



MATÉRIAUX POUR UNE ÉCOPHÉNOMÉNOLOGIE ANDERSIENNE

MATERIALS FOR AN ANDERSIAN ECOPHENOMENOLOGY

Michael Garabelllo¹

Université Bordeaux Montaigne, Francia.

Recibido: 28.03.2025 - Aceptado: 24.09.2025

RÉSUMÉ

Cet article défend l'idée que la philosophie de Günther Anders, souvent réduite à sa critique de la technique et du nucléaire, offre en réalité une écophénoménologie implicite, regroupant toute sa philosophie. Pour ce faire, un concept semble néanmoins résister à la fois à l'ambition de rassembler sa philosophie et à celle d'y voir une considération positive de l'environnement, celui d'"étranger au monde" devenu dénomination de sa philosophie de jeunesse. Il s'agit de réinterroger ce concept dans le cadre qui l'a vu apparaître pour comprendre qu'il n'est ni tellement original, ni aussi massif qu'il ne semble. Ainsi, à travers le concept d'"inhérence distanciée", se dessine, dès ses écrits de jeunesse, une ontologie matérielle et relationnelle où l'humain est simultanément immersé dans, et libre par rapport à, son environnement. Cette pensée dans laquelle tous les concepts ultérieurement centraux commencent à prendre place permet, non seulement de lire Anders différemment en tant que tel, mais aussi de l'insérer dans un débat actualisé sur notre manière d'être et de percevoir le monde, semblant être la première marche des défis de l'anthropocène.

Mots clés: Günther Anders; Écophénoménologie; Inhérence-Distanciée; Heccéité.

ABSTRACT

This article argues that the philosophy of Günther Anders, often reduced to his critique of technology and nuclear power, in fact offers an implicit ecophenomenology encompassing his entire philosophy. However, one concept seems to resist both the effort to unify his philosophy and the possibility of discerning within it a positive consideration of environment: that of being a « stranger to the world », which became a defining feature of his early philosophy. It is therefore necessary to reexamine this concept within the context in which it emerged to understand that it is neither particularly original nor as dominant as it may seem. Thus, through the concept of « distanced inherence », an ontological framework begins to take shape in Anders' early writings, one that is both material and relational, where humans are simultaneously immersed in and free in relation to their environment. This perspective, in which all the key concepts of his later thought start to emerge, not only offers a new way of reading Anders himself but also integrates him into an updated debate on our way of being and perceiving the world, a fundamental step toward addressing the challenges of the anthropocene.

Keywords: Günther Anders; Ecophenomenology; Distanced-Inherence; Haecceity.

¹ garabellomichael@gmail.com

INTRODUCTION : POUR UNE ÉCOPHÉNOMÉNOLOGIE ANDERSIENNE

Évoquer aujourd’hui Günther Anders (1902-1992) dans le champ de l’écologie, c’est d’abord convoquer le philosophe de la menace nucléaire, souvent associé, dans une continuité logique, au critique de la technique. Ces deux dimensions de son travail, indissociables, s’inscrivent dans ce que certains qualifient de deuxième philosophie andersienne. Elle se développe après l’onde de choc du bombardement atomique d’Hiroshima et de Nagasaki. Cette période regroupant des textes parus de 1956 jusqu’à sa mort, en 1992, présente une réflexion qu’il serait, en réalité, plus commode d’appeler *Diskrepanzphilosophie* (Anders, 1992, 35:15). Une philosophie du, ou plutôt des décalages, étude anthropologique de notre ère prise dans l’étau de la technocratie et du danger nucléaire. Décalages en tant que fond du débat, décrivant l’écart moral entre notre faire et notre représenter, décalages également sur la forme au travers d’une philosophie se présentant comme un « hybride *de métaphysique et de journalisme* » (Anders 2002, 22).

Le nucléaire semble, aujourd’hui, presque anodin. Pourtant, il évolue et se diversifie. Il se miniaturise dans le civil au travers des *Small Modular Reactors*², se présente désormais comme énergie propre, si ce n’est écologique : décarbonée, adaptée aux exigences climatiques. Dans le domaine militaire, avec l’apparition de la notion de nucléaire tactique, c’est-à-dire, en opposition au stratégique, des “petites” bombes nucléaires, il dessine déjà les guerres du futur. Ses dangers sont ainsi toujours réels, comme l’a rappelé la plus si récente catastrophe de Fukushima. Et la dimension concrète de son pouvoir apocalyptique est justifiée par une crispation particulière autour du conflit en Ukraine. Une actualisation de la pensée du nucléaire dans le sillage andersien reste encore ainsi une nécessité de notre époque.

Si le nucléaire reste effectivement une menace bien réelle, les véritables défis de cette époque semblent cependant désormais principalement résider dans les conséquences plus larges de notre mode de vie et de production sur la planète. Cet aspect se retrouve dans le cadre de la philosophie de la technique chez Anders qui, dès 1956, semble anticiper la toile de fond du monde virtuel et numérique que nous connaissons aujourd’hui. Il y est question de nos capacités de représentation du monde, de nos actes et du danger, mais aussi du décalage entre ce que nous faisons et ce dont nous nous sentons responsables.

² SMR en anglais ou PRM (Petit Réacteur Modulaire) en français. Ces petites centrales nucléaires sont le fer de lance des nouvelles doctrines de production d’énergie. L’Agence internationale de l’énergie y voit dans son rapport de 2025, une nouvelle ère du nucléaire.

Cette époque que beaucoup qualifient désormais du nom de notre espèce, l’anthropocène, pourrait ainsi bien signifier la dernière de son existence et acter concrètement son obsolescence. Dans ce contexte, la philosophie de Günther Anders, centrée sur la manière dont l’humain habite le monde, apparaît comme un apport essentiel au champ de l’écologie contemporaine. La philosophie de l’obsolescence de l’homme démontre ainsi encore aujourd’hui qu’elle n’a rien d’obsoète. Pourtant, malgré une littérature prolixe, Anders n’est que très marginalement mentionné dans le cadre des réflexions écologiques contemporaines.

Peut-être que son style particulier, son mépris pour l’enfermement universitaire ou son apparente obsession pour le nucléaire n’auront pas permis à Günther Anders d’accéder à la même postérité dans le champ de l’éthique environnementale que son ami de longue date, Hans Jonas, avec lequel il partage cependant un grand nombre de constats. Ces dernières années, Anders semble néanmoins sortir doucement du relatif anonymat qui lui était jusqu’ici réservé. Particulièrement en France où une traduction rythmée de ses œuvres permet de rendre accessible la complexité et la densité de sa pensée, de l’extraire du domaine réservé des initiés de l’écologie radicale, de donner cours à des recherches spécifiques et de sortir petit à petit son auteur des dénominations caricaturales de Luddite ou de Cassandre.

Si la seconde période des écrits d’Anders peut être lue comme une éthique environnementale, elle s’inscrit également, selon nous, dans un cadre plus large: celui d’une *écophénoménologie*, une discipline qui ne sera nommée que bien plus tard et à laquelle il n’est pourtant pas rattaché³. Nous nous référons particulièrement à l’ouvrage *Eco-phenomenology : back to the earth itself* (Brown et Toadvine 2003). Ses contributeurs proposent de s’appuyer sur les travaux des phénoménologues pour repenser notre environnement partant de l’intuition que la phénoménologie est *in fine* une philosophie de l’environnement. Tous les axes qu’ils présentent dans leur introduction sont des axes travaillés par Anders dès ses premiers textes et ce dès sa thèse auprès de Husserl en 1924. Il est possible de penser que Günther Anders aurait ainsi suivi le parcours de leur intuition, que c’est sa formation phénoménologique qui l’aura menée à écrire une philosophie devenant écologiste. Ramener notre philosophe dans le débat autour de l’écophénoménologie nous semble donc pertinent. Le faire plus connaître dans ce champ par ceux qui l’animent aujourd’hui nous semble même fondamental. Cette dénomination a, en outre, l’intérêt de rassembler les deux philosophies, elle

³ Notre lecteur pourrait à juste titre poser la question du lien entre écophénoménologie et éthique environnementale. Nous partons de l’hypothèse que l’impasse actuelle de l’éthique environnementale consiste dans une considération inadaptée de la relation entre humains et environnement. L’enjeu de l’écophénoménologie consiste ainsi à dépasser, entre autres, les dualismes nature/culture, sujet/objet ou corps/esprit induisant ainsi *de facto* une nouvelle forme de vie. Ce n’est, pour nous, qu’à partir de ce point qu’une éthique environnementale radicalement nouvelle pourra se développer.

relie la formation de Günther Anders « à l'école de la phénoménologie » (Perreau 2007) auprès de Husserl, Heidegger et Max Scheler et son inscription actuelle dans le domaine de l'écologie. Par ce lien, elle dit, selon nous, ce qui limitait le déploiement réel de son écologie jusqu'ici. Une herméneutique écologiste andersienne ne peut ainsi que souffrir d'étroitesse si elle ne se dévoile pas comme éco-phénoménologie⁴.

Tenir cette position nous fait néanmoins buter sur un concept qui, de plus, est au centre de la séparation en époques de la philosophie de Günther Anders. Il s'agit du concept d'« étranger au monde » devenu nomenclature consacrée de sa première philosophie⁵. Fonder une écophénoménologie andersienne suppose d'admettre, *ab initio*, un lien – sinon essentiel, du moins profond – entre l'humain et son environnement (qu'il soit naturel ou mondain). Or, le concept d'étranger au monde semble a priori contredire cette perspective. Il s'agit donc *prima facie* de clarifier ce problème.

Nous estimons que la qualification de la première philosophie sous le seul régime de l'étrangeté au monde est partielle et rate, selon nous, une propédeutique écophénoménologique déjà présente dans les travaux de cette époque. Elle suggère effectivement que le concept d'étranger au monde, en étant l'acmé de la philosophie du jeune Anders est la trouvaille qui reléguerait tous ses travaux préparatoires qui, eux, ne formulaient pas cette étrangeté de manière aussi radicale. Cette qualification en tant qu'hégémonique pourrait ainsi constituer une erreur qui induirait conséquemment une lecture biaisée de la philosophie plus tardive de notre auteur.

Nous allons ici expliquer les raisons de cette critique, proposer une autre manière de lire l'anthropologie philosophique⁶ andersienne et y replacer le concept d'étrangeté tout en présentant l'apport que cette philosophie pourrait avoir dans les travaux contemporains sur le terrain de l'écophénoménologie.

⁴ L'écophénoménologie reste cependant aussi, sinon plus, difficile à circonscrire que la phénoménologie elle-même. Gérald Hess, par exemple, semble présenter l'écophénoménologie comme méthode « à la première personne » dont la sensibilité est proche de l'écopsychologie ou de l'écologie profonde (Hess 2023, 72). Bruce Bégout, de son côté, estime que l'écophénoménologie s'intéresse d'abord, non à la défense de la nature, mais à penser le phénomène en situation (Bégout 2020, 39).

⁵ « L'homme étranger au monde », ou « L'humain étranger au monde » fidèlement au titre d'une conférence tenue par Anders en 1930 devant la *Kant-Gesellschaft* de Francfort. Le recueil de ses écrits anthropologiques porte le titre *L'humain étranger au monde*. Édouard Jolly a, pour sa part, consacré une exégèse également titrée *Étranger au monde*.

⁶ L'anthropologie philosophique est un courant allemand des années 20-30 regroupant, notamment, Max Scheler, Helmuth Plessner et Arnold Gehlen. Preuve d'une grande proximité : certains estiment qu'il fait partie de la phénoménologie avec lequel il discutait intensément. Heidegger, avec son analytique existential, peut sembler à la charnière de la phénoménologie et de l'anthropologie philosophique. Nous le verrons plus loin, Anders a été particulièrement inspiré par ces recherches et ces penseurs. Il a notamment été l'assistant de Scheler en 1926. Notons

1. EN QUOI L'ANTHROPOLOGIE PHILOSOPHIQUE DE GÜNTHER ANDERS N'EST PAS UNE PHILOSOPHIE DE L'ETRANGETÉ AU MONDE.

a) L'originalité andersienne de l'étrangeté au monde ?

Les textes centraux de l'anthropologie philosophique andersienne sont « Une interprétation de l'*a posteriori* » et « Pathologie de la liberté ». Ils sont publiés, après la fuite consécutive à l'accession des nazis au pouvoir en Allemagne, à Paris sous le nom de Günther Stern⁷ respectivement en 1934 et 1937 en français dans la revue *Recherches philosophiques*. Les affres de cette période trouble ont fait disparaître les originaux allemands. Ces textes ont cependant eu un écho dans les recherches phénoménologiques françaises qu'il s'agit de ne pas négliger⁸ sans pour autant qu'ils n'aient jamais été réellement remis dans leur contexte. Une lecture génétique est cependant désormais permise avec la parution du recueil *L'humain, étranger au monde* qui ajoute aux deux précédents les textes ayant été aux prémisses de cette pensée ainsi qu'une base de conférence éponyme dont ils sont extraits : « L'humain étranger au monde ». Les textes précédents sont : « L'*a priori* matériel et le prétendu instinct. Une contribution à la théorie de la connaissance », « Les positions sommeil – veille : *excursus* visant à relativiser », « Situation et connaissance » ainsi que « Notes pour une philosophie de l'humain ». Ils sont écrits dans les années 20-30 et s'appuient en grande partie sur l'heuristique de la possession élaborée dans son premier ouvrage *Über das Haben* (Stern 1928), lui-même articulé autour de sa thèse⁹. La suite du recueil nous permet d'y lire une anthropologie écrite dans les décennies suivantes. Elle affirme son matérialisme, se concentre sur le concept de besoin et développe une phénoménologie de la faim dans le cadre des sociétés productivistes post-industrielles. Ce dernier mouvement boucle en réalité avec des éléments conceptuels présentés dès le début, car les thèmes de la faim et du besoin comme celui du corps qu'ils concernent sont déjà au centre des considérations de *Über das Haben*.

Notre première objection concerne le débat autour de la séparation en époques de la philosophie de Günther Anders. Sans souscrire pour autant à l'idée

également que son père, William Stern est cité à la fois par Scheler (Scheler et Piazza, 2014, 17) et Plessner (Plessner 2017, 113)

⁷ Nom de naissance de Günther Anders.

⁸ En particulier chez Levinas, traducteur d'un des deux textes, comme le note Emmanuel Levine (Levine 2023) mais aussi chez Deleuze qui cite un certain « Günther Stein » (plutôt que Stern) et l'intérêt pour son travail sur l'identification temporelle dans « Pathologie de la liberté » (Deleuze 1969, 187).

⁹ « *Die Rolle der Situationskategorie bei den ‘Logischen Sätzen’*. Erster Teil einer Untersuchung über die Rolle der Situationskategorie ».

d'une systématicité après-coup ni même d'une réelle non-contradiction de l'intégralité de sa philosophie – dont Anders se réclame en tant que mince héritier négatif de la systématicité (Anders 2012, 411) – nous ne pouvons souscrire au découpage proposé. Nous n'opposons ainsi pas la « philosophie des conditions, celle de 1929, puis celle des circonstances, celle de 1956 » (Bégout 2023, 163). Sans cohérence complète, un même élan guide effectivement selon nous ces travaux permettant de les rejoindre dans une forme d'*ambivalence phénoménologique* telle que Bruce Bégout l'invoque (Bégout 2023). Pour nous, c'est ce que Günther Anders entend formuler, autant sur la forme que sur le fond, dans le cadre de son hybride de métaphysique et de journalisme. Dès son premier texte universitaire, il exprime son combat contre l'obsolescence de la pensée en la voulant en situation (Stern 1924a). C'est-à-dire à la fois dans le cadre actualisé et vivant mais aussi capable de partir de l'occasion fragmentaire pour tenter de cerner la « situation actuelle » (Anders 2002, 22). Donc de faire de la métaphysique à partir du journalisme.

Pour Anders, il s'agira alors toujours, *a contrario* de ses professeurs et des aspirations générales de la phénoménologie, de penser le général à partir du particulier et non l'inverse. Dans ce cadre, lorsque le particulier change, le général doit être pensé différemment. L'ontologie andersienne est mouvante. Il s'agit alors de lire Anders sous l'angle d'une continuité discontinue se rapprochant plus d'une historicisation constante que d'une accumulation de thèses non-contradictoires. Est-ce le cas de l'étrangeté au monde qui aurait, à un moment donné été plus adéquate à la qualification de l'humain qu'elle ne le serait aujourd'hui ? S'il ne s'agissait que de cela, nous serions face à une simple discontinuité et nous ne pourrions alors présupposer une écophénoménologie regroupant la philosophie andersienne. L'ambivalence phénoménologique suggère que quelque chose permette de faire tenir ensemble des thèses contradictoires et non leur simple succession. Il s'agit donc de retrouver ce qui fait continuité dans l'apparente discontinuité.

Les textes liés à la conférence de 1930 semblent soutenir, à partir de 1934, une distance à la fois vis-à-vis des premiers textes – préférant l'idée d'*a posteriori* menant au concept d'étranger au monde à la notion d'*a priori* matériel – et vis-à-vis de la théorie heideggerienne de l'être-au-monde et du jet. En 1937, la « pathologie de la liberté » induite par la conception précédente conclut enfin que l'authenticité heideggerienne n'est ni atteignable ni même désirable rayant ainsi toute projection d'une anthropologie positive eidétique, car l'être est considéré comme exclusivement particulier, non-fixé et indéterminé.

Ces thèses, si elles n'ont pas toutes et dans l'intégralité été écrites auprès de Heidegger, c'est-à-dire lorsque Günther Anders suivait ses séminaires à Marbourg depuis 1925, ont très certainement germé pendant cette période. Anders nous dit cependant avoir été sous le *Spell* de son ancien professeur durant « trois,

quatre ans »¹⁰, ce qui permet probablement à Laurent Perreau de justifier qu'une distance est prise à partir de 1929 très précisément parce que ce *Spell* cesse d'opérer (Anders 2007, 31-34). Nous ne nous permettrons néanmoins pas d'être aussi affirmatif. Lorsqu'il est question d'emprise il nous semble complexe de pouvoir dater avec autant de précision une fin. Le travail presque psychanalytique de critique que Günther Anders réalise vis-à-vis de la philosophie de son ancien professeur compilé dans *Über Heidegger* démontre que le processus a effectivement été conséquent. En outre, les raisons du refus de la demande d'habilitation de ses « Recherches philosophiques sur les situations musicales » devant l'École de Francfort en 1930-31 évoquent une « inspiration heideggerienne » (Anders 2020, 6-10) qui si elle s'y trouvait encore ici selon les dires d'Adorno, avait toutes les raisons d'être également présente dans la conférence précédente à la même période devant la *Kant-gesellschaft*.

Selon Perreau, le concept principal du premier texte, celui d'« étranger au monde », vise à marquer une distance avec Heidegger. Pourtant, en tant que tel, il ne semble pas fondamentalement opposé à sa pensée. Françoise Dastur démontrera ainsi plus tard l'importance du sentiment d'*Unheimlichkeit* – traduit respectivement par François Vezin et Emmanuel Martineau par « étrangeté » ou « étrang(èr)té » – au paragraphe 40 de *Être et Temps* au travers de son commentaire de Heidegger faisant du *Dasein* un être excentrique (Dastur 2007)¹¹. En quoi la *Weltfremdheit* andersienne serait-elle si radicalement différence de l'*Unheimlichkeit* ? Les deux notions semblent effectivement se rejoindre dans l'idée générale de l'étrangeté.

Selon Werner Reinmann, il s'agit, ici, d'un « courant anthropofuge » auquel Günther Anders se rallie à l'époque autour du débat de l'anthropologie philosophique. Selon ce commentateur, ce courant fait se rejoindre ainsi à la fois « l'X qui peut », ouvert au monde de Scheler, « l'être-jeté » n'étant pas un « fait fixe » et « circonscrit » de Heidegger et la « position excentrique » propre à l'humain d'Helmut Plessner (Reimann 2007, 257)¹².

La critique de Heidegger à partir de la question de l'excentricité n'est donc déjà pas propre à Anders. Ce thème est effectivement une reprise de Plessner qui, dans la préface de la première parution de son *opus magnum* un an après celle de

¹⁰ En 1925, Anders écrivait effectivement à Heidegger pour différencier les idées qui lui étaient propres de celles de son professeur (Anders 2013, 102).

¹¹ Le terme *Unheimlich* évoque plus précisément le caractère inquiétant de l'étrangeté. Il est à la source de l'angoisse heideggerienne poussant l'être à la fuite, au dévirement dans la quotidienneté mondaine du *On* (Heidegger 1992, 188-89, § 40).

¹² Les citations respectives sont reprises à Reinmann : Scheler, *La Situation de l'homme dans le monde*, Aubier, 1951, p. 56. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, De Gruyter, Berlin, 1928. Heidegger, *Être et temps*, Authentica, 1985, p. 139 (§ 38).

Sein und Zeit, explique qu'il souhaite prendre de la distance quant à l'anthropocentrisme (sans pour autant jamais dire ce mot) de Heidegger en appuyant sur l'« excentricité » de l'humain (Plessner 2017, 37-41). Si la critique peut être justifiée, la réponse ne nous semble pas à la hauteur. Nous rejoignons ainsi Reinmann car, si Plessner accentue la question de l'excentricité, ce n'est en réalité pas elle qui différencie fondamentalement les deux auteurs. L'*'Unheimlichkeit'* heideggerienne, comme l'excentricité plessnerienne désaxent *a priori* toutes deux, de la même manière, l'humain du monde. L'opposition réelle se situe donc à un autre endroit.

Tel est également le cas pour Anders. Dans ses textes parisiens, les accentuations qui l'opposent à Heidegger se portent en réalité sur d'autres sujet que la *Weltfremdheit*. Il faudrait combattre la théorie du jet si elle était vue comme définitive dans le premier texte (Anders 1934, 68). Il n'y a rien de plus suspect que l'« authenticité » décrite comme servant à mettre les hommes au pas dans le second (Anders 1937, 54). La première, presque polie, fait référence à la naissance, centrale dans l'anthropologie andersienne, la seconde, plus vindicative, évoque, elle, la question de la non-fixité.

Dire que Günther Anders est un philosophe anti-heideggerien parce qu'il construit sa pensée à partir du concept d'« étranger au monde », c'est aussi devancer la critique qui n'est encore qu'amorcée à l'époque par Anders. *Über Heidegger* permet *a posteriori* de démontrer une réelle évolution de la critique andersienne à l'encontre de la philosophie du *Dasein*. Le texte le plus ancien, issu d'une conférence tenue chez Gabriel Marcel est daté de 1933, année de l'accession du nazisme au pouvoir et du ralliement de Heidegger en prenant son mandat de recteur à Fribourg. Anders y critique les errements de l'intégralité de la philosophie et des intellectuels allemands des cent cinquante années précédentes dans laquelle il inclut Heidegger, notamment au travers de son geste sécularisateur (Anders 2001, 12-25). Mais cela reste sans commune mesure avec les textes suivants, à partir de 1935 jusqu'aux années 1950, qui consistent à présenter une mise en pièces méthodique dans une charge parfois virulente à l'encontre de Martin Heidegger de sa proximité théorique avec le nazisme. Nous ne pouvons qu'espérer une traduction française prochaine de ce recueil¹³ qui recèle l'argumentaire de jonction entre la philosophie des années 20 et 30 et celle plus connue autour de 1956. Il reste cependant évident que ces textes ne s'articulent pas fondamentalement autour de la question de l'étrangeté mais tentent, presque inversement, un retour au concret.

Si la centralité de l'étrangeté dans la philosophie andersienne semble déjà remise en question, toujours est-il que, dans les années 30, l'argumentaire de

¹³ Nous n'avons accès qu'à *Sur la pseudo-concrétude de la philosophie de Heidegger*, traduit depuis un article paru en anglais en 1948.

l'étrangeté ne le rend, dans tous les cas, ni tellement novateur, ni même aussi anti-heideggerien qu'il n'y paraît.

Cela se perçoit particulièrement au travers de la discussion sur le rapport entre monde, humain et animal, central pour l'anthropologie philosophique, la phénoménologie et donc l'argumentation de l'étrangeté au monde. Débat loin d'être achevé aujourd'hui et encore particulièrement fondamental dans les recherches écophénoménologiques. Ce rapport, au sein des textes de 1934 et 1937 rejoint ainsi la pensée de Heidegger dans une forme de dévaluation du monde naturel. Anders est effectivement inspiré par son professeur mais plus particulièrement par les écrits de Jakob von Uexküll, centraux dans les débats de l'époque entre phénoménologie et anthropologie philosophique. Ils ont peut-être transité par Max Scheler¹⁴, mais aussi probablement été présentés dans les cours auxquels Anders a assisté¹⁵.

Chez Anders, l'animal évolue au sein d'un monde *barrage* instinctif (Anders 1934, 1), à la fois *legs* et *con-ditum* (Anders 2023, 18). Puisque l'animal s'entend (Arendt et Anders 2019, 143) ou est même *congruent* ou encore *coextensif* avec son monde – et que c'est la distance qui permet d'identifier une chose comme elle-même – il expérimente donc une *absence de monde* (Anders 2023, 137) tout à fait analogue à la pauvreté en monde de l'animal chez Heidegger (Heidegger 1992 § 42 et § 43). Cette pauvreté animale peut, chez Anders comme chez Heidegger, être positivée. Nous retrouvons ici la structure du mythe d'Épiméthée et de Prométhée : les animaux sont en adéquation avec le monde alors que l'homme n'y est pas préparé. Néanmoins, seul l'humain sera capable de changer les règles du jeu, de se défaire de la répression interne du milieu naturel pour s'élever à un autre niveau (Bégout 2013).

Pour Anders comme pour Heidegger mais aussi pour Scheler et Husserl (Husserl 2000, 226), l'animal est donc enfermé dans son *Umwelt* tel que von Uexküll le présente déjà depuis 1909 dans *Environnement et le monde intérieur des animaux* (Uexküll 2021). L'humain a, comme nous venons de le voir, le privilège de pouvoir s'en extraire, de transcender ce milieu conditionné. Il démontre ainsi sa liberté par rapport au monde, pour Anders, ou son *ouverture*, pour

¹⁴ Scheler s'appuie sur von Uexküll dans son ouvrage, *Le formalisme en éthique et l'éthique matériale des valeurs* paru en 1916. Anders le cite comme inspiration en introduction du premier texte préparatoire de son anthropologie philosophique portant sur la notion d'*a priori* matériel (Anders 2023, 109).

¹⁵ Ces cours donnés à Fribourg-en-brigsau à l'hiver 1929-1930 reprennent effectivement très largement les thèses de von Uexküll. Anders ne les a probablement pas suivis, néanmoins ces travaux devaient être également présents dans les cours précédents (par exemple, « Prolégomènes à l'histoire du concept de temps » tenus en 1925) car Anders cite von Uexküll dans un texte à tonalité très heideggerienne daté de 1929 (« Situation et connaissance »), (Anders 2023, 184; Heidegger 1992).

Heidegger. La même répartition existe chez Plessner pour qui l'excentricité propre à la sphère de l'humain lui permet de « ‘décoller’ de l'être vivant » (Plessner 2017, 469). Une hiérarchie, semblant être largement partagée par la phénoménologie et l'anthropologie philosophique de l'époque, se dresse ainsi automatiquement entre ces deux types d'êtres. La non-fixité andersienne corrélative à la liberté, à l'étrangeté par rapport au monde ne s'oppose ainsi pas franchement à la supériorité essentielle, elle formule une essence négative dont les répercussions sont identiques : l'humain peut plus que les animaux.

Presque aussi automatiquement, le monde semble confié à l'humain plutôt qu'à l'animal. Car bien qu'on pense l'animal comme étant en adéquation ou congruent au monde, il appartient en définitive à l'humain seul de le modifier, de le traiter comme matériau. Il est ainsi difficile de ne pas sentir une perception anthropocentrique prépondérante dans toutes ces études. Effectivement, l'humain semble pouvoir être chez Anders, comme c'est le cas chez Heidegger, une sorte de « configurateur de monde » (Heidegger 1992, 276), car le monde est perçu comme « matériau » où l'on y trouve un « stock » (Anders 2023, 18). L'humain, libre vis-à-vis du monde, préexistant le « méprise » (Anders 2023, 22) alors finalement. Sa liberté, en tant qu'*homo faber* consiste ainsi à fabriquer un monde par dessus le monde (Anders 2023, 26), à l'*artificialiser*¹⁶ pour pouvoir y vivre car ses besoins excèdent l'*a priori* dans lequel l'animal est enfermé et fondent l'insuffisance de la proposition du monde. C'est donc par la transformation de ce qui se trouve là, elle-même permise par le statut *contingent* (Anders 2023, 215) et *utopique*¹⁷ de l'humain, qu'il crée un monde qui lui convient.

Le concept d'étranger au monde semble en définitive assez peu éloigné de l'être-au-monde du *Dasein* et, plus généralement, des hypothèses des débats philosophiques entre phénoménologie et anthropologie philosophique. Le concept andersien, et cela se retrouve également chez Plessner, par exemple, garde néanmoins deux avantages. Il permet de préciser que le monde n'est d'emblée pas le *mien* et, par la distance, permet d'identifier une chose – ici, le monde – comme telle. Mais cette différence de point de vue ne semble pourtant pas induire un traitement différencié du monde. Le monde est soit une limite à la liberté, comme c'est le cas pour l'animal, soit un matériau à exploiter, très précisément car je peux m'en libérer, pour en définitive bâtir *mon* monde. Si nous considérons que ce monde apriorique peut être assimilé au concept de nature, le dualisme nature/culture y est flagrant. Plus encore, aucune conception positive du concept de monde ne lui garantit une existence en tant que telle ou n'empêche qu'il me soit

¹⁶ Anders estime effectivement que « L'artifice est la nature de l'homme » (Anders 2002, 344). Bien que le travail dans son sens premier soit perçu par Anders comme quelque chose de plus positif que chez Arendt comme le note Éric Lecerf (Grangé, Moreau, et Ramel 2020, 58-60).

¹⁷ Car il possède une compréhension fondamentale de l'absence. L'inspiration est issue de *Idéologie et utopie* de Karl Manheim (Anders 2023, 205).

soumis. Ainsi aucune opposition n'est posée au fait que ce monde soit utilisé à des fins d'exploitation sans limites nous menant à l'anthropocène. Chez Anders, dans la continuité de ces différentes inspirations, rien ne semble ainsi pour l'instant contredire l'idée cartésienne du *Discours de la méthode* consistant à « nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature » qui, à la suite de la *Genèse* (1:28) s'inscrit dans une histoire de la domination de l'humain sur son environnement.

Pour le dire avec Bruce Bégout, il y aurait alors chez Anders une sorte de damnation prométhéenne de l'humain passant de libre *homo faber* à « apprenti sorcier qui répand le mal dans le monde » (Bégout 2023, 151-52). La technique serait un vecteur mais le socle de ce mal serait surtout celui, préalable, d'une considération anthropocentrique du monde et de son appropriation. Le concept d'étranger au monde, par son détachement face aux conditions matérielles d'existence semble alors même accentuer le problème. La seconde philosophie andersienne consisterait alors à tenter de résoudre les problèmes qu'elle a elle-même posé dans sa première période.

Est-ce que cette description à la lumière du mythe de Prométhée ne serait que la justification de la révolte de l'humain contre la nature qui l'a si mal doté et induirait, à partir du nihilisme existentiel, la possibilité d'un nihilisme moral ? Nous pourrions arguer ainsi qu'une écologie andersienne se retrouve à partir de *L'Obsolescence de l'homme* mais que ce n'est pas le cas de sa pensée construite au sein de l'anthropologie philosophique. Il y aurait ainsi à la fois discontinuité dans la perception de l'enjeu du milieu vital que représente la nature et forme de continuité dans une perception anthropocentrique ; la seconde philosophie étant concentrée sur la préservation des conditions d'habitabilité humaines sur terre. L'écologie andersienne, concentrée dans la deuxième période, tendrait alors vers une éthique environnementale sous la forme d'un moralisme kantien sans vraiment prendre celle d'une écophénoménologie. Il nous semble ainsi nécessaire de questionner la place que Günther Anders donne à la nature dans sa philosophie de jeunesse à l'aune de l'idée cartésienne. En somme, vérifier si la théorie de l'étranger au monde recèle véritablement un anthropocentrisme utilitariste ou non. L'étrangeté au monde est-elle ambivalente ou simplement contradictoire avec une éthique environnementale ?

b) Considérer la nature : les ferment de l'écologie andersienne

Il est si difficile d'identifier un concept de nature dans la philosophie tardive, et donc plus connue, de Günther Anders que l'on peut se demander si celle-ci existe bel et bien pour lui. Y aurait-il ainsi, chez ce philosophe, la même dévaluation du monde naturel que chez Heidegger ? Dans un entretien de 1977, Anders explique cependant que lors de l'écriture de *Pathologie de la liberté*, son anthropologie philosophique faisait partie d'une « Philosophie de la nature » (Anders 2011, 31).

Il s'agit ici d'une référence directe à la *Naturphilosophie* de Schelling et à son *Introduction à l'Esquisse d'un système de la Naturphilosophie*. Notre philosophe précise qu'à cette époque des penseurs comme Husserl ou Heidegger avaient tendance, selon lui, à éluder la « biologie » et la « zoologie ». Heidegger allant jusqu'à feindre, selon son élève, de ne pas ou peu connaître Driesch ou Haeckel pendant ses cours (Anders 2023, 364-65). Il apparaît ainsi que, contrairement à l'auteur de *Être et Temps*, Anders fustige ceux qui ont « tout bonnement laissé de côté le fait qu'il y a des animaux et des plantes, et que nous vivons entourés d'un monde animal et végétal » (Anders 2011, 31).

Effectivement, au chapitre intitulé « Sur la rencontre avec la nature » de *Über das Haben*, Anders oppose la tradition de la *Naturphilosophie* de Schelling à celle de la philosophie de l'environnement (*Umweltphilosophie*), qu'il entend comme celle de Heidegger. Tout en s'en inspirant largement et en estimant que ce courant aura été le plus pertinent, notamment dans le fait de remettre en question « le sentiment dualiste du monde de la tradition judéo-chrétienne » (Anders 2002, 358), Anders ne rejoint pas pour autant le monisme de Schelling. Bien que l'idée d'être des fragments interconnectés de la nature puisse sembler séduisante, sa supposée téléologie interne a des accents théologiques qui, selon lui, ne tiennent pas. De plus, la neutralisation morale qu'il permet est en définitive, dira-t-il après-guerre, utilisée par la dialectique réactionnaire. Il critique ainsi la vision morale neutre de la nature qui serait bonne simplement parce qu'elle existe (Anders 2002, 64). « Être 'par-delà le bien et le mal' est un caractère incontestable de la nature » (Anders 2002, 334). Ce qui permettrait à la *Naturphilosophie* moniste de servir de socle au nihilisme : « le mot 'nature' est le mot préféré de la terreur », nous dit-il en évoquant la sémantique organique du nazisme et du *Blut und Boden* (Anders 2001, 361; 2002, 346-58). À l'inverse, l'*Umweltphilosophie* utilitariste, en donnant à la nature le statut de matériau octroie le droit à l'humain de la modeler selon ses envies. En outre, en la pensant de la sorte, elle oublie *le médium* qu'elle représente (Stern 1928, 43-44). Dans la situation post-copernicienne (universelle et théologique) où l'humain est pris dans une quête de sens égocentré, la volonté de retrouver une place centrale dans l'univers, telle que Günther Anders l'identifie en particulier chez Heidegger, mène ainsi trop facilement à ce que Günther Anders nomme la « *dialectique d'Érostrate* » (Anders 2002, 351) ; et c'est ici que naît réellement la révolte prométhéenne, autre forme d'un nihilisme moral.

Anders semble ainsi particulièrement sensible à l'idée d'une nature qui ne doit pas être visée au travers d'une neutralisation morale et *a fortiori* dans sa simple dimension matérielle mais il se méfie également de l'idée d'un naturalisme totalisant. La critique de l'utilitarisme n'est donc pas tardive, qu'il s'agisse de celui visant la nature jusqu'à l'industrialisme. « *Spuk und radio* » écrit en 1930 dans une revue de musicologie (Stern 1930a) annonce, en effet, déjà la critique

de la production culturelle de masse et du caractère fantomatique du monde reprise dans ses écrits sur le besoin et finalisé dans le premier tome de *L'Obsolescence de l'homme*. La critique de l'anthropocentrisme est également présente dès 1928. C'est encore dans une opposition entre *Naturphilosophie* et *Umweltpphilosophie* que Günther Anders estime que si la première compromet la liberté et le moralisme, la deuxième est une monadologie anthropocentrique sans portes ni fenêtres où l'humain est « ontologiquement chez soi*» tel un contrôleur de gare « qui ne part ni n'arrive*», étranger sans jamais rencontrer « la véritable étrangeté* » (Stern 1928, 44). Les textes plus tardifs entérinant cette réflexion comme la longue note des pages 50 à 51 de *L'Obsolescence de l'homme*, la proposition absurde de la pouxologie philosophique (Anders 2023, 361-96) ou la dérision de l'*« afghanologie philosophique »* (Anders 2012, 415), s'ils semblent être un *mea culpa* de l'intérêt pour l'analogue anthropologie philosophique en critiquant son essentialisme et la caricature de la confrontation homme-animal sont ainsi surtout une mise au point¹⁸ : il ne faut pas surévaluer la liberté philosophique et anthropologique de l'humain face à son environnement.

La théorie de l'étranger au monde supposant la relégation de la nature n'est donc pas aussi totale que ce que nous pouvions en penser jusqu'ici. Les textes « Une interprétation de l'*a posteriori* » et « Pathologie de la liberté » sont effectivement ambivalents. Ils parlent à la fois d'une exclusion initiale de l'homme mais aussi d'une matière *a priori*, celle de l'animal, pourtant également « propre aussi à l'homme » pour ensuite, finalement, dire qu'il est « privé de matière *a priori* » donc *libre* et *étranger*, qu'il n'est pas taillé pour son monde et condamné au retard. Dès lors, « l'*artificialité* est la nature de l'homme et son essence est l'*instabilité* » mais il se découvre cependant comme « partie du monde ».

c) L'*a priori* de l'*a posteriori*

L'analyse génétique des travaux de l'anthropologie philosophique andersienne dévoile une autre lecture permettant d'expliquer cette ambivalence. Les premiers textes y sont centrés sur la notion d'*a priori* au travers de recherches sur l'instinct. « L'*a priori* matériel et le prétendu instinct » daté de 1927 est ainsi le texte où Anders commence à tenter de démontrer que l'humain a, au travers de son caractère instinctif, un rapport transitif au monde et à la connaissance.

La réflexion que Günther Anders entame vis-à-vis de l'*a priori* est également au croisement de nombreuses influences. Il est ainsi question de Scheler et de son « éthique matérielle des valeurs » auquel il emprunte directement la notion

*Les citations mises en exergue par un astérisque indiquent que la traduction est de notre fait.

¹⁸ Anders décrit lui-même cette confrontation comme déterminée « que *grosso modo* et rapidement » (Anders 1934, 65).

d'« *a priori* matériel ». L'exemplaire manuscrit est en outre, nous en disent les traducteurs, annoté d'une adresse à Husserl qui, avec ses travaux sur l'« *a priori* corrélationnel » antérieurs à la notion d'intentionnalité, a probablement aussi eu une influence. L'ontologie existentielle de Heidegger, lequel fait paraître *Être et Temps* la même année, y résonne également. Mais c'est encore une fois Schelling qui semble avoir une influence décisive. Anders le cite ainsi en introduction lumineuse dans l'opposition à l'idée kantienne selon laquelle le domaine de l'*a priori* ne serait que celui des formes pures. « Ce ne sont pas les concepts qui sont innés, c'est notre nature propre et tout son mécanisme » nous dit effectivement Anders (Anders 2023, 109)¹⁹. La conception andersienne de l'*a priori*, bien qu'elle concerne l'amont de l'expérience, va ainsi se focaliser sur quelque chose de tout à fait empirique mais néanmoins non expérientiel. C'est-à-dire, à proprement parler, matériel et plus précisément dans un rapport singulier et charnel apriorique avec ce matériel – qu'il nomme donc *matérial*. Anders n'érigé donc pas sa philosophie sur le socle de la tradition rationaliste mais il souhaite penser à partir du corps et de ses besoins fondamentaux dans la formation d'une relation moi-monde. L'instinct, précise Anders, n'est ainsi pas à percevoir comme « *idea innata* [une idée innée] ou une faculté instinctive » propre à l'être ou au genre mais c'est l'être lui-même qui doit être considéré comme « *instinctum esse* [être-implanté] » (Anders 2023, 166) en tant qu'il ne possède pas (seulement) la faculté de, mais qu'il est principalement possédé par cette faculté.

Pour Anders, l'*a priori* n'est ainsi pas le domaine réservé de l'animalité, bien au contraire. Dans ses recherches la notion *d'a priori* apparaît d'abord avec l'exemple particulier de l'enfant, *l'enfant sait la mère*, mais il est également présent chez l'humain en général : *l'homme sait la femme*. Plus tard, Anders évacuera les références anthropomorphes pour évoquer la question de l'*a priori* avec la métaphore du veau et de la vache (Anders 2023, 224), pourtant dérivée de l'enfant et du nourrisson. Le terreau de départ est donc bien celui de l'humain. De par cet *a priori*, il ne peut pas être considéré comme exclusivement étranger au monde. Une lecture très littérale, mais non moins évidente, de l'*a priori* pourrait alors nous amener à le placer en amont du caractère d'étrangeté propre à l'expérience. L'*excursus* sur le sommeil (Anders 2023, 133-51) démontre que l'humain est capable d'osciller, de *flotter*, entre différentes positions de présence et d'absence au monde, que c'est même d'ailleurs son mode fondamental d'existence, tout en restant toujours relié à un socle matériel auquel il revient. L'*a priori* matériel serait donc *quocumque modo* l'*a priori* de l'*a posteriori*. Si la *differentia specifica* humaine peut consister en son étrangeté au monde par rapport à d'autres espèces, l'anthropologie andersienne ne semble néanmoins pas

¹⁹ La citation, modifiée par les traducteurs, est issue du *Système de l'idéalisme transcendantal*, traduit par Paul Grimblot, Librairie philosophique de Ladrangue, Paris, 1842, p. 242.

présenter l'être humain comme un être *a priori* coupé de son environnement. Il semble effectivement partir d'un point de départ immersif plutôt que l'inverse.

2. HEURISTIQUE DU CONCEPT D'*A PRIORI* DANS L'ANTHROPOLOGIE ANDERSIENNE

a) La notion d'*a priori*, une forme de nature ?

Pour Günther Anders, d'après les exemples précédents, l'*a priori* est un rapport de connaissance direct, instinctif et implique d'emblée une altérité vis-à-vis de laquelle je suis positionné. Dans ce cadre, l'*a priori* est ainsi particulier, il concerne un être et son environnement dans sa dimension concrète et non idéalisée. En ce sens, l'*a priori* est donc *occasional* ou *actuel* et non immuable et général. Mais le sens de cet *a priori* reste dans ce cadre encore très faible, il ne concerne rien d'autre que les déterminations naturelles précédant l'expérience. Anders ajoute cependant que le domaine de l'*a priori* reflète également une dimension plus générale. Celle, empruntée à la *Naturphilosophie* et manquante à l'*Umweltphilosophie*, évoquant l'idée du médium (Stern 1928, 43-44) dans lequel se déroule, par exemple, la relation entre le poumon et l'air, la bouche et la nourriture, la nageoire et l'eau (Anders 1934, 2). Ici encore, la formulation n'est pas celle d'un être qui, trempé dans son environnement propice à respirer, à nager ou à manger serait tenter d'y souscrire. L'être est d'emblée porté vers ces besoins de telle manière qu'il participe à les appeler : la bouche appelle la nourriture, le poumon appelle l'air, la nageoire appelle l'eau. L'être-implanté est un enracinement. Selon Anders, l'instinct ne démontre alors, dans un langage très phénoménologique, non pas un savoir *que* mais un savoir *le* – sans pour autant jamais accéder à la « *chose en soi* » comme le propose la réduction phénoménologique – et prouve ainsi, dans le fait de l'*a priori* de ce savoir, que les étants « ne sont pas seulement des étants isolés » (Anders 2023, 125).

Dès lors, dans notre lecture, l'*a priori* peut être interprété comme le principe qui lie l'humain à la nature chez Günther Anders. Une nature qui ne serait à la fois ni celle de l'*Umweltphilosophie*, ni celle de la *Naturphilosophie*, ni même la troisième voie ouverte par Husserl et permise par l'*éποχή* que notre philosophe juge trop marquée par l'abstraction héritée des mathématiques (Anders 2003, 16-21). Anders redonne ainsi une qualité existentielle à une nature que l'idéalisme ou l'épistémologie scientifique avaient vidée. Il lui donne également un caractère plus dynamique que ce que l'authenticité heideggerienne pourrait laisser paraître. La nature, en tant que médium suggère un rapport de l'ordre de ce qu'il nomme *médialité* ne dépendant pas seulement de son être mais surtout de son

apparaître et du traitement consécutif qui en est fait (Stern 1928, 20). Ce dynamisme, précédant à toute formulation conceptuelle, est issu de la première nécessité matérielle, la faim, forme du besoin, qui, toujours singulièrement, représente l'« *a priori* de la relation au monde » (Anders 2023, 334-35).

b) Faim du moi ou faim du monde ?

Chez Anders, la question de la faim, ou du besoin, est comprise dans une phénoménologie de la possession inspirée principalement par Nietzsche et Marx (Anders 2023, 330). Elle semble reprendre *grosso modo* la conceptualité stoïcienne de l'*oikēiōtēs* sans pour autant jamais la citer. Anders y propose une réévaluation du rapport à l'avoir qu'il oppose à l'être. Le point de départ de son anthropologie n'est donc pas celui de l'animal rationnel mais celui de l'*animal habens* (Anders 2023, 338; 2015, 82). Nous n'évoquerons que quelques points saillants de cette thématique qu'il s'agirait aussi d'approfondir et de mettre en discussion, entre autres avec Gabriel Marcel (*Être et Avoir*, 1935), qu'il rencontre, comme nous l'avons évoqué, en 1933 ou même, plus tardivement, Erich Fromm (*Avoir ou être*, 1976), qu'il a également feuilleté (Anders 1982, 191-93). Il y aurait ainsi, à notre sens, une réflexion à actualiser au travers d'une écophénoménologie de la possession dialectique avec le concept d'étranger au monde, cela dans la continuité de la deuxième partie de l'ouvrage d'Édouard Jolly (Jolly 2019).

Ainsi, si la faim, est déjà en tant que telle un avoir, un avoir faim, elle implique directement et nécessairement un rapport à la fois à la possession et à l'absence ou encore à l'abstraction, à la contingence et à la généralisation (Anders 2023, 338). C'est en cela qu'elle est en réalité une première généralité conceptuelle (Anders 2003, 34). Avoir faim est avoir faim de quelque chose qui n'est pas là, qu'il faut viser et vis-à-vis duquel il faut se mettre en chasse de manière à combler le manque initial ; la possession permet également la préservation de la nourriture et le fait d'être, en retour, moins soumis à l'attente de la faim. Comme le note Jolly, si la démarche est conceptuelle, la question reste d'abord matérielle : nous avons faim de pain, et celui-ci est vital à notre survie (Jolly 2019, 190). Sa simple perception, connaissance ou compréhension ne suffit pas. La conquête du pain n'a donc, *in actu*, rien de théorique, il faut toucher le pain, le saisir et réussir à l'amener à sa bouche pour en être finalement rassasié (Anders 2023, 352).

Dans un premier temps, la faim est alors un concept décentré. Avoir faim c'est « *dépendre* du monde, *vouloir le monde* » (Anders 2003, 34) donnant ainsi une lecture radicalement différente de la question de l'étrangeté au monde. L'insuffisance est une demande à combler pour construire un chez-soi qui en soit réellement un (Stern 1930b, 496). La faim me tourne d'emblée vers l'extérieur, elle me force à l'étrangeté avec moi-même, à me tourner vers ce qui dépasse le moi. Elle est dans ce cadre, pour Anders, un aiguillon (Anders 2012, 365) bien

plus concret, c'est-à-dire concerné par des problématiques bien plus mondaines mais aussi nécessaires pour moi, que ne l'est l'être-vers-la-mort de Heidegger. Autre dépassement du moi restant toujours néanmoins hors de portée par l'impossibilité radicale de sa possession (Anders 2023, 330-31).

Mon *oīkoç* n'est donc pas le simple domaine de mon être, il implique d'emblée une relation à ce qui m'entoure, à l'environnement. Anders donne ainsi une prévalence à l'ontique sur l'ontologique : nous avons « besoin du monde* », par le fait que nous sommes dans la nécessité d'« être à partir de quelque chose* » (Anders 1982, 245). La relation au monde que la possession ou la faim supposent n'a ainsi rien à voir avec son appropriation ou son utilisation mais elle justifie d'emblée sa nécessité en tant qu'altérité pour que je puisse exister pour ma part sous des modalités autant aprioriques, mon existence, que postérieures et expérientialles.

Car, tel que nous l'avons déjà esquissé, il serait réducteur de ne résumer la faim qu'aux besoins triviaux. Dans un second temps, la faim excède ainsi sa nécessité comme simple besoin naturel (bien qu'elle le reste encore), mais elle devient également un « *modus vivendi* ». « *Si on retirait tous ses besoins à un être vivant, on lui retirerait aussi la vie* » (Anders 2023, 295), he « *can't help having* » (Anders 1982, 192; 2023, 346), nous dit encore Anders. L'humain est ainsi un être qui a fondamentalement plus « faim de monde » (Anders 2023, 331) que faim de moi. L'anthropologie andersienne n'instaure ainsi pas l'étrangeté au monde comme positivité, il n'est pas question d'un être tenté par le solipsisme du recentrement sur lui-même tel qu'indiqué par l'égo transcendantal²⁰ ou le *Da-sein* authentique. Le manque originel de l'étrangeté est un besoin à combler imposant comme nécessaire à la fois l'autre, en tant que généralité, et le monde, en tant que domaine matériel où la nourriture doit aller se chercher, en tant que dépendance (Anders 2002, 247 *sq.*). L'étrangeté est un besoin de monde et le besoin de monde ne se constitue qu'à partir du manque, depuis la position d'étranger. La philosophie ultérieure de Günther Anders décrira ainsi la décadence de l'humain au travers de la catégorie d'ermite de masse dont les besoins sont *ab initio* comblés par la livraison à domicile (Anders 2002, 117), individualisée au travers de la familiarisation (Anders 2002, 136 *sq.*), où l'offre précède toute demande et tout manque.

La phénoménologie de la faim a cependant des dangers préalables au monde technocratique. Cette question est développée dans « L'Obsolescence de l'*homo faber* », texte final du recueil sur l'anthropologie philosophique andersienne dont nous ne connaissons, ceci étant, pas la date de rédaction. Tout porte

²⁰ Bien que Husserl explique s'en prémunir, nous pouvons néanmoins légitimement questionner le fait que s'il est nécessaire de justifier aussi longuement que la démarche n'est pas solipsiste c'est que le danger est bien présent.

néanmoins à croire qu'il n'a pas été écrit dans les années 20-30, mais bien plus tardivement. Anders y indique que les humains passent de l'état d'*homines fabros* à celui d'*homines dominatores* puisque le monde est perçu non plus comme un « objet de connaissance » mais un « objet de notre ‘domination’ ». Il ajoute que le fait de considérer que la nature n'est pas un « *en soi* » mais bien un « pour nous » est « le concept naturel du monde ». Dans la continuité de sa phénoménologie de la faim, Anders nous dit alors que c'est le cas pour chaque objet de la nature ne considérant pas le reste de la nature comme une nature en tant que telle mais bien comme un « *pour moi* ». « Si les chevaux, les méduses ou les moustiques avaient pu écrire des bibles, ils auraient tout comme nous appelé le monde *leur empire et leur territoire* ». Pourtant Anders nous exhorte à changer ce point de vue

cessons désormais d'utiliser le monde comme matériau mis à notre disposition ; cessons de *prolétariser* le monde ! Si nous continuons à nous contenter de considérer la nature comme le domaine d'exercice de notre domination, comme un outil de travail ou une matière à transformer, plutôt que comme un *partenaire*, alors tout est perdu. (Anders 2023, 397).

La faim, bien qu'elle me rende dépendant de la nature, ne suffit donc pas à rendre la nature indépendante. Un exercice moral supplémentaire est nécessaire. Notons, également, qu'il y a différentes typologies de besoins. Il y a les besoins relatifs à l'artificialité, excédants l'offre du monde faisant apparaître différentes catégories de besoins seconds, d'abord culturels, propres à l'artifice humain, puis totalement artificiels, propres à la société de consommation (Anders 2023, 322-23). Et il y a des besoins premiers, naturels, qui sont ceux du domaine de l'*a priori* matériel.

Quels qu'ils soient, la faim, comme l'avoir, ont une double modalité, avoir c'est *être eu* (Anders 1937, 46; 2012, 171) et on est ce qu'on mange, pour le dire dans les termes de Feuerbach²¹. Le rapport aliéné au monde industriel est, dans la continuité, pensé comme tel, par la livraison à domicile d'un « Pays de Cocagne » (Anders 2012, 339), la faim est contrôlée jusqu'à l'usage des humains eux-mêmes comme matière première (Anders 2014, 173) ouvrant l'ère du cannibalisme post-civilisationnel (Anders 2012, 25). Dans le cadre de l'*a priori*, elle suppose ainsi le même rapport, non pas *accusatif* (Anders 2023, 122) mais *datif* (Anders 2023, 124), non seulement pour l'objet, le monde extérieur, mais aussi pour le moi. C'est-à-dire que la nature andersienne comprise dans le cadre de l'*a priori* matériel ne sépare pas l'humain de celle-ci quand bien même il s'y rapporte sous la modalité de la possession – et même très précisément, justement parce qu'il s'y rapporte comme telle. Bien qu'il ne soit pas que nature, elle entre en lui et l'humain ne peut être pensé sans une forme de nature dans laquelle il se laisse

²¹ Thèse que Günther Anders reprend (Anders 2001, 214-17).

embarquer (Anders 2023, 329). Tel est le sens, en partie, de ce que Günther Anders nomme le *legs ontique* (Anders 2002, 88), à la fois limitation par la naturalité et les besoins de la non-fixité de l'homme et « *Bedingung der Möglichkeit* [condition de possibilité] de son être ‘ontologique’ » (Anders 2003, 38-39).

Heidegger, entre autre, tente au contraire de positiver l'étrangeté pour se tourner vers le moi. Contrairement à cette volonté de placer le *Dasein* au-dessus des futilités mondaines, l'être andersien, même s'il a une part d'étrangeté, semble cependant toujours à la fois immergé, comme nous l'avons vu, mais est également constamment tiré et attiré par ce monde. L'enjeu réside cependant probablement pour lui à préserver *a posteriori* une certaine distance pour ne pas, en Gargantua des temps modernes, engloutir le monde par ses besoins. Il s'agit donc de mieux comprendre, dans une même ambivalence, à la fois la profondeur phénoménale de l'immersion comme heuristique écophénoménologique et sa limite possible comme développement d'une éthique environnementale.

c) Le corps comme point de départ

L'ambivalence conceptuelle de la faim et de l'avoir a, comme *point de départ*²², une incarnation relative au moi. Il s'agit à la fois du moteur, du véhicule et de ce qui ne pourrait survivre si nous ne pourvoyions pas à cette faim, mais également de la première incarnation de l'avoir. Le concept de *legs ontique* vise donc, bien évidemment, celui du corps (Anders 1982, 191). L'inspiration de sa double modalité pourrait provenir de Husserl qui, dans ses méditations, va aussi dans ce sens (Husserl 2000, 159). On la retrouve également chez Plessner qui différencie le *Körper haben* et le *Leibsein* (Plessner 2017, 441). Plus généralement, elle semble pouvoir être une heuristique propre à la sémantique germanique proposant deux termes différents pour le mot “corps”. Ainsi voit-on se différencier, en allemand, le “*Leib*” et le “*Körper*”. Le corps vivant, animé, subjectif, le “corps-vécu”, la “chair”, le “corps organique” et le corps objectivé. À la fois mon corps pouvant être perçu par moi et par d'autres comme objet et corps légué, tourné vers une origine qui m'est transcendante, actant que l'être est « non-posé par soi » (Anders 1937). Dimension plus matérielle du “*Körper*” servant également à qualifier le cadavre. Quelque soit notre degré de liberté, nous sommes donc comme « enchaînés » à notre corps, nous dit Anders en écho au *Phédon* (Anders 2001, 228). Toute ontologie doit donc partir de là et de ce qu'il représente comme existence continue et discontinue.

Ce point de départ comme opposition à la supériorité du rationalisme sur l'empirisme, comme dit précédemment, se veut « renversement copernicien »

²² En 1982, Anders fait référence à son premier ouvrage concernant l'avoir : « ‘‘J'ai un corps’’ me semble encore aujourd’hui, plus de cinquante ans plus tard, être un point de départ approprié pour la philosophie* » (Anders 1982, 192)

presque symétrique à la révolution copernicienne kantienne proposant de sortir de la pensée du moi comme « *homo sapientis quod philosophi* adulte et solitaire »²³. Le corps que Günther Anders met au centre de sa méthodologie phénoménologique plusieurs décennies avant Merleau-Ponty est ainsi un sujet vivant pris dans le quotidien, l'actualité qui le concerne qu'il modèle et qui le modèle, contrairement à l'image du philosophe détaché de son environnement. Dans ce cadre, il apparaît de manière duale à la fois comme objet et sujet, moi et non-moi, *Einer et Meiner* (Stern 1928, 33).

Anders, contrairement à Platon, positive ainsi notre enchaînement au corps qui représente ce qui fait de nous des vivants. Parce qu'il est vivant, le corps est ainsi à penser comme double modalité. À la fois comme objet contingent, relativisation de mon existence, affront à ma liberté et source de honte mais il est aussi révélation du moi et attachement au monde. Il est mélange de liberté, en tant que condition de possibilité *et* de non-liberté, en tant que fini et non-posé par moi, c'est-à-dire à la fois né et mortel²⁴. C'est cette relation entre « *finis et definitio* » que Günther Anders juge particulièrement intéressante chez Heidegger bien qu'il réfute l'idée de penser le sens de l'existence uniquement à partir de la finitude (Anders 2003, 77).

Le premier article de Günther Anders nous propose ainsi la métaphore d'un cocher, pris dans les remous historiques de l'existence. *In actu* il la vit, la ressent et son corps est concrètement concerné par le danger de chaque virage tout en étant coresponsable, non de la route elle-même, ni même de chaque soubresaut de son attelage, mais au moins de la conduite qu'il lui donne nécessitant la prévision par le théorique, la pensée au devant de sa situation et non celle du bord de la route se prétendant universelle (Stern 1924a). Dans ce cadre, le corps n'est pas concentré sur la mort, mais bien sur la vie, sa quête ne concerne donc ni plus ni moins que le nécessaire à cette vie et permettant sa préservation contrairement au « *Dasein* qui meurt mais ne souffre pas de la faim » (Anders 2001, 233). Sa mort n'est ainsi pas perçue comme relevant d'un simple processus interne mais comme relation de dépendance à son environnement dans le cadre du besoin, mais aussi dans le cadre, non moins important, de ce que notre corps représente un objet soumis à son environnement. Il peut être victime d'accident mais aussi

²³ Idée reprise comme mélange de particulier et de général, de pur et d'impur (Anders 2023, 116). Elle fait aussi écho à la distance avec le monde universitaire (Anders 2012, 413). Notons qu'ailleurs Anders évoque la problématique du « monoanthropisme » que Hannah Arendt aurait reformulé comme « monoandisme » (Anders 2013, 51). Une analyse historique des causes de notre situation écologique ne peut effectivement faire l'économie, selon nous, d'étendre la problématique initiale de l'individu se pensant isolé et en haut de la hiérarchie des espèces à la question patriarcale.

²⁴ Naissance et mort, deux pôles de la finitude, sont à la source de « la honte prométhéenne » qui n'est qu'une accentuation de la honte de l'être-contingent épiméthéen face à la perfection machinique (Anders 2002, 37-115).

perçu comme proie (Anders 2023, 339). En tant que telle, nous dit Anders, il faut le penser comme objet potentiel de la faim pour d'autres (Anders 2023, 310). Sans justifier pour autant une dimension hobbesienne, la vie andersienne s'incarne ainsi au travers d'un « *to eat or to be eaten* » (Anders 2001, 214).

C'est probablement ici, au sujet de la conception de la mort, que se situe la rupture de Günther Anders avec l'*oikeíωσις* stoïcienne et l'appropriation heideggerienne de sa finitude. Ma mort, pour Anders, ne pourra, comme nous l'avons vu, jamais devenir ma possession. Il met en scène l'absurdité de cette idée en évoquant une fable grecque présentant un homme disant à un crocodile qu'il ne peut pas le manger puisqu'il est « un être d'un tout autre caractère* » (Anders 2001, 214-17). Il fait ici référence au *Sein zum Tode* qui, ayant devancé sa propre mort se conçoit comme tel. Le corps, comme chez Val Plumwood (Plumwood 2021) échappant, elle, de justesse à une attaque de crocodile, rappelle ainsi que l'humain est, dans le cadre de l'*a priori* matériel, un objet de la nature pour les autres, il peut leur être servi comme matériau. Notre subjectivité est question de perspective et, dans ce cadre, notre mort ne nous appartient pas. Nous sommes aussi vulnérables que toute chose qui nous environne.

Qu'il s'agisse de la faim comme de la mort, penser la limite de mon corps c'est ainsi penser mon *être eu*, ma radicale dépendance à mon environnement. À la fois de manière accidentelle, lorsque je suis visé comme objet pour d'autres, mais aussi comme issu de quelque chose non posé par moi, comme *legs*. Ce qui est original chez Anders par rapport aux autres penseurs de l'anthropologie philosophique c'est qu'il insiste ainsi nettement, à partir de la fondamentalité de la faim, sur l'aspect très matériel et ontique de ce corps. S'il ne s'agit pas de réfuter la part plus transcendante que reflète le *Leib* en relation avec son médium, il importe de ne pas négliger l'aspect factuellement organique de notre existence nous rattachant ainsi plus au champ naturel. Anders insiste effectivement sur la relation *materialiter* à l'existence (Anders 2023, 17). Le domaine de l'*a priori* matériel revendique effectivement puiser sa source des *materialia* (Anders 2023, 110), se distinguant à cet endroit du *generaliter* husserlien (Husserl 2000, 102). C'est en cela que l'humain « vient *du monde*, *est monde*, vit *du monde* », nous dit Anders en contrebalançant son propre principe d'étrangeté (Anders 2023, 314-15). Je suis ainsi plus étranger à moi-même que je ne le suis au monde. Le corps est effectivement d'emblée un élément de la nature qu'il représente. « *Als Leib sind wir Welt = Natur* » (Anders 2001, 228). C'est par ce monde et au travers de ce corps que l'humain est soumis à la finitude et c'est donc de ceux-ci dont il s'agit de prendre soin.

Néanmoins, c'est aussi par la limitation, cette fois de la proposition du monde que l'ontologie andersienne va penser un corps comme étranger, c'est-à-dire comme capable de se tenir à distance du monde précisément parce qu'il n'est pas comblé par celui-ci. C'est depuis ce *point de vue* situé mais non-fixé, que

l'être pense la possibilité du déplacement pour combler l'insuffisance locale. Il est en outre capable d'imaginer, c'est-à-dire de théoriser le manque par l'abstraction, de penser un monde utopique habitable à fabriquer, en tant qu'*homo faber*, sur le monde préalable. C'est principalement dans cette deuxième attitude que l'être s'affirme en tant que soi et démontre sa liberté. Liberté effective et donc morale de détruire ce monde ou de prendre précisément soin de ce qui m'y attache.

Permettre une éthique environnementale signifie donc réussir à adopter un juste milieu entre ces deux positions, de tenir en équilibre dans l'ambivalence. L'écophénoménologie andersienne commence ainsi là où la phénoménologie a soulevé son aporie. Car chez Anders, c'est à partir du corps faisant « paraître insuffisante l'alternative sujet-objet » ou « moi-monde » (Anders 2023, 110-11) que se dessine la solution.

3. DÉPASSER L'ALTERNATIVE

a) L'inhérence distanciée

Les textes parisiens mettaient déjà en exergue cette double positionnalité qui n'a cependant pas autant marqué la postérité que le concept d'étranger au monde.

Il s'agit d'échapper à cette alternative, de réunir en une seule catégorie la distance et l'intérieurité, le dehors et le dedans, de comprendre *la distance en tant que distance qui, dans le monde, sépare l'homme et le monde*, et l'inhérence en tant qu'inhérence distanciée (Anders 1934, 69).

Anders reprend cette idée dans le texte suivant en nous indiquant que l'homme doit être à la fois « partie du monde » et « ‘exclu’ de lui, ‘non de ce monde’ » (Anders 1937, 22). Il ne s'agit donc pas d'une réelle contradiction lorsque notre philosophe soutient d'une page sur l'autre la thèse extranéiste puis la thèse immersive mais bien d'une tentative de conjugaison dialectique des deux positions.

Les inspirations du concept d'« inhérence distanciée », évoqué dès 1924 à la première page de son premier ouvrage sous la forme d'une position « dedans-dehors* » (Stern 1928, 1), peuvent être multiples. Les formulations semblent en grande partie reprises à Helmut Plessner qui développe au travers d'une théorie de la positionnalité une relation entre intérieur et extérieur dont le corps est le principal indice bien qu'il mette, comme c'est le cas de Günther Anders dans les textes parisiens, un accent particulier, comme nous l'avons vu, sur l'excentricité propre à l'humain (Plessner 2017). La volonté de résoudre dans une non-exclu-

sion le rapport entre le On et le *Dasein* authentique chez Heidegger peut également avoir été une source. Elle se retrouve aussi chez Max Scheler et une volonté de dépasser le dualisme en optant pour une position intersectionnelle entre nature et esprit²⁵. L'inspiration majeure semble cependant encore se retrouver chez Schelling et sa dialectique du conditionné-inconditionnel comme source de puissance (Anders 2023, 21) relative à la liberté humaine oscillant entre liberté inconditionnée, c'est-à-dire la possibilité de l'*a posteriori*, et conditionnement non-libre, c'est-à-dire du domaine de l'*a priori*.

La « double mondanéité » (Anders 2023, 154)²⁶ est ainsi utilisée par Anders de manière à dépasser les apories posées par la distance sujet-objet, le rapport théorique, pensé sur le modèle de la vue (*θεωρία*), et le pratique mais aussi le rapport à l'esthétique (Anders 2023, 24-29). Ce principe formule une manière d'habiter le double dans le contexte du début du XX^e siècle et l'écriture de ses premiers textes : entre nature et culture, totalité et parties, anthropologie et critique de l'anthropocentrisme, immanence et contingence, nihilisme et moralisme etc. Mais surtout entre dépendance et liberté, congruence et utopie. Il ne permet jamais – ou plus précisément se refuse – de penser la *chose en soi* mais tout au plus le savoir *le*, c'est-à-dire comme nous l'avons dit plus haut, à partir de son implantation. Mais également, par la distance et la non-congruence, de considérer les choses *en tant que* à la fois propres mais aussi déterminées par mon point de vue situé. Cette existence dans le décalage n'est cependant pas toujours positivée. La philosophie de la technique reprend effectivement ce terreau conceptuel pour ériger une critique de l'existence trouble : la présence-absence du monde fantomatique, la médialité active-passive du travailleur ou encore la bouillie spatiale et temporelle où les rapports aux deux existentiels se confondent. Car bien que l'humain soit fait pour habiter dès le départ de manière médiale, dans le décalage (*Diskrepanz*), qu'il y soit préparé (Anders 2023, 155), il y aurait des décalages impliqués par la technique, des *décalages prométhéens*, dont le degré *supraliminaire* dépasserait les capacités humaines et qui, subséquemment viendraient troubler l'habitabilité du décalage premier. Il y a ainsi des décalages “naturellement” habitables et d'autres non.

La philosophie de Günther Anders ne doit donc pas être lue comme une critique de la nébulosité technique cherchant à restaurer une certitude passée. Elle propose plutôt une nouvelle manière de se penser dans le monde, nous aidant à mieux saisir les crises actuelles (atomique et environnementale) tout en y interro-

²⁵ *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, 1928. La traduction française est encore à paraître.

²⁶ Notons encore une fois la proximité entre la phénoménologie andersienne et celle de Merleau-Ponty qui désigne pour sa part ce régime au travers de la notion de *chiasme*. Un travail de comparaison entre ces deux philosophies reste à faire.

geant continuellement notre mode d'existence. L'inhérence distanciée est un indice de positionnement fluctuant, dont l'endroit à l'instant T est appelé par Anders *situation* (Stern 1924b; 1928, 171; 1930b; Anders 2023, 153-212). Il est donc nécessaire d'adapter ce positionnement à son contexte, précisément parce qu'il est une relation actuelle, immanente à ce contexte (Stern 1926, 359). En cela la positionnalité humaine n'est ni idéalisée, ni essentialisée. Si l'accent sur l'étrangeté peut avoir été nécessaire, et l'est encore, de manière à penser l'humain comme libre, donc non aliéné, de la conditionnalité, notamment en opposition à la sémantique réactionnaire et identitaire, il est aujourd'hui probablement plus important d'accentuer l'attachement qu'il suggère (Anders 2002, 50-51). L'intérêt du concept réside néanmoins dans le fait que, quelque soit le décalage du curseur, le deuxième pôle n'est jamais résorbé. Ainsi évite-t-il à la fois de penser l'humain comme indépendant de son environnement – et donc insensible à sa destruction – ou totalement dépendant et n'ayant aucune marge de manœuvre.

b) Vivre en héccéité

La proposition centrale d'une écophénoménologie andersienne acceptant la positionnalité de l'inhérence distanciée pourrait ainsi mener à penser l'humain dans une relation nouvelle à son environnement. Plus qu'une nouvelle position, il s'agirait alors de comprendre quel type d'existence se forme entre l'humain et son environnement lorsque ceux-ci trouvent cet équilibre relationnel. Ce « *mélange d'existence* » (Anders 2023, 117) est parfois évoqué par Anders sous le nom d'*héccéité*. Il place ce terme dans l'introduction du premier volume de *L'Obsolescence* (Anders 2002, 26) comme jonction entre la facticité particulière et contingente, celle dont traite le journalisme, et la totalité générale et fondamentale de la métaphysique. Dans ce passage, il semble qualifier l'environnement de l'humain, entouré par une *nuée d'héccéités* alors qu'il est plus habituellement utilisé pour décrire un mode d'existence, et c'est peut-être dans ce flou que réside précisément son intérêt.

Le concept est emprunté au théologien médiéval Jean Duns Scot qui en fait un *principe d'individuation* métaphysique. Il est repris par Husserl, Paul Ricœur, dans ses traductions l'orthographie « *eccéité* », et il semble également avoir inspiré le *Dasein* de Heidegger, ayant réalisé sa thèse d'habilitation sur Duns Scot. S'il s'écrit parfois « *eccéité* » (*Diesheit*), Anders utilise, lui, le terme « *haecceitates* ». L'orthographe du mot est donc déjà soumise à interprétation, Deleuze et Guattari, qui en font également usage, le commentent ainsi :

Il arrive qu'on écrive “*eccéité*”, en dérivant le mot de *ecce*, voici. C'est une erreur, puisque Duns Scot crée le mot et le concept à partir de *Haec*, “*cette chose*”. Mais c'est une erreur féconde, parce qu'elle suggère un

mode d’individuation qui ne se confond précisément pas avec celui d’une chose ou d’un sujet (Deleuze et Guattari 1980, 318).

Le concept apparaît déjà dans la philosophie de jeunesse de notre philosophe. Dans ses recherches sur l'*a priori* matériel, il qualifie effectivement le corps d’« héccéité constante », c’est-à-dire pas seulement forme ou contenu mais troisième forme, déterminée et indéterminée qu’il pense comme « *être-auprès-de* » (Anders 2023, 117). L’héccéité semble ainsi être la forme d’existence au sein de l’inhérence distanciée comme hybride d’être à la fois dépendant et indépendant de son environnement, non uniquement sujet et non uniquement objet mais relation constante entre ces différents pôles, un réel partenariat.

C’est-à-dire que l’héccéité andersienne, contrairement à la monade de Leibniz, ne tire son principe d’individuation que par sa relation avec son environnement sans pour autant que cela ne nie son être propre. L’individuation nécessite à la fois distance et proximité, isolation, *discretum insulaire* et *continuum*. La partie monadologique fermée de l’être lui permet en définitive une ultime protection face à la propension totalitaire du machinique (Anders 2012, 218), néanmoins il reste interconnecté avec son environnement.

Pour Deleuze et Guattari le corps est également central dans l’explication de la notion d’héccéité (Deleuze et Guattari 1980, 318 *sq.*). Le corps est défini chez eux à la fois selon sa cartographie : sa longitude et sa latitude. À cette individuation géographique se superpose néanmoins une seconde, plus ambiancielle :

Il y a un mode d’individuation très différent de celui d’une personne, d’un sujet, d’une chose ou d’une substance. Nous lui réservons le nom d’*heccéité*. 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 ». Tel est également le cas des contes. Ils ajoutent : « l’Orient a beaucoup plus d’individuations par heccéité que par subjectivité et substantialité : ainsi le haï-ku se doit de comporter des indicateurs comme autant de lignes flottantes constituant un individu complexe ». L’heccéité n’est ni ancrée dans l’*Aiōv*, l’éternité grecque ou le *Xρόνος* servant à mesurer ; « la différence ne passe nullement entre l’éphémère et le durable, ni même entre le régulier et l’irrégulier, mais entre deux modes d’individuation, deux modes de temporalité ». Ce mode d’individuation est cependant accessible aux êtres lorsque ceux-ci sont dans une relation intense avec leur environnement, sur un même « plan de consistance ». « Une heccéité n’a ni début ni fin, ni origine ni destination ; elle est toujours au milieu. Elle n’est pas faite de points, mais

seulement de lignes. Elle est rhizome » (Deleuze et Guattari 1980, 318-21).

C'est ainsi cette définition de l'héccéité qui semble le plus se rapprocher de la vision de Günther Anders qui propose, à partir du versant inhérent, une pensée de l'être *au datif* (Anders 2023, 123) comme forme d'*être-avec* (Anders 2023, 165) *transitive* (Anders 2023, 128) indiquée par ses travaux sur l'instinct et l'*a priori* matériel se différenciant à la fois du nominatif et de l'accusatif, du dualisme sujet/objet.

L'héccéité présente donc un rapport singulier, personnel avec la nature qui, en définitive, n'est pas la nature prise en général mais bien une nature propre relative à cette singularité précise. Nature qu'elle appelle par ses besoins les plus évidents (et donc aussi, ce par quoi elle est appelée) dans une forme de *transesse* (Anders 2023, 172) environnementale. Elle n'est pas simplement elle-même mais interconnectée dans un plan qui ne permet pas de l'expliquer ou de la penser isolément. Cela alors même qu'elle s'identifie pourtant en tant qu'elle-même parce qu'elle est positionnée à un endroit qui lui est propre, et donc distant, et duquel elle seule tisse ce rhizome.

Il n'est néanmoins pas question de la réduire à un simple *point de vue* propre évoquant, *in fine*, un *relativisme* des différentes héccéités, mais de la penser dans un *relationnisme* (Anders 2023, 160) procédant à la généralité par la transitivité. Cet espace, considéré au datif, qu'il nomme *Mitwelt*, « monde commun » (Anders 2023, 124), semble ainsi analogue au concept de « plan de Nature » (Deleuze et Guattari 1980, 326) chez Deleuze et Guattari. Ce serait en définitive ce concept de *Mitwelt* englobant des *nuées d'héccéités* en relation qui pourrait s'approcher le plus d'un concept de nature actualisé chez Anders.

CONCLUSION

Comment rendre palpable, pour nous, cette dimension aujourd'hui ? Bien que la positivité de l'éthique andersienne soit plus complexe à identifier que celle, par exemple, d'Hans Jonas, et cela même lorsqu'il s'agit de la philosophie antinucléaire, il existe cependant une constante rejoignant les deux périodes nous permettant de répondre à cette question. Anders critique ainsi la hiérarchisation et le manque d'éducation des sens et des sentiments impliquant à la fois le décalage initial de l'étranger au monde et, par la suite, le décalage prométhéen. Il est question ici particulièrement de la vue qui semble, au sein de l'histoire humaine, théorique et scientifique, prépondérante comme forme d'apprehension du monde

(Anders 2023, 122). Cet *ocularocentrisme*²⁷ est le propre de l'étranger se situant exclusivement dans un rapport *accusatif* au monde. La dialectique du point de vue, centrale dans notre quotidien tout en étant particulièrement médiée par la technique nous permet aujourd'hui de nous représenter ce monde commun à l'échelle de notre planète, c'est-à-dire depuis une extériorité le représentant à la fois comme fini, isolé et précieux (Hess 2023), mais aussi comme étranger et aliénant (Arendt 2002). Cette dialectique ainsi que notre capacité actuelle à voir toujours bien plus loin, et même au-delà, que ce que l'œil peut, fait émerger de nombreuses questions. Néanmoins, l'aporie persiste toujours car le principe accusatif de la vue ne permet pas de viser ce que représente l'*a priori* matériel (Anders 2023, 122), le territoire de l'inhérence distanciée et la profondeur phénoménale de l'héccéité. Anders propose alors de se concentrer sur d'autres sens et sentiments relevant précisément du datif, l'écoute notamment, dont le sujet se retrouve dans la quasi totalité de ses ouvrages²⁸, mais pourquoi pas aussi l'odorat (Anders 2023, 120) ou encore la sensualité du regard des amants permettant, ici, d'appréhender la vue sous un angle plus fusionnel (Anders 2023, 349-50). Dépasser l'étrangeté au monde ne signifierait ainsi pas plus l'observer, l'analyser et le comprendre mais surtout, apprendre à le ressentir et à s'y ressentir différemment.

²⁷ Qui, selon les dires d'Anders, plongeait Husserl dans l'embarras lorsqu'ils en discutaient tous deux avant la soutenance de thèse du premier en 1924 (Anders 2011, 23; Anders et al. 2023, 71).

²⁸ Dont les textes spécifiques, depuis sa thèse d'habilitation, sont regroupés (Anders 2020).

BIBLIOGRAPHIE

1. Sources:

Stern, Günther:

- _____. 1924a. « Aktualität ». *Das Dreieck*, n° 2, 33-37.
- _____. 1924b. « Die Rolle der Situationskategorie bei den logischen Sätzen ». Fribourg-en-Brisgau.
- _____. 1926. « Über Gegenstandstypen ». *Philosophischer Anzeiger* 1925-1926: 359-81.
- _____. 1928. *Über das Haben. Sieben kapitel zur ontologie der erkenntnis*. Verlag Von Friedrich Cohen. Bonn.
- _____. 1930a. « Spuk und radio ». *Anbruch*, n° XII, 65-66.
- _____. 1930b. « Über die sog. « Seinsverbundenheit » des Bewusstseins ». *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* 64:492-509.
- _____. 1934. « Une interprétation de l'a posteriori ». Traduit par Emmanuel Lévinas corrigé par les Amis de Némésis. *Recherches philosophiques* IV: 65-80.
- _____. 1937. « Pathologie de la liberté ». Traduit par P. A. Stephanopoli. *Recherches philosophiques* VI: 22-54.

Anders, Günther:

- _____. (1948) 2003. *Sur la pseudo-concrétude de la philosophie de Heidegger*. Traduit par Luc Mercier. Paris: Sens & Tonka.
- _____. (1956) 2002. *L'obsolescence de l'homme : Tome 1, Sur l'âme à l'époque de la deuxième révolution industrielle*. Traduit par Christophe David. Paris: l'Encyclopédie des Nuisances.
- _____. (1965) 2015b. *Sténogrammes philosophiques*. Traduit par Nicolas Briand. Paris: Fario.
- _____. (1966) 2014. *Visite dans l'Hadès*. Traduit par Christophe David. La-tresne: Le Bord de l'eau.
- _____. (1979) 2011. *Et si je suis désespéré, que voulez-vous que j'y fasse ?* Traduit par Catherine Weinzorn. Paris: Allia.
- _____. 1982. *Ketzereien*. München: Beck.
- _____. (1980) 2012. *L'obsolescence de l'homme : Tome 2, Sur la destruction de la vie à l'époque de la troisième révolution industrielle*. Traduit par Christophe David. Paris: Fario.
- _____. (1984) 2015a. *L'Homme sans monde: Écrits sur l'art et la littérature*. Paris: Fario.
- _____. (2011) 2013. *La bataille des cerises. Dialogue avec Hannah Arendt*. Traduit par Philippe Ivernel. Paris: Rivages.

Recueils:

- _____. 2001. *Über Heidegger*. München: C.H.Beck.

- Arendt, Hannah, et Günther Anders. (2016) 2019. *Correspondance, 1939-1975*. Paris: Fario.
- Anders, Günther. (2017) 2020. *Phénoménologie de l'écoute*. Traduit par Martin Kaltenecker et Diane Meur. Paris: Philharmonie de Paris.
- . (2018) 2023. *L'humain étranger au monde, Une anthropologie philosophique*. Traduit par Christophe David, Perrine Wilhelm, Annika Ellenberger, Emmanuel Levinas, et P. A. Stephanopoli. Paris: Fario.

Revues:

- Anders, Günther, Michèle Cohen-Halimi, Perrine Wilhelm, Felipe Catalini, et Christophe David. 2023. *Cahiers philosophiques*, n°170, *Günther Anders*. 170. Vrin.
- Christophe David et Karin Parienti-Maire (dir). 2007. *Tumultes*, N° 28-29 : *Agir pour repousser la fin du monde*. Paris: Kimé. Le numéro de cette revue comprend notamment les articles cités de Laurent Perreau (pp. 21 à 34) et de Werner Reimann (pp. 257 à 271).
- Grangé, Ninon, Pierre-François Moreau, et Frédéric Ramel. 2020. *Günther Anders et la fin des mondes*. Paris: Classiques Garnier.
- Le Rider, Jacques, et Felix Kreissler. 1992. *Austriaca*, n° 35, *Günther Anders*. Presses universitaires de Rouen et du Havre.

2. Autres ouvrages:

- Arendt, Hannah. (1958) 2002. *Condition de l'homme moderne*. Traduit par Georges Fradier. Paris: Pocket.
- Bégout, Bruce. 2013. « Les animaux chez Heidegger ». *Labyrinthe*, n° 40 (mars), 63-66.
- . 2020, *Le Concept d'ambiance*, Paris: Seuil.
- . 2023. *Notre douloureux présent : La phénoménologie face aux temps modernes*. Mémoires des Annales de Phénoménologie. Association Internationale de Phénoménologie.
- Brown, Charles S., et Ted Toadvine. 2003. *Eco-Phenomenology: Back to the Earth Itself*. Albany, NY: State University of New York Press.
- Dastur, Françoise. 2007. *La mort : Essai sur la finitude*. Paris: PUF.
- Deleuze, Gilles. 1969. *Logique du sens*. Paris: Éditions de Minuit.
- Deleuze, Gilles, et Félix Guattari. 1980. *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie* 2. Paris: Éditions de Minuit.
- Heidegger, Martin. (1927) 1992. *Être et Temps*. Traduit par François Vezin. Paris: Gallimard.
- . (1929-1930) 1992. *Les concepts fondamentaux de la métaphysique : Monde - finitude - solitude*. Traduit par Friedrich-Wilhelm von Herrmann et Daniel Panis. Paris: Gallimard.
- Hess, Gérald. 2023. *Conscience cosmique: Pour une écologie en première personne*. Bellevaux: Dehors.

- Husserl, Edmund. (1931) 2000. *Méditations cartésiennes*. Paris:Vrin.
- Jolly, Edouard. 2019. *Étranger au monde : Essai sur la première philosophie de Gunther Anders*. Paris: Classiques Garnier.
- Levine, Emmanuel. 2023. « Les traductions du jeune Levinas ». *Bulletin d'analyse phénoménologique*, n° XIX 2: 1-31.
- Plessner, Helmuth. (1928) 2017. *Les degrés de l'organique et l'Homme: Introduction à l'anthropologie philosophique*. Traduit par Pierre Osmo. Paris: Gallimard.
- Plumwood, Val. 2021. *Dans l'oeil du crocodile: L'humanité comme proie*. Traduit par Pierre Madelin. Marseille: Wildproject.
- Scheler, Max, et Anna Piazza. (1919-1920), 2014, « Max Scheler, Über Leib und Seele ». *Philosophical News*, 8(1), 15-31.
- Uexküll, Jakob von. (1909) 2021. *Environnement et monde intérieur des animaux*. Traduit par Robert Boettcher. Independently published.