr. Derrida, *Points de suspension*, p. 324.

corps sans organes, et même dans tous les corps au-delà de ce corps.⁷⁶⁴ Qu'est-ce qui est jeté ? Qui se transforme à qui ? Selon Derrida, un devenir-sujet ou devenir-Dasein apparaît grâce à la possibilité de cette question « qui est jeté ? » et ce « qui ? » indéterminé.⁷⁶⁵ A ce point, les concepts de l'appel et de l'amitié gagnent de sens. Quelle est la responsabilité de l'homme envers l'animal et la Nature ? L'animal, peut-il comprendre cette responsabilité confrontée par l'homme ? Peut-il la répondre ? Peut-il l'interroger ? Est-ce l'animal en train d'entendre cet appel ? Ou bien est-ce, cette voix complètement étrange pour lui ? La réponse heideggérienne est négative. Ainsi, le problème de la responsabilité de l'homme envers l'animal se disparaît.⁷⁶⁶

Or, Derrida ne semble pas être convaincu. Le commentaire sacré de l'éthique ou la sainteté elle-même : le sujet comme « moi » est responsable de l'autre, avant sa propre responsabilité. « Tu ne tueras pas ! » « Tu ne tueras pas ton prochain ! » Ce commandement qui interdit de tuer, de faire souffrir, de faire du mal, interdit aussi de manger. Il n'y a pas le Bien et le Mal chez Spinoza, il y a seulement le *bon* et le *mauvais*. *Voilà donc que l'Éthique, c'est-à-dire une typologie des modes d'existence immanents, remplace la Morale, qui rapporte toujours l'existence à des valeurs transcendantes.* (SPP, p. 35) L'ami s'éloigne infiniment vers la transcendance. Même si le commandement (« tu ne tueras pas ! ») ne soit pas là, à ce moment, il est assumé ainsi. Alors, au lieu d'un rapport de destruction et de violence, une amitié peut être formée par la transcendance, entre le soi et l'autre. Ainsi, un pacifisme peut naître non pas seulement parmi les hommes mais parmi tous les vivants : ce qui est justement le contraire de l'état naturel. Les étants ne doivent pas être en conflit (*Streit*) mais être en harmonie.⁷⁶⁷ Selon Derrida, cela semble d'être la vertu et la responsabilité de l'homme. « Tu ne tueras pas aucun vivant ! » L'autre dans son rapport avec l'homme ne doit pas être réduit à un objet. Le rapport entre le sujet et l'autre-sujet : ainsi pour l'homme qui est l'être-là (*Dasein*), l'être-avec (*Mitsein*) va aussi devenir possible. Pourtant, puisque Derrida traite le problème à la base de la

⁷⁶⁴ A la fin de cette objection, Derrida continue son commentaire de Heidegger et annonce (d'autre part à travers le problème du langage – la question de répétition/itération) la responsabilité de l'homme envers l'animal.

⁷⁶⁵ *Ibid.*, p. 281.

⁷⁶⁶ *Ibid.*, p. 292.

⁷⁶⁷ *Ibid.*, p. 293.

morale, la hiérarchie entre l'homme et l'animal ne s'annule pas. Au lieu d'une immanence, il les renvoi ainsi à une nouvelle transcendance.

Si l'âme et le corps sont séparés, si l'âme humaine et l'âme animale sont séparées, si le vivant et le non-vivant sont séparés, ils doivent être toujours en conflit. Or dans la pensée de Deleuze-Guattari, l'âme ne peut pas être sans le corps, le corps ne peut pas être sans l'âme. L'âme animale et l'âme humaine s'entrecroisent. La vie et la mort peuvent avoir une signification seulement et seulement si l'âme et le corps sont ensemble, si l'âme humaine et l'âme animale peuvent être en communication, en échange et si une pensée qui va unir tous les étants est possible. L'un peut être la raison, quand l'autre est le cœur.

CONCLUSION

Cette étude nous montre d'abord que la zone de l'homme et de l'animal est une zone infiniment ambiguë, une zone dans laquelle la structure de l'Univers est marquée par l'indéterminabilité. Nous savons maintenant que la question de l'animal ne peut être jamais exclue de celle de l'homme. Non pas parce qu'elles sont des questions opposées sur le plan ontologique mais parce qu'elles marquent la jonction de toutes les questions de l'ontologie et de la métaphysique.

Par notre étude sur les cours de Heidegger de 1919 à 1931, nous avons élucidé que le « philosophe » pour Heidegger, c'est de faire retourner la philosophie à son état présocratique et à la philosophie première d'Aristote. Ceci nécessite précisément la recherche de l'Etre par quatre plissements. Afin de rétablir un équilibre, l'orientation de la philosophie doit être de plus en plus vers le deuxième plissement (*energeia/dunamis*). Cette interprétation suivant la voie de Trendelenburg et de Schleiermacher permet à Heidegger de définir l'Etre de l'étant par le pli multiple (unité et multiplicité). Ainsi, on conclut que le *logos* de l'animal aussi doit suivre la forme de *tetrakhos*. Or, il doit exister quand même une différence entre l'homme et l'animal selon l'interprétation heideggérienne d'Aristote. Le problème n'est pas de démontrer qu'il existe une différence, mais que si elle est une différence ontologique ou non. Notre étude montre que le Heidegger des cours des *CFM* est tout à fait conscient que cette zone est une zone ambiguë. C'est pourquoi, il n'hésite pas de questionner ses hypothèses sur la tonalité (*Stimmung*) en se lançant sur le pouvoir avoir un monde de l'animal. Ainsi par son hésitation au cours du texte, il ouvre la question de l'animal dans l'histoire de la philosophie d'une manière ontologique.

Heidegger vise à vérifier qu'il existe une différence ontologique entre l'être humain et l'animal qui n'est pas liée à l'essence de la vie (*psukhé*) ; peut-être c'est une autre essence qui permet l'existence temporelle par une temporalité fondamentale mais qui est paradoxalement jointe à l'essence de la vie. Les travaux de Heidegger sont cohérents avec son interprétation d'Aristote jusqu'à 1925.

Pourtant avec l'introduction de l'ontologie fondamentale, il s'éloigne d'une ontologie de la vie ; la question de l'animal devient le centre du débat. La tâche destructive de l'ontologie heideggérienne se concentre au retour à l'origine sur l'Etre et à une reconstruction sur la temporalité. Ainsi, Heidegger fonde une ontologie fondamentale mais hésite philosophiquement si on peut différencier totalement l'avoir un monde de l'animal et de l'homme. Chez Aristote, l'homme se sépare de l'animal par le *logos* apophantique. Mais la question de savoir si l'animal (aucun animal) ne peut avoir le *logos* apophantique, même pas d'une manière privée (pauvre en monde) reste sans réponse.

Heidegger prend le risque de détruire l'ontologie fondamentale en permettant les notions de la biologie théorique à l'intérieur de « philosopher » vers une ontologie « comparative » ou « privative ». Pourtant par l'analyse temporelle du *Dasein*, les nouveaux concepts fondamentaux de la métaphysique de Heidegger (monde-finitude-solitude) se mettent sur le bon chemin. L'interprétation phénoménologique d'Aristote (sur la question de l'Etre) et l'élaboration du concept du temps (sur la question du Temps) s'intègrent ainsi dans l'analyse de la tonalité (*Stimmung*) en 1929/30 quitte à laisser à l'animal les conditions de possibilité de l'existence sous forme de l'être-avec (coexistence).

Il est possible de défendre l'indifférence de l'homme et de l'animal chez Aristote en termes de substance. Ce n'est pas ainsi selon les capacités des corps mais au point de l'uniformité selon la quiddité et la quoddité malgré la différence de la manifestation de l'âme/corps comme substance composée dans chacun des espèces vivantes. On peut dire que la pensée heideggérienne est proche à accepter cette thèse. Car la nécessité de la différence ontologique selon Heidegger doit s'appuyer sur l'existence de cette unité ontologique chez Aristote en termes de la vie. En définissant une nouvelle vie (existence) pour le *Dasein*, la nouvelle ontologie qu'il a construite nous annonce qu'il est impossible de montrer la différence entre l'homme et l'animal à l'intérieur d'une ontologie de la vie.

D'autre part pour Deleuze, c'est justement le perspectif sur l'unité et la multiplicité qu'il avait défendu dès le début. L'interprétation de Deleuze sur l'ontologie chez Duns Scot, chez Leibniz, chez Spinoza et les autres affirme cette

thèse. Ici, au lieu de faire sortir l'homme à l'extérieur de l'ontologie de la vie, on le fait entrer par un mouvement complètement opposé à Heidegger, à l'intérieur d'une immanence avec toutes ses propriétés qui le qualifient dans la pensée.

Heidegger visait à construire une ontologie fondamentale qui va défaire les fondements ontologiques de son temps. La temporalité du *Dasein* illustre la possibilité de sa constitution d'être. Car la temporalité est le « mode authentique de l'ouverture ». Dans son historialité, *Dasein* a un compte avec le temps qui est constitutif de son être-au-monde. (*ET*, §66) Il se consomme dans sa pré-occupation « cir-conspecte » qui le temporalise : la tonalité fondamentale. C'est la tonalité ou affection (des quatre catégories de la constitution temporelle) qui recouvre les trois autres en donnant la différence de l'homme de l'animal : *logos* apophantique. (*ET*, §68) *Dasein* est toujours déjà jeté dans son isolement. Mais l'animal n'est jamais seul. Il est sous forme de l'être-avec. Sa finitude et non-solitude (coexistence) peut-elle résulter en un monde ? Si on accepte la *psukhé* comme « méta logou », c'est possible pour l'animal : avoir un *logos* immanent à la *psukhé*. Mais la nouvelle ontologie de Heidegger définit une nouvelle catégorie : « existence ».

La temporalité du *Dasein* possède son ambiguïté : pouvoir être configurateur de monde ou sans monde (absent). Cette dualité temporelle cache son énigme selon Heidegger, pour une nouvelle ontologie qui va surpasser toute ontologie et métaphysique : la différence ontologique de l'homme réside hors de son activité biologique, dans son existence temporelle. Nous avons vu que dans l'analyse terminale des *CFM*, avec des réserves considérables, Heidegger refuse la possibilité de l'animal à pouvoir avoir un monde. Pourtant, il affirme par cette recherche que le problème de la différence ontologique de l'homme et de l'animal concerne le tout des étants. Et le « pouvoir avoir un monde » de l'animal reste ambigu dans son œuvre pour quatre raisons :

1. Il est difficile pour l'homme à décider si l'animal possède le *logos* apophantique.
2. L'animal peut avoir un autre type de *logos* auquel l'homme n'a pas d'accès.
3. L'animal peut avoir un monde par le *Logos* immanent de la *physis*.

4. L'animal peut avoir un monde même s'il ne possède aucun *logos* (autre mode de vie).

Comme pour le *Dasein*, l'ouverture de la configuration authentique de la question du *Mitsein* et spécifiquement de l'animal se montre chez Heidegger dans l'étude de la tonalité (*Stimmung*). Pour Heidegger, tonalité ou affection n'est pas une passivité du sujet puisqu'il refuse toute théorie de subjectivité et d'objectivité. La question de conjonction ou de disjonction entre tonalité/affectivité et subjectivité est invalide puisque la tonalité est inséparable du *Dasein* et de son monde tout en participant à la zone d'indiscernabilité d'animal/homme. Avec l'analytique existentielle, Heidegger renonce en effet la dégradation de l'animal et des autres étants vivants par le *pathos* : être passif, endormi, mort. Tonalité est la découverte d'une auto-affection : affection non par soi, non par l'autre. Sommeil, inconscience, animalité : l'analyse de la tonalité ouvre la possibilité de traiter l'homme et l'animal à une même base : celle d'une nouvelle ontologie de la vie (existence).

Le *Mitsein* est le co-entendre ou le co-comprendre. Sa disponibilité (être ouvert, s'ouvrir à l'autre) est sans mot. Il est aveugle, muet. Le co-entendre est sans œil, sans oreille et sans ton. C'est une tonalité intonée et quand même indivisible ; une tonalité analogue à la tonalité musicale. La monstruosité de l'animal : elle est nulle, invisible, inentendue, insaisissable. Ou bien elle est partout, vue dans tous les coins, entendue à vastes distances, saisie à chaque instant. La tonalité du *Mitsein* est l'harmonie de ce qui est toujours et déjà « *solutum* ». Elle est muette/sur ton. En ce sens, la tonalité comme affection non-affectée peut révéler en même temps que la tonalité de la psyché humaine, celle de la psyché animale. C'est l'auto-affection de l'animal « sans-main ». La mise en abîme de l'animal (sans déchet, immanente) par l'homme (produit du déchet, synthétique) demeure dans l'ambiguïté du dernier. La philosophie comme une question d'ériger ou de ne pas ériger se forme ainsi dans « l'image sans image », dans la « phrase sans mot », « musique sans note » comme *Mitsein*.

On trouve ainsi la possibilité d'un pouvoir avoir un monde de l'animal chez Heidegger dans son hésitation au cours de ses lectures en 1929/30. Heidegger cherche le vrai fondement de l'Être. Deleuze d'autre part, essaie délibérément de

fonder « une pensée sans fondement » puisque le fondement dit-il, est ce qui oppose l'homme à l'animal. Le fondement est l'énoncé de l'homme qui le sépare de tous ce qui est sans énoncé. La vraie connexion de l'homme alors avec la Nature ou l'Univers, dont l'immédiat est l'animal, est paradoxalement une connexion sans fond. C'est pourquoi, il nous faut rétablir notre langage avec les animaux, il nous faut réparer nos sens à donner l'oreille au silence, à la langue du muet. Puisque selon Deleuze-Guattari, la Nature est une unité sans tête, ou à une seule tête : ni le tigre, ni la tique possèdent leur propre tête à visage individuelle. Ils ont tous la tête de la Nature. Ainsi, rétablir le langage avec un animal veut dire en effet rétablir la connexion avec toute la Nature. Ce lien peut être ce du chaman, du nomade, du compositeur, du philosophe, de l'auteur, du peintre ou du poète. Ce qu'ils ont tous en commun, c'est d'avoir accès au « langage sans langage » dans la zone d'indiscernabilité d'animal/homme.

Le *logos* de Deleuze est un *logos* lié avec la *phusis*. Ainsi, le pouvoir avoir *logos* (être configurateur de monde) est possible pour l'animal aussi. C'est une philosophie capable à penser et faire exister à la fois le chaos et le cosmos. La *psukhé* y est une possibilité infinie et un flux permanent. C'est une psyché qui est une et même pour chaque étant mais capable de varier selon les capacités du corps. Ainsi le devenir devient l'élément déterminant du *Chaosmos*. C'est-à-dire que le plus décisif des plissements (catégories, vérité, *energeia/dunamis* et *sumbebekos*) chez Deleuze, partant de la structure quadruple d'Aristote pour la question de l'Etre, sont l'*energeia/dunamis* et *sumbebekos*. Car le devenir est dans la vie. Il s'avance là-bas (dans la *phusis*, d'une manière cyclique) et actualise sa structure accidentelle. Ainsi au lieu des termes de microcosmos et de macrocosmos, la *phusis* et *psukhé* nécessitent l'introduction de micro-chaos et de macro-chaos. Cette création dans l'accident se forme en faisant naître constamment un plissement et une multiplicité.

La possibilité donnée par la perception et la sensation à l'homme et à l'animal va leur permettre d'avoir la création d'une certaine mesure. Cette créativité peut être sous forme de leur production d'art ou de leur devenir en une œuvre d'art. L'importance des êtres vivants pour Deleuze ne dérive pas de leur capacité de mouvement par l'énergie produite dans leur organisme, mais par « les actes des forces invisibles sur leur corps ». C'est pourquoi chaque âme/corps possède la

possibilité à avoir accès à une puissance même plus grande que sa propre capacité. La force de la perception et de la sensation est aussi justement comme telle : une force vitale qui fait déborder toutes les domaines et qui les traverse. Ici, ce que Deleuze en parle est la force qui peut être produite par les âme/corps comme une œuvre d'art. C'est cette force, même au-delà de la force vitale qui va donner naissance à la créativité, c'est-à-dire la multiplicité et plissement illimité à l'intérieur du *Chaosmos*. Tout comme Heidegger, Deleuze aussi attache une importance particulière au rapport entre le son et l'affection. De plus, il attache de l'importance au rythme qui va donner la différence et la répétition dans le son et dans l'image, et ainsi l'unité (tonalité - harmonie) et la multiplicité (atonalité – dissémination).

Selon Heidegger, l'idéal de l'Humanisme empêche le diagnostic propre de la question de l'Etre et par là, la question de l'animal/homme. Il essaie de défaire tout humanisme. Pourtant sa thèse triple des *CFM* semble rétablir une zone privilégiée pour l'être humain sous la constitution du *Dasein* en voilant la possibilité de « pouvoir avoir un monde » de l'animal : *la pierre est sans monde, l'animal est pauvre en monde, l'homme est configureur de monde*. Comment on va « philosopher » sur le « pouvoir avoir un monde » de l'animal ? Quelle est le degré de la privation ? Est-ce que cette privation annule complètement la possibilité d'avoir accès à un monde ?

Pendant ses cours de 1929/30 ouvrant la question de l'animal à partir la question du « monde », Heidegger insiste surtout sur la théorie d'un biologiste, Jacob von Uexküll et son usage du concept du monde (*Umwelt*). Il adapte ce concept à sa propre théorie. Même s'il emploie l'*Umwelt* pour désigner seulement le monde du *Dasein*, la possibilité d'une multiplicité des mondes relatifs pour des divers étants vivants reste sur la table. Ainsi, la production de signification des mondes possibles à différents modes de perception et de sensation, et de là des différentes subjectivités menace l'entier de la thèse triple, en les unifiant spécifiquement sur la question de l'animal. Le « pouvoir avoir un monde » de l'animal en ce sens devient le centre de « philosopher ».

On peut dire que si l'homme actuel ne donne pas d'oreille au langage animal. S'il ne l'entend pas, c'est peut être le résultat de son effort de se séparer

complètement du *Mitsein*. En ce sens, l'homme n'a pas actuellement, le « pouvoir d'entendre » l'animal ; il n'a pas le « pouvoir avoir » son *logos*. Même si la parole du *Mitsein* n'est pas entendue par l'homme, sa fréquence peut maintenir les phénomènes de réflexion, diffusion, absorption et de transmission à l'intérieur d'une échelle hors de la capacité humaine. Ce n'est pas peut-être la « phusis » qui est sans ton, mais l'homme qui n'entend pas la tonalité propre du co-entendre (*Mitsein*).

Le fait d'avoir des mondes différents rend chaque organisme unique et incomparable car le monde qui entoure chacun d'eux est propre selon le « sens » qu'il découvre dans l'Univers. *Mitsein* possède la finitude mais il n'est jamais seul. Son « pouvoir avoir un monde », est ambigu. En ce sens, il peut seulement et seulement rencontrer le Néant ontiquement et pas ontologiquement. La solitude du *Dasein* éveille en lui un ennui profond ; toute comme sa finitude. L'homme qui est configurateur définit par sa finitude et sa solitude, son lien avec l'Etre et le Néant dans son ambiguïté. Il est en même temps sans maison (*Umheimlich*), sans nom, épineux, indicible. Il abrite chez lui ce qui est étrange, ce qui est mort. C'est cette ambiguïté qui lui donne la possibilité de renfermer l'animal (*Mitsein*) à l'intérieur de soi-même. C'est une ambiguïté qui rend présent l'obscur et le néant comme une mine sans fond. Elle donne en même temps, la possibilité de définir la relation entre l'homme et l'animal selon la zone d'indiscernabilité.

Chez Heidegger, la tonalité (*Stimmung*) sert à définir la *psukhé* et l'*ousia* pour *Dasein* et de là, pour le *Mitsein*. C'est une tentative à « retourner au commencement » dont la conséquence est la critique et la déconstruction de l'histoire de la philosophie. La question de « si la caractéristique de la psyché peut être la même pour chaque étant vivant en son rapport avec l'Etre et spécifiquement à propos de sa temporalité » concerne le concept de la tonalité de Heidegger. Puisque Heidegger nous dit qu'un étant peut avoir une tonalité fondamentale seulement quand il est un *Dasein*. Ainsi, l'animal aussi doit être *Dasein* afin d'avoir une tonalité fondamentale. Or, cela ne semble pas possible car sa modalité d'existence est différente. C'est justement le point où la pensée de Heidegger et de Deleuze-Guattari s'éloignent. Parce que d'abord, Deleuze-Guattari ne croient pas à l'idée d'un commencement pour la philosophie. Donc, ils n'ont pas besoin d'un fondement comme Heidegger veut découvrir. Pour Heidegger, la maison (*Heimat*) est grecque.

Pour Deleuze, il n'y a pas de *Heimat*. La philosophie existe partout et toujours : soit en Egypte, soit en Chine, soit en Amérique ; soit dans l'âge antique, soit dans l'âge médiévale, soit dans la préhistoire... La philosophie est « nomade ».

Deuxième différence, leur manière à traiter les concepts est sous forme d'un flux. On ne peut pas traiter un concept indépendamment des autres. Ils s'unissent, se séparent ou s'entrecroisent de nouveau selon leurs exigences. La pensée peut définir son propre chemin à la mesure que le concept le fait ainsi. Or chez Heidegger, les concepts s'avancent et s'évaluent sur un chemin précis : ce de l'analytique existentielle. Ce sont les exigences de l'analytique existentielle qui les effacent, déconstruisent, dérivent ou reconstruisent. Deleuze et Guattari n'ont pas de trajectoire visible, mais cela ne veut pas dire qu'il n'y existe pas une trajectoire invisible.

Le grand concept qui unit Deleuze et Heidegger est l'ambiguïté : « l'ambiguïté de la philosophie ». Chez Heidegger, la pensée est obscure. Elle est dans ce qui est le plus dur, complexe et incompréhensible. La contemplation philosophique n'a pas de résultat précis, de réponse mais elle a des questions. L'important, c'est de pouvoir poser les questions proprement. C'est le devoir le plus difficile pour le philosophe. On ne peut pas barrer les ambiguïtés qui dérivent de ce « philosopher ». On ne peut pas nier les erreurs, les contradictions, les concepts insolubles, les impossibilités. Il faut qu'on entre à l'intérieur de chacun et de suivre la voie même si c'est une impasse. Seulement ainsi, on peut en finir avec certains éléments superficiels qui recouvrent le questionnement et de retourner à la vraie historicité des questions. Quant à Deleuze, l'ambiguïté s'origine d'un lieu complètement différent : l'image de la pensée.

Pour Deleuze, la pensée est essentiellement en rapport avec la perception : la pensée se forme par une image. Donc, elle ne possédera pas l'absolution que nous supposons qu'une *idea* possède. Elle se change, se transforme et se multiplie par les changements dans la perception. C'est pourquoi, la pensée existe dans l'image qui se fait par l'intuition des signes. C'est pourquoi chez Deleuze, la pensée arrive à nous ; nous ne pouvons pas la choisir.

Pour Deleuze, la tâche du philosophe sera de rectifier sans cesse les concepts puisqu'ils sont ambigus étant imaginal, ce qui peut les rendre incompréhensible s'ils ne sont pas rectifiés. Ainsi, il va falloir reprendre, retraiter, réinterpréter, repenser et recréer les concepts pour chaque transformation de perception. C'est exactement ce que Deleuze veut faire. Toute structure et conséquence de la philosophie établie peut changer. Le philosophe peut parfois même oublier ses propres structures/conséquences. (QP, p. 27) Les concepts entrent librement dans des rapports de résonnance non discursive. Ce sont des centres de vibrations : chacun en lui-même et les uns par rapport aux autres. (QP, p. 28) Alors on peut traiter les concepts aussi dans un rapport avec les ondes de son et leurs vibrations tout comme on a avait utilisé ce rapport pour comprendre ce que nous appelons l'âme ou la psyché. Car selon Deleuze, chaque concept a une vie.

Il est difficile mais non pas impossible de penser Deleuze comme un métaphysicien. Sa métaphysique est l'affirmation de la vie et en même temps de son dépassement : la métaphysique de la force, du devenir et de l'accident. Deleuze ne parle pas des « moments » pour la vie ; au lieu de cela, il parle des entre-temps ou entre-moments. Il se diffère en ce sens de la conception du temps d'Aristote et de Heidegger.

Dans l'analyse terminale, Heidegger décide que même si l'animal semble posséder l'ouverture au monde, cette ouverture est une ouverture fictive. C'est une ouverture pulsionnelle dérivant de la volonté d'avoir ce qui désinhibe : *C'est être pris dans le cercle de désinhibition – c'est avoir ce qui désinhibe.* (CFM, p. 391) Quant à Deleuze, il vise à fonder une subjectivité « sans fond » par la redéfinition de la perception, de la sensation et du langage. C'est par là qu'il est contre l'humanisme : Deleuze-Guattari attaquent toutes les structures favorisant les pratiques qui réservent et glorifient ce qui est de l'homme, qui isolent et discriminent ce qui est de l'animal. Ainsi dans l'histoire de la pensée, ils arrivent à un stade dans lequel on va pouvoir parler d'un « devenir-animal ». Le devenir-animal reformule la subjectivité humaine en fondant une pensée « sans fond » rétablissant l'importance de l'accident pour l'ontologie et l'au-delà de l'ontologie.

L'importance de comprendre l'Est pour Deleuze-Guattari : opposant la Grèce antique, l'Est pense mais il ne pense pas à l'Etre. L'Est pense mais ne tourne pas sur lui-même (réflexion). L'Est n'a pas discerné l'âme et la raison. Et l'anima (âme) ou spiritualité réside dans la forêt sauvage. La sauvagerie dans la pensée de l'Est, n'est pas encore arrachée de l'homme. L'âme animale est en même temps le centre du désir. La musique restaure l'âme. Elle le fait à travers le désir. Et elle le fait à travers la tonalité ou affection. Mais elle est immédiate et immanente. Son *logos* aussi porte la beauté et le bien, et même beaucoup plus que les autres selon Platon. En ce sens, la production de l'image sonore dans la musique est le langage du muet. Car elle est régnée par une usine inconsciente qui est indépendante de la partie concernant la raison et la logique du *logos*. La raison peut seulement mettre des limites et règles à eux. Elle ne contribue pas à la restauration. Elle est plutôt chargée de la « déclaration de sinistre ».

En somme, nous avons essayé d'élaborer au cours de cette étude, deux thèses principales : (1) La théorie de Jacob von Uexküll est la zone primaire de voisinage et de différenciation pour Heidegger et Deleuze sur la question de l'animal. (2) La possibilité d'un *logos* de la Nature (*phusis*) et l'importance de l'accident (*sumbebekos*) sont les deux problèmes qui divisent clairement les théories (concernant la question de l'animal et la question de l'Etre) de Heidegger et de Deleuze.

Ensuite, nous avons constamment souligné l'importance de trois topiques concernant l'animalité qui peuvent être considérées comme thèses secondaires : (1) l'inséparabilité de l'homme et de l'animal ; la zone d'animal/homme, (2) le rapport entre le langage de l'animal et la musique, (3) l'importance de l'affectivité ou tonalité dans l'étude de ce qu'on appelle des âmes (esprits, consciences, vitalités ou selon la terminologie existentielle de Heidegger : « Dasein ») humaines, animales ou végétales contre les limitations de la raison considérée souvent comme faculté propre de l'homme.

Le langage de l'animal / le langage du muet / le langage du silence : c'est en même temps le langage de la musique. Car le *logos* que Heidegger détermine le manque dans l'animal (*logos* apophantique) est manqué aussi dans la musique. La

musique nous fournit un langage dont le signifié est indéterminé : signes illimités, sens infinis. C'est par cette logique entre l'animalité et la musique qu'Uexküll emploie des termes musicaux dans son étude sur les mondes animaux et le monde humain : tonalité (*Ton*), coloration (*Tönung*), harmonie (*Harmonie*). Heidegger et Deleuze le suivent : tonalité (*Stimmung*), se transposer (*sich versetzen*) temporalité (*Zeitlichkeit*) chez Heidegger ; rythme, variation, ritournelle chez Deleuze.

« Est-ce qu'un animal peut connaître un objet comme tel ? Peut-il entrer en relation avec un objet comme tel ? » C'est la formulation de la question chez Uexküll. Pour Heidegger, la formulation est « Est-ce que l'animal peut avoir un monde ? Est-ce que l'animal peut connaître l'étant comme étant ? » Cette question présuppose l'étant comme étant. Or chez Deleuze, il n'y a pas d'étant comme étant. Donc la question heideggérienne est invalide. Il n'y a pas une seule vérité ou connaissance de la vérité (comme le découverturement de l'Etre) mais une pluralité des vues (poli-subjectivité) dans le devenir qui permet de pouvoir avoir un monde (de signification) pour tous les vivants.

Un singe peut avoir plus d'affects qu'un unicellulaire, un homme peut avoir une capacité plus ample d'intellect que celle d'un poisson. Un tigre peut avoir un territoire plus grand que ce d'une bactérie. Mais cela ne veut pas dire qu'ils sont ontologiquement supérieurs. Au contraire, chaque étant vivant peut s'améliorer à la limite de ses capacités de son corps selon l'objectif de la vie en général. Chaque vivant peut avoir sa manière d'être qui fait de lui un être unique (en termes de perception, sensation, affectivité). En ce sens, chaque vivant peut posséder son monde propre. En refusant cette pluralité de mondes et cette poli-subjectivité, la civilisation moderne d'aujourd'hui comme la systématisation de la souveraineté absolue de l'Homme semble négliger plusieurs questions qui sont en effet essentielles pour lui-même et pour l'Univers :

1. L'animal en l'homme (l'animal comme autre)
2. L'homme en l'animal (la question de pouvoir avoir un *logos* de l'animal)
3. Les propriétés générales de l'âme (affectivité, tonalité)
4. Le lien entre l'âme (vitalité) et Nature (ou *Cosmos*)

5. Le *Cosmos* comme un et unique, et les multiplicités à l'intérieur du *Cosmos* : la multiplicité de sens, la multiplicité de forme,...

BIBLIOGRAPHIE

Ouvrages généraux :

Académie Française, **Dictionnaire de l'Académie Française**, 4^e édition, Paris : Chez la Vve la B. Brunet, 1762.

AGAMBEN Giorgio, **Homo Sacer**, trad. Heller-Roazen D., NY : Stanford University Press, 1998.

AGAMBEN Giorgio, **La communauté qui vient**, trad. Raiola M., Paris : Seuil, 1990.

AGAMBEN Giorgio, **L'ouvert. De l'homme et de l'animal**, trad. Gayroud J., Paris : Rivages poche / Petite Bibliothèque, 2002.

ALEXANDRE Charles, **Dictionnaire grec-français**, XI^e édition, Paris : Hachette, 1850.

ARISTOTE, **De l'âme**, trad. Bodéüs R., Paris : Flammarion, 1993.

ARISTOTE, **Métaphysique**, trad. Duminil M.-P., Jaulin A., Paris : Flammarion, 2008.

ARISTOTE, **Physique**, Paris : Flammarion, 1999.

BAILLY Anatole, **Abrégé du dictionnaire grec-français**, Paris : Hachette, 1901.

BAKER Ulus, **Yüzeybilim. Fragmanlar** (« *Surfacéologie. Fragments* »), Istanbul : Birikim, 2009.

BASARAN Melih, **Kurbansal Sunu** (« *Le don sacrificiel* »), Istanbul : Ayrıntı, 2005.

BECKETT Samuel, **Quad**, Paris : Minuit, 1992.

BERGSON Henri, **L'Evolution créatrice**, Paris : P.U.F., 1941.

BOCHENSKI Józef Maria, **La philosophie contemporaine en Europe**, trad. Vaudou F., 1947, 2^e éd. 1951.

BREHIER Emile, **La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme**, Paris : Alphonse Picard et fils, 1907.

BUCHANAN Brett, **Onto-ethologies: The Animal Environments of Uexküll, Heidegger, Merleau-Ponty and Deleuze**, NY : State University of New York Press, 2008.

CALARCO Matthew, **Zoographies : The Question of the Animal from Heidegger to Derrida**, NY : Columbia University Press, 2008.

CARROLL Lewis, **Complete Works**, 1865, London : Collector's Library, 2005.

CHATELET François (éd.) **Histoire de la philosophie, tome IV : Les Lumières, XVIII^e siècle**, Paris : Hachette, 1972.

CHERNYAKOV Alexei, **The Ontology of Time: Being and Time in the Philosophies of Aristotle, Husserl and Heidegger**, Dordrecht : Kluwer Academic Publishers, 2002.

COLEBROOK Claire, **Gilles Deleuze**, London : Routledge, 2002.

CONDILLAC Etienne Bonnot de, **Essai sur l'origine des connaissances humaines**, Paris : Galilée, 1973.

COOPE Ursula, **Time for Aristotle, Physics IV.10-14**, Oxford University Press : NY, 2005.

COURTINE Jean-François, **Heidegger et la phénoménologie**, Paris : Vrin, 1990.

COURTINE Jean-François, **La cause de la phénoménologie**, Paris : P.U.F., 2008.

ESCOUBAS Eliane, **Questions heideggériennes**, Paris : Editions Hermann, 2010.

DARWIN Charles, **On the Origin of Species**, 6^e édition, London : Feedbooks, 1872.

DASTUR Françoise, **Heidegger et la question du temps**, Paris: P.U.F., 1990.

DASTUR Françoise, **Heidegger. La question du logos**, Paris : Vrin, 2007.

DAWKINS Marian Stamp, **Through our eyes only ? The Search for Animal Consciousness**, Oxford: OUP Oxford, 1998.

D'AQUIN Thomas, **L'être et essence: le vocabulaire médiéval de l'ontologie: deux traités "De ente et essentia"**, trad. Libera, Michon, Paris: Seuil, 1996.

DERRIDA Jacques, **Heidegger et la question : De l'esprit et autres essais**, Paris : Flammarion, 1990.

DERRIDA Jacques, **Khôra**, Paris : Galilée, 1993.

DERRIDA Jacques, **L'animal que donc je suis**, Paris : Galilée, 2006.

DERRIDA Jacques, **L'Archéologie du frivole**, Paris : Galilée, 1973.

DERRIDA Jacques, **Points de suspension**, Paris: Galilée, 1992.

DERRIDA Jacques, **Politiques de l'amitié**, Paris : Galilée, 1994.

DERRIDA Jacques, **Psyché : inventions de l'autre**, Paris : Galilée, 1987.

DESCARTES René, **Abrégé de musique : compendium musicæ**, Paris : P.U.F., 1987.

DESCARTES René, **Discours de la méthode**, Paris : Messidor/Editions Sociales, 1984.

DESCARTES René, **Œuvres et lettres**, Paris : Gallimard, 1952.

DESCARTES René, **Règles pour la direction de l'esprit**, Paris : Poche, 2002.

DE FONTENAY Elisabeth, **Le silence des bêtes : La philosophie à l'épreuve de l'animalité**, Paris : Fayard, 1998.

DE VINCI Léonard, **Prophéties**, trad. Servicen L., Paris : Gallimard, 1942.

DREYFUS Hubert L., **Being-in-the-world : A commentary on Heidegger's Being and Time Division I**, London : MIT Press, 1991.

DRURY Nevill, **The Elements of Shamanism**, Dorset : Element Books, 1989.

ELIADE Mircea, **Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase**, Paris : Payot, 1951.

FERAUD Jean-François, **Dictionnaire critique de la langue française**, Marseille, Mossy, 1787–1788.

FOUILLEE Alfred, **Histoire de la philosophie**, 18^e édition, Paris: Librairie Delagrave, 1934.

FRANCK Didier, **Heidegger et le Christianisme**, Paris : P.U.F., 2004.

FREUD Sigmund, **L'interprétation du rêve**, trad. Altounian J., Cotet P., Lainé R., Rouzy A., Robert F., Paris : P.U.F., 2^e éd., 2012.

GADAMER Hans-Georg, **Les chemins de Heidegger**, trad. Grondin, Paris : Vrin, 2002.

GAFFIOT Félix, **Dictionnaire latin-français**, Paris : Hachette, 1934.

GIRAUD Marc, **Darwin. C'est tout bête!** Paris : Robert Laffont, 2009.

GONTIER Thierry, **De l'homme à l'animal : Montaigne et Descartes ou les paradoxes sur la nature des animaux**, Paris : Vrin, 1998.

GONTIER Thierry, **La question de l'animal : Les origines du débat moderne**, Paris : Hermann, 2011.

GOULD James L. – GOULD Carol G., **The Animal Mind**, NY: Freeman and Company, 1994.

GRAHAM Daniel W., **The Texts of Early Greek Philosophy**, Cambridge : Cambridge University Press, 2010.

GRANDIN Temple, **Animals in Translation**, NY : Scribner, 2005.

GREISCH Jean, **Ontologie et temporalité**, Paris : P.U.F., 1994.

GROTH Miles, **A Study Bibliography of Heidegger in English Translation**, édition numérique, 2008.

HARDT Michael, **Deleuze: An Apprenticeship in Philosophy**, USA: University of Minnesota Press, 1993.

HEGEL Georg W. F., **Esthétique, textes choisis**, Paris : P.U.F., 1967.

HEGEL Georg W. F., **Phénoménologie de l'esprit**, trad. Hyppolite J., Paris : Aubier, 1941.

HERACLITE, **Fragments**, trad. Pradeau J.-F., Paris : Flammarion, 2002, éd. corrigée 2004.

HINDEMITH Paul, **The Craft of Musical Composition**, NY: Schott, 1984.

HIPPOCRATE, **Œuvres complètes d'Hippocrate**, trad. Emile Littré, Paris : Baillière, 1839-1861.

HOBBS Thomas, **Human Nature**, London : Thoemmes Pr., 1999.

HUME David, **A Treatise of Human Nature**, London : Penguin Books, 1969.

HUME David, **An Enquiry Concerning Human Understanding**, Oxford : Oxford University Press, 1999.

JIN Kim, **Heidegger and Buddhism**, édition koréenne, 2004.

JONAS Hans, **Le phénomène de la vie. Vers une biologie philosophique**, trad. Lories D., Bruxelles : De Boeck – Wesmael, 2000.

JONAS Hans, **Le principe responsabilité : une éthique pour la civilisation technologique**, trad. Jean Greisch, Paris : Editions du Cerf, 1990.

KAFKA Franz, **The Complete Stories**, « A Report to an Academy », « Investigations of a Dog », NY : Schocken, 1971.

KAFKA Franz, **The Zurau Aphorisms**, trad. Hofmann M., §72, London : Harvill Secker, 2006.

KANT Immanuel, **Critique de la faculté de juger**, trad. Renaut A., Paris : Flammarion, 2000.

KISIEL Theodore, **The Genesis of Heidegger's Being and Time**, CA : University of California Press, 1995.

KOHLER Wolfgang, **The Mentality of Apes**, trad. Winter E., New York: Liveright, 1925.

KORKMAZ Mehmet, **Zerdüşt Dini: İran Mitolojisi**, (« *Le Zoroastrisme: mythologie iranienne* »), Istanbul : Kum Saati, 2012.

KRELL David Farrell, **Daimon Life: Heidegger and Life-Philosophy**, IN : Indiana University Press, 1992.

LA METTRIE Julien Offray de, **L'Homme-Machine**, Paris : Folio, 1999.

LA METTRIE Julien Offray de, **L'Homme plus que machine**, Paris : Rivages, 2004.

LABAIGUE Charles, **Dictionnaire Latin-français**, Paris : Librairie Classique d'Eugène Belin, 1881.

LEVY-BRUHL Lucien, **L'âme primitive**, Paris : P.U.F. 1927, éd. 1963.

MANN Thomas, **La Montagne magique**, trad. Betz M., Paris : Fayard, 1931.

MARION Jean-Luc, **Dieu sans l'être**, Paris : P.U.F., 1991.

MARTIN Jean-Clet, **La philosophie de Gilles Deleuze**, Paris : Payot, 1993.

MAY Reinhard, **Heidegger's Hidden Sources: East-Asian Influences on his Work**, London : Routledge, 1996.

MOULINET Philippe, **Le Soufisme regarde l'Occident**, 3 tomes, Paris : Harmattan, 2002-2003.

MOURCIN J-T., **Lexique grec-français**, 18^e édition, Paris : Imprimerie d'Auguste Delalain, 1832.

NADDAF Gerard, **The Greek Concept of Nature**, NY : State University of New York, 2005.

NIETZSCHE Friedrich, **Ainsi parlait Zarathoustra**, trad. Gandillac M., Paris : Gallimard, 1971.

NIETZSCHE Friedrich, **Naissance de la philosophie à l'époque de la tragédie grecque**, Gallimard, trad. Bianquis G., 1938.

NIETZSCHE Friedrich, **La naissance de la tragédie**, trad. Heim C., Paris : Gonthier, 1964.

OVIDE, **Métamorphoses**, trad. Lafaye G., Paris : Folio, 1992.

PARKES Graham (éd.), **Heidegger and Asian Thought**, US : University of Hawaii, 1990.

PARMENIDE, **Sur la Nature ou sur l'étant**, trad. Cassin B., Paris : Poche, 1998.

PLATON, **Œuvres complètes**, trad. Léon R., Paris : Les Belles Lettres, 1926.

PROUST Marcel, **A la recherche du temps perdu**, Paris : Gallimard, 1987.

ROBERT Paul, **Le Grand Robert de la Langue Française**, deuxième édition, Paris – Dictionnaire LE ROBERT, 1992.

ROSS David, **Aristotle**, London : Routledge, 1923, 6^e éd. 1995.

SAINT-HILAIRE Jules Barthélemy, **Psychologie d'Aristote**, Paris : Dumont, 1847.

SASSO Robert, VILLANI Arnaud (éd.), **Le Vocabulaire de Gilles Deleuze**, Cahiers de Noesis no.3, Paris : Vrin, 2003.

SAUVAGNARGUES Anne, **Deleuze et l'art**, Paris : P.U.F., 2006.

SIMONDON Gilbert, **Deux leçons sur l'animal et l'homme**, Paris : Ellipses, 2004.

SIMONDON Gilbert, **Individuation psychique et collective : A la lumière des notions de Forme, Information, Potentiel et Métastabilité**, Paris : Aubier, 1989.

SINGER Peter, **Animal Liberation**, 1975, NY : Harper Perennial, 2009.

SPINOZA Baruch, **Œuvres complètes**, Paris : Gallimard, 1955.

TAGORE Rabindranath, **Creative Unity**, London : Macmillan and Co Ltd., « The Religion of the Forest », p. 62.

UEXKULL Jacob von, **A Stroll Through the World of Animals and Men**, trad. Schiller C.H., New York: International Universities Press, 1934.

UEXKULL Jacob von, **Milieu animal et monde humain**, trad. Martin-Freville C., Paris : Rivages, 2010.

UEXKULL Jacob von, **Mondes animaux et monde humain**, trad. Muller P., Paris : Denoël, 1965.

UEXKULL Jacob von, **Theoretical Biology**, trad. Mackinnon D. L., Edinburgh : The Edinburgh Press, 1926.

WEBER Alfred, **Histoire de la philosophie européenne**, Paris : Librairie Fischbacher, 1925.

WEIGELT Charlotta, **The Logic of Life : Heidegger's Retrieval of Aristotle's Concept of Logos**, Akademitryck AB Edsbruk : Stockholm, 2002.

ZOURABICHVILI François, **Deleuze : une philosophie de l'événement**, Paris : P.U.F., 1994.

ZOURABICHVILI François, **Le vocabulaire de Deleuze**, « Plan d'immanence (et chaos) », Paris : Ellipses, 2003.

ZOURABICHVILI François, SAUVAGNARGUES Anne, MARRATI Paola, **La philosophie de Deleuze**, Paris : P.U.F. 2004.

Œuvres de Heidegger :

HEIDEGGER Martin, **Aristote, Métaphysique Θ 1-3. De l'essence et de la réalité de la force**, trad. Stevens B., Vandeveld P., Paris : Gallimard, 1991.

HEIDEGGER Martin, **Basic Concepts of Ancient Philosophy**, trad. Rojcewicz, IN : Indiana Univ. Press, 1993.

HEIDEGGER Martin, **Cahier de l'Herne : Heidegger**, éd. Haar M., Paris : Editions de l'Herne, 1983.

HEIDEGGER Martin, **Essais et conférences**, trad. Préau A., Paris : Gallimard, 1958.

HEIDEGGER Martin, **Etre et Temps**, trad. Martineau E., édition numérique hors-commerce, 1985.

HEIDEGGER Martin, **Etre et Temps**, trad. Vézin F., Paris : Gallimard, 1986.

HEIDEGGER Martin, **History of the Concept of Time. Prolegomena**, trad. Kisiel T., IN : Indiana University Press, 1985.

HEIDEGGER Martin, **Introduction à la métaphysique**, trad. Kahn G., Paris: Gallimard, 1967.

HEIDEGGER Martin, **Les concepts fondamentaux de la métaphysique : monde-finitude-solitude**, trad. Panis D., Paris : Gallimard, 1992.

HEIDEGGER Martin, **Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie**, trad. Courtine J.-F., Paris: Gallimard, 1985.

HEIDEGGER Martin, **Logic. The Question of Truth**, trad. Sheehan T., IN : Indiana University Press, 2010.

HEIDEGGER Martin, **Metafizik nedir? / Was ist Metaphysik?**, Edition bilingue, trad. Örnek Y., Ankara : Türkiye Felsefe Kurumu, 2009.

HEIDEGGER Martin, **Parmenides**, trad. Schuwer A., Rojcewicz R., IN : Indiana Univ. Press, 1992.

HEIDEGGER Martin, **Phenomenological Interpretations of Aristotle**, trad. Rojcewicz R., IN : Indiana University Press., 2001.

HEIDEGGER Martin, **Questions I et II**, trad. Axelos K., Beaufret J., Biemel W., Braun L., Corbin H., Fédier F., Granel G., Haar M., Janicaud D., Munier R., Préau A., De Waelhens A., Paris : Gallimard, 1968.

HEIDEGGER Martin, **Questions III et IV**, trad. Beaufret J., Fédier F., Hervier J., Lauxerois J., Munier R., Roëls C., Paris : Gallimard, 1966-1976.

HEIDEGGER Martin, **The Fundamental Concepts of Metaphysics**, trad. McNeill W., Walker N., IN : Indiana University Press, 1995.

Œuvres de Deleuze :

DELEUZE Gilles, « Conclusions sur la volonté de puissance et l'éternel retour », dans **Nietzsche : Colloque de Royaumont**, Paris : Minuit, 1967.

DELEUZE Gilles, **Cinéma I : Image-mouvement**, Paris : Minuit, 1983.

DELEUZE Gilles, **Cinéma II : Image-temps**, Paris : Minuit, 1985.

DELEUZE Gilles, **Cours à Vincennes 1975-1976**, l'Université de Vincennes, enregistrement vidéo par Rai 3 (Italie), programme intitulé « Chi pensa il cinema / Il senso in meno » de Fuori Orario.

DELEUZE Gilles, **Cours sur l'Anti-Œdipe et Mille Plateaux (16/11/1971)**, cours professé le 16 novembre 1971, l'Université de Vincennes, page consultée le 10 Octobre 2013, <http://www.webdeleuze.com/>

DELEUZE Gilles, **Cours sur la nature des flux, Anti-Œdipe et Mille Plateaux (14.12.1971)**, cours professé le 14 décembre 1971, l'Université de Vincennes, Page consultée le 10 Octobre 2013, <http://www.webdeleuze.com/>

DELEUZE Gilles, **Cours sur Leibniz (15/04/1980)**, cours professé le 15 avril 1980, l'Université de Vincennes, page consultée le 10 Octobre 2013, <http://www.webdeleuze.com/>

DELEUZE Gilles, **Cours sur Spinoza (24/01/1978)**, cour professé le 24 janvier 1978, l'Université de Vincennes, page consultée le 10 Octobre 2013, <http://www.webdeleuze.com/>

DELEUZE Gilles, **Cours sur Spinoza (21/12/1980)**, cours professé le 21 décembre 1980, l'Université de Vincennes, page consultée le 10 Octobre 2013, <http://www.webdeleuze.com/>.

DELEUZE Gilles, **Cours sur Spinoza (20/01/1981)**, cours professé le 20 janvier 1981, l'Université de Vincennes, page consultée le 10 Octobre 2013, <http://www.webdeleuze.com/>

DELEUZE Gilles, **Deux régimes de fous : textes et entretiens 1975-1995**, éd. Lapoujade D., Paris : Minuit, 2003.

DELEUZE Gilles, **Différence et Répétition**, Paris : P.U.F., 1968.

DELEUZE Gilles, **Empirisme et subjectivité. Essai sur la nature humaine selon Hume**, Paris : P.U.F., 1953.

DELEUZE Gilles, **Francis Bacon. La logique de la sensation**, Paris : Seuil, nouvelle édition, 2002.

DELEUZE Gilles, **Le Bergsonisme**, Paris : P.U.F., 1966, 2^e édition 1998.

DELEUZE Gilles, **Le Pli. Leibniz et le Baroque**, Paris : Minuit, 1988.

DELEUZE Gilles, Les manuscrits de Deleuze sur le cinquième chapitre de **L'Anti-Œdipe**, www.webdeleuze.com

DELEUZE Gilles, « L'épuisé » in Samuel Beckett, **Quad**, Paris : Minuit, 1992.

DELEUZE Gilles, **L'île déserte et autres textes: textes et entretiens 1953-1974**, éd. Lapoujade D., Paris : Minuit, 2002.

DELEUZE Gilles, **Logique du sens**, Paris : Minuit, 1969.

DELEUZE Gilles, **Nietzsche**, Paris : P.U.F., 1965.

DELEUZE Gilles, **Proust et les signes**, Paris : P.U.F., 1964, 3^e édition, 1998.

DELEUZE Gilles, « Qu'est-ce que fonder? » cours professé au Lycée Louis le Grand, 1956-1957, page consultée le 10 Octobre 2013, <http://www.webdeleuze.com/>

DELEUZE Gilles, **Spinoza et le problème de l'expression**, Paris : Minuit, 1968.

DELEUZE Gilles, **Spinoza. Philosophie Pratique**, Paris : Minuit, 1981.

DELEUZE Gilles, GUATTARI Félix, **Capitalisme et Schizophrénie 1 : L'Anti-Œdipe**, Paris : Minuit, 1972.

DELEUZE Gilles, GUATTARI Félix, **Capitalisme et Schizophrénie 2 : Mille Plateaux**, Paris : Minuit, 1980.

DELEUZE Gilles, GUATTARI Félix, **Kafka. Pour une littérature mineure**, Paris : Minuit, 1975.

DELEUZE Gilles, GUATTARI Félix, **Qu'est-ce que la philosophie ?**, Paris : Minuit, 1991.

DELEUZE Gilles, GUATTARI Félix, **Rhizome**, Paris : Minuit, 1976.

DELEUZE Gilles, PARNET Claire, **Dialogues**, Paris : Flammarion, 1996.

DELEUZE Gilles, PARNET Claire, **Pourparlers : 1972-1990**, Paris : Minuit, 1990.

Articles :

AUBENQUE Pierre, « Une physique de continuité et de l'immanence » in François Chatelet, **La philosophie païenne**, tome I, Paris : Hachette, 1999.

BAILEY Christiane, « La genèse des existentiels dans la vie animale chez Heidegger » article inédit, présenté à **L'Association Canadienne de Philosophie**, Université de Waterloo/Sir Wilfried Laurier, mai 2012.

BALAZUT Joël, « L'homme, l'animal et la question du monde chez Heidegger », **Klesis-Revue Philosophique**, 2010, no.16, pp. 8-26.

BASARAN Melih, « Filozof ve Vantrilok » in *Gilles Deleuze Özel Sayısı*, **Toplumbilim**, Istanbul : Bağlam, 1996, pp. 27-37.

BELLOUR Raymond, EWALD François, DELEUZE Gilles : « Signes et événement » (entretien) dans le **Magazine littéraire Deleuze**, septembre 1988, pp. 16-26.

BURGAT Florence, « Animalité » in **Encyclopædia Universalis**, page consulté le 29 juin 2010, <http://www.universalis.fr/encyclopedie/animalite/>

Collectif, « AATA Newsletter », **AATA** Volume XXIX, no.3, 2006.

Collectif, « Animal Experimentation », in **Animal Welfare Issues**, page consultée le 27 juin 2010. <http://www.worldanimal.net/wan-resources/animal-welfare-issues>

COTTINGHAM John, « A Brute to the Brutes ? : Descartes' Treatment of Animals », in Cottingham John, **Cartesian Reflections**, Oxford : Oxford University Press, 2008, pp. 163-172.

COURTINE Jean-François, « Phenomenology and/or Tautology » in **Reading Heidegger**, éd. Sallis J., IN : Indiana University Press, 1993.

DASTUR Françoise, « Autour de la phénoménologie », **Arté Filosofia**, Séminaire de 14-15 avril 2007, Cannes, www.artefilosofia.com

DAWSON E.H., AVARGUES-WEBER, A., CHITTKA L., LEADBEATER E., « Learning by Observation Arises from Simple Associations in an Insect Model ». **Current Biology**, 2013, pp. 727-730.

GUATTARI Félix, « Qu'est-ce que l'écophilosophie? », 1991, in **Deleuze / Bibliographie et mondes inédits**, www.webdeleuze.com

HAYES Josh, « Heidegger's Fundamental Ontology and the Problem of Animal Life » in **PhaenEx 2**, no.2 (automne/hiver), 2007, pp. 42-60.

HUSSERL Edmund, « The Encyclopaedia Britannica article esquisse A : Psychological Phenomenology as pure psychology », 1927, trad. Sheehan T. in **Psychological and Transcendental Phenomenology and the Confrontation with Heidegger (1927-1931)**, **Edmund Husserl Collected Works**, éd. Bernet R. Dordrecht/Boston/London : Kluwer Academic Publishers, pp. 240-241.

LESTEL Dominique, Préface in Jacob von Uexküll, **Milieu animal et milieu humain**, trad. Martin-Freville C., Paris : Rivages, 2010.

PIERON Julien, « Angoisse et mort dans Sein und Zeit », in **Bulletin d'Analyse Phénoménologique**, IV 5, 2008 pp.1-19.

POGGELER Otto, « Heidegger Today », **The Southern Journal of Philosophy**, Volume 8, Issue 4, 1970, pp. 273-308.

RICHIR Marc, « Affectivité » in **Encyclopædia Universalis**, page consulté le 29 juin 2010, <http://www.universalis.fr/encyclopedie/affectivite/>

RUIN Hans, « The Passivity of Reason – On Heidegger's concept of Stimmung » in **Nordic Journal of Philosophy**, Vol 1. no.2, Philosophia Press, 2000, pp. 143-159.

SHEEHAN Thomas, « Dasein » in **A Companion to Heidegger**, éd. Hubert L. Dreyfus and Mark A. Wrathall, Blackwell Publishing, 2005.

SHEEHAN Thomas, « Heidegger, Aristotle and Phenomenology », **Philosophy Today**, Été, 1975, pp. 87-94.

SHEEHAN Thomas, « Heidegger's Early Years », **Heidegger: The Man and the Thinker**, éd. Sheehan T., 1981, pp. 3-19.

SHEEHAN Thomas, « Heidegger's Philosophy of Mind », **Contemporary Philosophy: A New Survey**, Vo. IV, éd. Floistad G., 1984, pp. 287-318.

SHEEHAN Thomas, « Movement and Destruction of Ontology », **The Monist: An International Journal of General Philosophical Inquiry**, Vol. 64, No. 4, 1981, pp. 534-543.

SHEEHAN Thomas, « On the Way to Ereignis », **Continental Philosophy in America**, éd. Silverman H. J., Sallis J., Seebohm T.M., 1983, pp. 131-164.

SHEEHAN Thomas, « The Original Form of Sein und Zeit » (1979), **Journal of British Society of Phenomenology**, Vol. 10, No. 2, Mai 1979, pp. 78-83.

SHEEHAN Thomas, « Time and Being 25-27 » **Thinking about Being**, éd. Shahan R. W., Norman J. M., Oklahoma : Oklahoma University Press, 1984, pp. 177-219.

SINGER Peter, « 30th Year of Animal Liberation », **New York Review of Books**, 50, no. 8, Mai 2003, page consultée le 12.11.2014, <http://www.nybooks.com/articles/archives/2003/may/15/animal-liberation-at-30/>

SOYSAL Ahmet, « Le virtuel et la force : Deleuze comme métaphysicien » in *Gilles Deleuze Özel Sayısı*, **Toplumbilim**, 1996, Istanbul : Bağlam, pp. 23-26.

WAHL Jean, « Ordre et désordre dans la pensée de Nietzsche », in **Nietzsche : Colloque de Royaumont**, Paris : Minuit, 1967.

ZHANG S., BOCK F., SI A., TAUTZ J., SRINAVASAN M.V. « Visual Working Memory in Decision Making by Honeybees, in **Proceedings of the National Academy of Sciences USA**, 2005, pp. 102-114.

Filmes et tableaux :

BACON Francis, *Etude pour la nurse dans le film Cuirassé Potemkine*, 1957. Huile sur toile, 198 x 142 cm. Collection Städelsches Kunstinstitut und Städtische Galerie, Frankfurt.

BACON Francis, *Autoportrait*, « L'homme à la tête de cochon », 1973. Huile sur toile, 198 x 147,5 cm. Collection privée, New York.

BACON Francis, *L'homme au chien*, 1953. Huile sur toile, 152,5 x 118 cm. Collection Allbright-Knox Art Gallery, Buffalo.

BACON Francis, *Triptyque*, « L'homme qui s'échappe du trou noir », mai-juin 1973. Huile sur toile, 198 x 147,5 cm. Saul Sternberg Collection, New York.

BACON Francis, *Painting*, 1978. Huile sur toile, 198 x 147,5 cm. Collection privée, Monté-Carlo.

BOUTANG Pierre-André, **L'Abécédaire de Gilles Deleuze**, filme réalisé par Pierre-André Boutang, Claire Parnet et Gilles Deleuze, Paris : Femis, 1988.

FRICKE Ron (régisseeur), **Baraka : A World Beyond Words**, USA : Magidson Films, 1992.

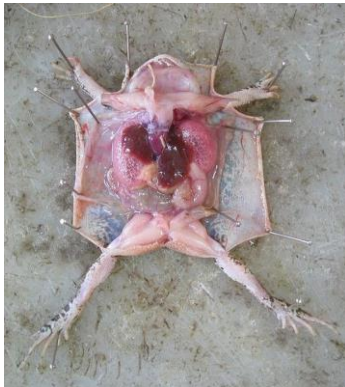
TARKOVSKY Andrei, **Solyaris**, USSR : Mosfilm, 167 min, noir et blanc / couleur, 1972.

ANNEXES

Annexe I



1. Cadavre d'un chien mort au cours d'une expérience biomédicale.



2. Corps d'une grenouille démentelé par un étudiant de médecine.



3. Corps d'un ouistiti après avoir reçu une blessure dans le cerveau pendant une expérience à Cambridge.



4. Un chimpanzé vivant au cours d'une expérience physiologique.



5. Animaux tués et jetés à la poubelle par les autorités.



6. La transportation des poules.



7. Souris qui pousse l'oreille d'un homme.

Annexe II

Concepts d'Uexküll

Monde ambiant (Umwelt) : C'est le concept d'Uexküll qui s'oppose au concept darwinien de l'environnement. Chaque organisme selon Uexküll a son Umwelt propre en accord avec ses propres mesures. C'est-à-dire que chaque organisme est un sujet, qui est dans le centre de son monde ambiant propre. La raison pour cela, est que chaque être vivant, soit un arbre, une tique ou un dolphin se diffère en sa subjectivité par deux manières : ses *outils* et ses *perceptifs*. La doctrine principale d'Uexküll est que « l'animal (ou être vivant en général) n'est pas une machine, mais un machiniste. ». Chaque animal possède des récepteurs qui reçoivent des percepts. Par ces cellules sensorielles, l'animal (et l'homme) travaille sur ces percepts et en fait des signes. Cette interprétation lui permet de connaître à sa manière ce qui l'entoure. En résultat dit Uexküll, l'animal arrange (arraisonne) ce qui est autour, il lui donne un sens et le fait le sien : c'est ce qu'Uexküll appelle monde ambiant (*Umwelt*).

Signes perceptifs (Merkmal) : le signe que l'animal reçoit par ses organes sensoriels (perceptifs).

L'espace actantiel : L'espace que l'animal peut utiliser pour agir ou bouger dans une position précise et dans un moment précis ; l'espace ouvert à sa perception singulière à un temps.

L'espace tactile : L'espace que l'animal peut utiliser pour toucher ; l'espace ouvert à sa perception tactile singulière à un temps.

L'espace visuel : L'espace que l'animal peut utiliser pour seulement voir dans une position précise et dans un moment précis ; c'est l'espace ouvert à sa vision en mouvant ou en repos.

Le lointain : l'horizon de l'espace visuel ; le plan le plus éloigné.

Chacun de ces aspects (les signes perceptifs, l'espace actantiel, tactile, visuel et le lointain) peuvent varier non seulement d'un genre à un autre, mais aussi d'un sujet à un autre. Par exemple dans le monde de la tique, les seuls signes perceptifs sont les perceptifs du sens de l'odorat. La tique est aveugle et sourde (pas d'espace visuel ou sonore). Son espace actantiel commence de l'arbuste jusqu'à son saut sur sa proie. Un autre sens qu'elle possède sert à distinguer les animaux à sang chaud des animaux à sang froid. Son espace tactile est très développé. Pourtant elle n'a pas de goût. Seulement elle distingue le liquide à la bonne température. Pour elle, le lointain c'est au bout de quelques centimètres.

Quand on compare les aspects de la tique aux celles d'une abeille ou d'une ourse par exemple, on constate toute une nouvelle ordination de paramètres. Cela montre selon Uexküll que chaque être vivant (organisme) possède un monde ambiant qui lui est propre. Pour cette raison, il dit que chaque être vivant est un sujet dans son monde. Il faut souligner qu'Uexküll a été influencé par la théorie de la connaissance de Kant. Il a voulu développer ses observations en appliquant la théorie de Kant aux mondes animaux. (Rüting T. « History and significance of Jacon von Uexküll and of his institute in Hamburg » in *Sign Systems Studies*, 32, 1/2 , 2004, p. 49.) Il a essayé d'utiliser la biologie (l'observation empirique des mondes animaux) comme épistémologie. Sa conception de l'Univers comme création des mondes (Umwelten) innombrables a contesté l'idée du monde objectif et universel.

Le temps perceptif : le temps comme succession d'instant, change d'un milieu à l'autre selon le nombre d'instant que les sujets expérimentent dans une même période (c'est un concept développé par K. von Baer).

Image-perception (Merkbild) et *Image-action* (Wirkbild) : Chaque position des objets de son monde peut donner une différente signification à l'être-vivant. Suivant cette significativité (soit de l'image-perception, soit de l'image-action) le sujet (l'être-vivant) fait son choix vers ses buts et besoins.

Image prospection : L'image que l'être-vivant attend ou prévoit devant lui.

Tonalité prospective (ton) : Le prospect sans image que l'être-vivant attend ou prévoit (s'ouvrir) devant lui.

Selon la citation d'Uexküll, la durée de l'instant s'élève pour l'homme à un dix-huitième de seconde tandis que pour un certain poisson (*Betta splendens*) ce nombre doit être au moins trente à cinquante fois par seconde.

Le monde (Umwelt) de l'être vivant est activement crée par lui selon ses besoins et buts. Le monde change temporellement. (1) L'être-vivant est un sujet sensible de son monde : il est affecté par les percepts qu'il reçoit de son monde. Il est capable de les donner un sens. (2) L'être-vivant est un sujet effectif sur son monde : il a le pouvoir de l'arranger, l'arraisonner.

Jacob von Uexküll, **Mondes animaux et monde humain**, trad. Muller P., Paris : Denoël, 1965.

BIOGRAPHIE

Can Batukan, né le 11 octobre 1978 à Ankara, Turquie, est un chercheur sur la question de l'animal et de la Nature dans la philosophie. Il a fait ses études secondaires au Lycée Saint Joseph à Kadikoy, Istanbul. Après des études sur les mathématiques et les sciences économiques à Istanbul Bilgi University, il obtint sa maîtrise de philosophie à l'Université Galatasaray en 2006.

TEZ ONAY SAYFASI

Üniversite : Galatasaray Üniversitesi
Enstitü : Sosyal Bilimler Enstitüsü
Adı Soyadı : Orhan Can Batukan
Tez Başlığı : Question de l'animal chez Martin Heidegger et Gilles Deleuze
Savunma Tarihi : 24.02.2015
Danışmanı : Prof. Dr. Zeynep DİREK

JÜRİ ÜYELERİ

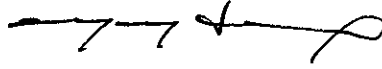
Ünvanı, Adı, Soyadı

İmza

Prof. Dr. Melih BAŞARAN



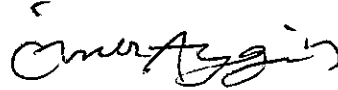
Prof. Dr. Zeynep DİREK



Prof. Dr. Ali AKAY



Yrd. Doç. Dr. Ömer AYGÜN



Yrd. Doç. Dr. Emre ŞAN



Enstitü Müdürü

Prof. Dr. Mehmet Yaman ÖZTEK

