



**Groupe Interdisciplinaire de Recherche sur les Cultures
et les Identités (GIRCI)**
École Doctorale ETHOS (Études Sur l'Homme et la Société)
Revue annuelle

AUTEURS

Mamadou Mbodj NDAO, Ismahan Soukeyna DIOP,
Sergino Paolo César DIEDHIOU, Mbaye THIAO,
Abdoulaye BA, Moïse Babacar NDIAYE, Papa
Bocar NDAW, Mory THIAM, Mohamadou
Moustapha DIEYE, Amadou Oury BA

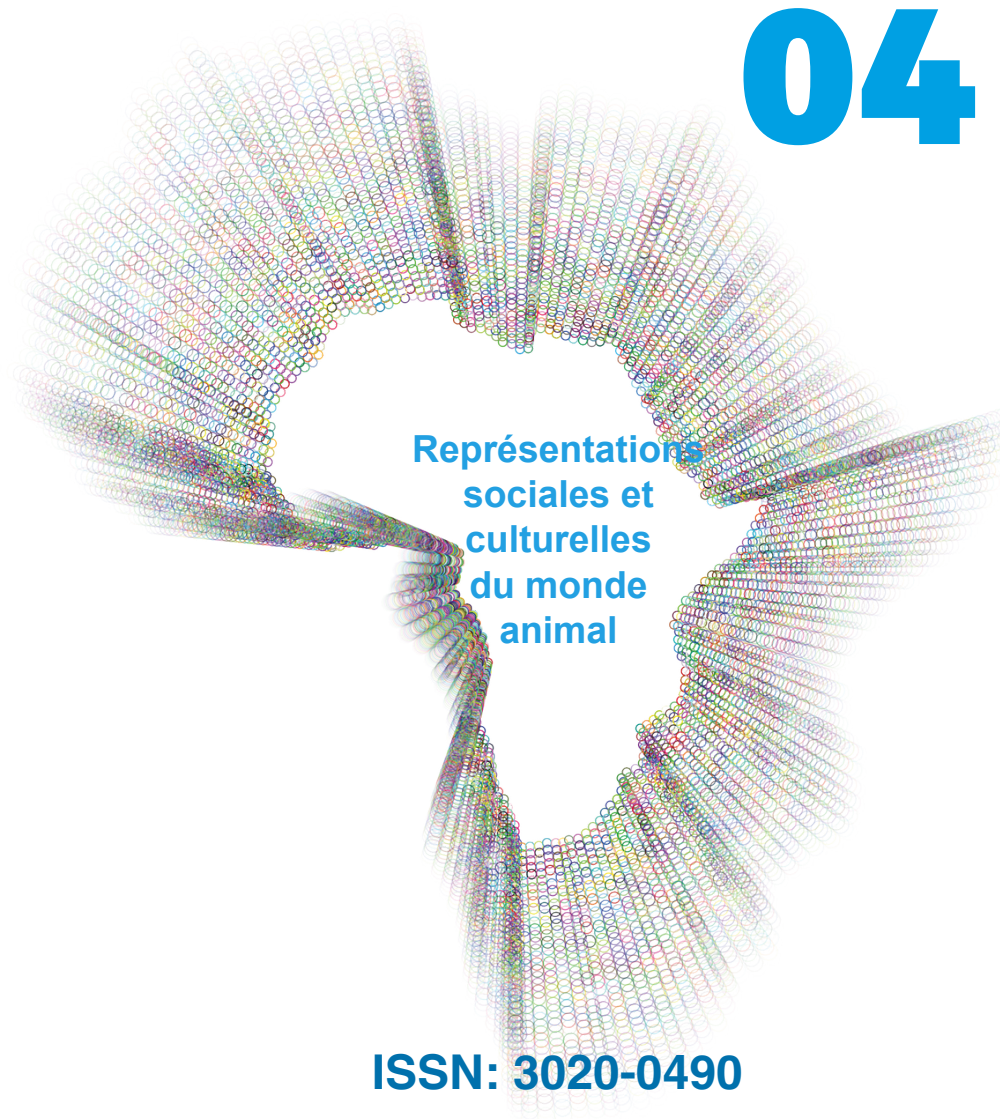
Université Cheikh Diop de Dakar-Sénégal
Faculté des Lettres et Sciences Humaines
B.P. 5005
Adresse email : girci.ethos@ucad.edu.sn
Online : <https://girci-ucad.sn/revues/>

LES CAHIERS DU GIRCI 04

**Groupe Interdisciplinaire
de Recherche sur les Cultures
et les Identités (GIRCI)**

Faculté des Lettres et Sciences Humaines
Université Cheikh Anta Diop de Dakar-Sénégal

LES CAHIERS DU GIRCI 04



**Représentations
sociales et
culturelles
du monde
animal**

ISSN: 3020-0490

Groupe Interdisciplinaire de Recherche sur les Cultures et les Identités (GIRCI)

Faculté des Lettres et Sciences Humaines

École Doctorale ETHOS (Étude Sur l'Homme et la Société)

Université Cheikh Anta Diop de Dakar-Sénégal

LES CAHIERS DU GIRCI

Numéro 04
Octobre 2025

Représentations sociales et culturelles du monde animal

ISSN: 3020-0490

Présentation du Laboratoire GIRCI

Axes de recherche

Axe 1 : Culture et politique

Axe 2 : Identités, société et migrations

Axe 3 : Savoirs et mémoires endogènes

Axe 4 : Genre et enfance

Directeur de la publication : Babacar Mbaye Diop

Directeur de la rédaction : Pierre Mbid Hamoudi Diouf

Comité scientifique : Mamadou Timéra, Amadou Oury Bâ, Mor Ndao, Malick Diagne, Cheick Sakho, Mariame Wane Ly, Ute Fendler (Allemagne), Daha Chérif Ba, Pape Sakho, Hamidou Talibi Moussa (Niger), Mounkaila Abdo L. SERKI (Niger), Cyrille Koné (Burkina-Faso), Thierry Ezoua (Côte d'Ivoire).

Comité de rédaction : Alioune Diaw, Papa Abdou Fall, Ismahan Soukeyna Diop, Philippe Abraham Tine, Mame Birame Ndiaye, El Hadji Malick Sy Camara, Serigne Sèye, Samba Diouf, Serigne Sèye.

Sommaire

Concept de totémisme et construction identitaire Mamadou Mbodj NDAO	17
La fonction sacrificielle dans les rituels de traitement traditionnel : exemple du Ndëp Ismahan Soukeyna DIOP	35
L'animal dans la littérature orale seereer : un être-passerelle entre animalité et humanité Mbaye THIAO	53
L'image du taureau dans quelques sociétés antiques et chez les Diola en Basse-Casamance : entre symbolique et rites sacrificiels Sergino Paolo César DIEDHIOU	73
Animaux non humains et animaux humains : une anthropologie élargie Abdoulaye BA	95
La différence entre l'homme et l'animal dans leur rapport au monde chez Heidegger Moïse Babacar NDIAYE	113
L'imaginaire animal dans la création poétique d'Aimé Césaire Papa Bocar NDAW	129
La figure du loup dans la morale occidentale : de la symbolique du mal à la symbolique du succès dans les affaires Mory THIAM	149

VARIA

Le rôle pédagogique des musées au Sénégal : entre transmission du savoir et construction citoyenne

Mohamadou Moustapha DIEYE 173

L'esthétique de la vengeance dans *Le Criminel par honneur perdu* (1792) de Schiller

Amadou Oury BÂ 195

La différence entre l'homme et l'animal dans leur rapport au monde chez Heidegger

Moïse Babacar NDIAYE

Docteur en philosophie
Université Cheikh Anta Diop de Dakar

Résumé : L'homme et l'animal sont tous deux en contact avec le monde. Mais leur être-au-monde diffère, et c'est dans cette différence que réside la particularité de l'homme comparée à l'animal. Heidegger, dans *Les concepts fondamentaux de la métaphysique* (1929) et les *Hymnes de Hölderlin* (1988) y revient avec les expressions suivantes : l'homme a un monde, l'animal est pauvre en monde, il est privé de langage et n'a pas un sens du temps, la pierre est privée de monde. Pourquoi chez Heidegger, l'animal n'a pas de monde comme le Dasein ? Cet article a pour objectif de montrer la différence entre l'homme et l'animal en partant de leur rapport au monde.

Mots-clés : Dasein, animal, langage, être-au-monde

Abstract: Man and animals are both in contact with the world. But their being-in-the-world differs, and it is in this difference that the particularity of man compared to the animal lies. Heidegger, in *The Fundamental Concepts of Metaphysics* (1929) and Hölderlin's *Hymns* (1988), returns to this point with the following expressions: man has a world, the animal is poor in the world, it is deprived of language and has no sense of time, the stone is deprived of the world. Why, for Heidegger, does the animal not have a world like Dasein? The aim of this article is to show the difference between man and animal, starting from their relationship to the world.

Key words: Dasein, animal, language, being-in-the-world

Introduction

Après avoir étudié biologiste et philosophe allemand Jacob Von Uexküll, Heidegger expose sa compréhension du monde animal. Il part des thèses d'Uexküll pour montrer la différence qui existe entre l'homme, l'animal et les objets dans leur rapport au monde. Après *Être et Temps* (1927), le concept « monde » va prendre une nouvelle signification et occuper une place de choix dans sa philosophie. C'est ce qui justifie son ambition de partir du monde pour appréhender le rapport qui existe entre l'homme et l'animal. Mais comment saisir la différence entre l'homme et l'animal en partant de leur rapport au monde ? L'animal, contrairement à l'homme, est pauvre en monde. Cette pauvreté est due au fait qu'il n'a ni langage ni un sens du temps, tandis que l'homme a un monde parce qu'il est capable d'entrer en contact avec l'être grâce au langage et au temps. Ainsi, nous montrerons d'abord ce qui caractérise le monde animal, ensuite nous verrons le rapport de l'animal et de l'homme au temps et au langage.

I. L'animal : un être vivant « pauvre en monde »

Quand nous nous intéressons aux êtres vivants, nous pensons qu'il est aisé de les catégoriser, en les comparant les uns aux autres. Si nous prenons le cas de l'animal, son mode d'être est souvent interprété en fonction de sa relation avec le monde ambiant. Et que comparé à l'homme, il semble ne pas progresser dans son milieu. Mais cela ne suffit pas pour comprendre le monde de l'animal. Il faut aller au-delà des

rapports de distinction entre l'homme et l'animal qui se façonnent autour de deux choses : raison et instinct. L'être-au-monde de l'animal est énigmatique. Au lieu de le réduire à l'instinct, il faut plutôt l'aborder dans le cadre pulsionnel. L'animal est animé par l'instinct sous la poussée du pulsionnel. Cette manière d'être présent à lui-même et au monde est spécifique, parce que sa relation avec le monde serait sans évolution. Dans *Les concepts fondamentaux de la Métaphysique*, Heidegger souligne que les recherches de Von Uexküll « comptent parmi ceux que la philosophie peut s'approprier de la biologie dominante » (Heidegger 1992, 132, cité par Balazut). D'après lui, le monde de l'animal est un monde « porteur de signification » (Balazut 2010, 11). Il donne l'exemple de la tique. Dans « L'homme, l'animal et la question du monde chez Heidegger » (11), Balazut nous aide à mieux comprendre l'exemple de la tique. On note chez celle-ci l'absence du sens du goût, elle ne voit ni n'entend. Elle s'accroche sur une branche souvent et est sous l'influence de trois marqueurs : l'odeur de l'acide butyrique (la sueur des mammifères), la température de 37° et la typologie des animaux à sang froid. Ces marqueurs réagissent sur la tique et la poussent à tomber sur l'animal qui passe pour sucer son sang. Donc le comportement de l'animal est lié aux signes déclencheurs.

Il est vrai que l'animal occupe un espace pour évoluer, mais pas comme les hommes. L'animal occupe un espace qui pourrait être considéré comme un monde, à telle enseigne qu'on a l'impression que l'espace qu'il occupe lui est soumis. Cela va jusqu'à pousser Von Uexküll à soutenir que l'animal a un monde. Ce que Heidegger ne va nullement admettre même s'il s'inspire beaucoup de lui dans ses investigations sur le

monde animal. Dans *Concepts fondamentaux de la métaphysique* (1929), Heidegger donne l'exemple du lézard qui recherche sans cesse la pierre pour se réchauffer au soleil. De là, il ressort que l'animal entretient une relation particulière avec le monde, l'espace dans lequel il se trouve. Il n'est pas une simple pierre ou un objet inerte. Prenons l'exemple du lion qui aménage un territoire et se l'approprie. Les objets occupent un espace, mais en inertie, l'animal occupe l'espace qu'il transforme en milieu. Il s'y déplace, s'y habitue. Il est capable de donner sens à son milieu en fonction de ses besoins, mais pas à la manière de l'homme. Heidegger donne l'exemple de l'insecte qui se déplace. « La manière spécifique dont l'animal est présent à lui-même, en outre, n'a rien à voir avec l'attitude ou la conduite de l'être humain » (Philippe Arjakovsky-François Fédier-Hadrien France-Lanord 2013, 78).

Donc l'animal a un monde ambiant, mais il est « pauvre en monde ». Qu'est-ce que cela veut dire ? Il faut tout d'abord comprendre que Heidegger n'attribue pas un monde à l'animal car, à l'en croire, être pauvre en monde, c'est être privé de monde, mais pas totalement. Comment comprendre cela ? L'animal n'a pas la capacité de donner sens au milieu dans lequel il évolue comme l'homme qui peut modifier son milieu. La pauvreté n'est pas synonyme de manque, de misère, d'absence de quelque chose. La pauvreté du monde de l'animal doit se comprendre dans sa relation avec le monde. L'animal vit dans un monde auquel il peut donner sens naturellement. Cela veut dire que son contact avec le monde ambiant n'est pas inerte, il est capable de transformer l'espace dans lequel il se trouve selon ses besoins. Il n'est pas comme une pierre. Bruce Bégout de

dire : « En pensant la pauvreté comme privation, Heidegger est obligé de penser la privation comme la dépossession de ce que l'animal aurait pu posséder mais qu'il ne possède pas de fait » (Bégout 2013, 63).

En partant de leur rapport au monde, on peut situer la différence entre l'homme, l'animal et l'objet au niveau de leurs facultés. L'homme est capable de transformer, de configurer son milieu, il nie son animalité et crée un monde nouveau qui est la société, le deuxième, animé par l'instinct, occupe l'espace et grâce à cette faculté très moins développée, il parvient à s'adapter à son espace tout en restant mobile. Le dernier par contre est privé de monde à cause de son immobilité. Il n'a aucune faculté semblable à celle de l'homme ou de l'animal pour occuper son espace. Au contraire, c'est l'espace qui l'occupe. Mais le fait d'avoir un monde suffit-il pour valoriser plus notre être-au-monde ? N'est-il pas possible que le monde de l'animal soit plus riche et plus complexe que celui de l'homme ?

Heidegger, contrairement à Von Uexküll, va pousser la réflexion plus loin. Il prend en compte le pulsionnel et l'instinct. Ces deux-là sont nécessaires et leur satisfaction peut nous mener à des réactions, des agirs complexes que nous n'arrivons pas d'ailleurs à maîtriser. On a toujours des pulsions par rapport à une chose. Cette manière de s'ouvrir au monde est bornée. Nous comprenons mieux pourquoi l'animal est prisonnier de son milieu, parce qu'étant prisonnier de ses pulsions. L'animal s'ouvre au monde mais d'une manière bornée, uniquement gouvernée par ses pulsions et ses instincts. Il est dans un monde de la désinhibition. Ses pulsions le poussent vers quelque chose dans son milieu qui pourrait répondre à ses besoins. Et après satisfaction, c'est fini. Le monde de l'animal est déterminé par ses pulsions et l'espace qu'il occupe. On ne peut

noter ni changement ni dépassement dans son ouverture au monde. En revanche, si l'animal est pauvre en monde, peut-on soutenir qu'il a un langage ? Et s'il n'a pas de langage, comment devons-nous comprendre son rapport au temps ?

II. L'absence de langage et de sens du temps chez l'animal et la temporalité du Dasein

De l'avis de Heidegger, on ne saurait parler de langage chez l'animal parce qu'il ne sent pas le besoin de le faire. Il est programmé par la nature et donc il reste toujours naturel. Parler est un besoin, d'autant plus qu'il favorise le vivre-ensemble. Il faut savoir que chez Heidegger, le langage est le lieu par excellence où se manifeste l'être, or l'animal n'a aucun contact avec l'être, il n'est pas conscient de son existence. L'homme entre en contact avec l'être grâce à la parole parlante, d'où l'importance de faire la distinction entre le langage et la communication. Dans *Les hymnes de Hölderlin*, à la page 79, Heidegger donne des raisons qui montrent l'absence de langage chez l'animal.

-Parce qu'il n'a aucun besoin de parler

-Parce qu'il n'est pas forcé de parler

-Parce qu'il n'y est pas obligé

-Parce qu'il est fermé à l'Être en tant que tel (Heidegger 1988, 79).

L'animal est privé de monde et naturellement il est privé de langage. Si nous enlevons le langage à l'homme, sa vie n'aura plus de sens. Notre relation avec nos semblables est bâtie sur le langage, de même que notre relation avec les choses. La configuration que nous faisons du monde

passé de prime abord par le langage et la pensée. Or les deux sont indissociables. Le langage s'impose à l'homme. C'est quelque chose qu'il ne peut pas reléguer au second plan ou mettre entre parenthèses dans sa vie. Il apparaît dans tous les domaines de notre vie. Chaque communauté a besoin d'une langue pour subsister. Nous avons l'exemple de la tour de Babel. L'animal par contre n'a pas forcément besoin du langage pour vivre. C'est dans ce sens que Heidegger déclare : « (...) il est prisonnier des sollicitations de son environnement. Cela n'empêche pas l'animal de vivre, dans de cette emprise, selon sa manière propre de se sentir à l'aise et de satisfaire sa pulsion vitale » (Heidegger 1988, 79). Si l'animal n'a pas de langage, il est légitime de s'intéresser à son rapport au temps et de montrer sa différence avec l'homme.

Dans *La logique comme question en quête de la pleine essence du langage*, Heidegger revient encore sur la question du temps chez les animaux. Ont-ils un sens du temps ? Face à cette question, les réponses sont diverses. Dans la vie au quotidien, nous constatons que les hommes planifient tout en fonction du temps : un temps pour aller travailler, se déplacer, prier, festoyer... Chez les animaux aussi, nous constatons qu'il y a des gestes, des attitudes qui sont posés en fonction d'un temps déterminé. Heidegger donne l'exemple des hirondelles qui se rassemblent à un moment donné pour voler ensemble et des oiseaux qui construisent leurs nids à un moment déterminé. Est-ce à dire qu'ils ont un rapport au temps ? Les animaux n'ont pas un sens du temps encore moins un rapport au temps. Les actes qu'ils posent à un moment bien déterminé ne peuvent pas justifier qu'ils aient un rapport au temps. C'est de manière naturelle, spontanée qu'ils agissent à des moments déterminés.

L'homme, par contre, demeure dans la temporalité. Celle-ci renvoie à la conception selon laquelle l'homme est maître de son destin. Dans le temps, l'homme crée son histoire. Ainsi, ce qui façonne l'homme, ce n'est pas ce qu'il a déjà vécu, c'est-à-dire son passé, mais son devenir. L'à-être du Dasein se rapporte en même temps à son passé, qui est le socle de son existence. S'il n'est plus à être, le Dasein rompt avec son existence. À chaque fois qu'il a la possibilité d'être, de tendre vers l'avenir, il manifeste le signe et la preuve vivante de son existence. L'avoir-été du Dasein n'est pas un passé mort, vide de sens ; il donne à contrario sens à sa vie. C'est à partir de là qu'on peut parler de temporalité, de temps originaire, c'est-à-dire la temporalisation du Dasein. « Compris comme temporalité, le temps originaire est d'abord ce qui fonde la constitution ontologique du Dasein, de cet étant qui existe, a à être et qui par-là, en tant qu'il est être-en-avant-de-soi, est foncièrement temporalité » (Vaysse 2005, 82).

Si la philosophie considère le temps comme quelque chose d'infini, c'est parce qu'elle ne se contente que du maintenant, qui se meut entre l'antérieur et l'après. Ce mouvement transitoire du maintenant porte à croire que le temps ne finit jamais. C'est tout autre chez Heidegger pour qui, au lieu de se contenter du temps vulgaire, il faut jeter le regard sur le Dasein et la temporalité. Une telle démarche permet de comprendre véritablement que le temps n'est pas infini. Dès lors, en quoi le temps est-il fini ? Si nous savons que le temps originaire est lié à la temporalité du Dasein, alors il est évident que la finitude du temps soit relative à la mort. Le temps n'est rien d'autre que le mode d'être du Dasein. Et donc, point de Dasein, point de temps. La finitude n'est pas liée ici au temps en tant

que tel mais à sa significativité. Le Dasein est un être-vers-la-mort. Mais cela n'est pas une occasion pour dire que le temps s'arrête. Fuir le temps, c'est fuir la mort. L'homme ne s'accomplit qu'en se focalisant sur ce qui est à venir, sur son être vers la mort.

De plus, il faut noter que la vie de l'animal n'est pas liée à la temporalité, en ce sens qu'il ne parle pas. Et il ne parle pas parce qu'il n'a pas conscience de l'être. En fait, c'est la parole qui nous ouvre à l'être. Disons peut-être que l'animal a un langage tout comme l'homme. Mais même si on tenterait de justifier la présence d'un langage chez les animaux, ce serait avec beaucoup de peines dans la mesure où le langage n'est pas lié au premier chef à l'entente entre les individus. Il faut comprendre le langage comme un mode de dévoilement de l'être. Heidegger de dire : « Si les animaux étaient aptes au langage, ils devraient nécessairement avoir un rapport au temps, ils devraient être temporels dans leur vie, pour autant qu'il existe un rapport de réciprocité entre langage et temps » (Heidegger 2008 : 166). Le langage n'est pas une simple expression ou communication, il est la demeure de l'être.

III. Le langage et l'être-au-monde du Dasein

Nous comprenons le monde à travers Le langage. Et « le langage original est le langage de la poésie » (Heidegger 2008 : 201). La parole poétique édicte un lien entre le Dasein et le monde. La parole, bien entendu, n'est pas un lieu où un émet simplement des sons. Ce n'est pas ce qu'on fait ressortir qui importe le plus, mais ce que la parole veut révéler. Elle n'a pas le même sens que nous lui donnons couramment. Parce que la parole n'est plus une affaire de sonorité, mais elle dévoile

l'essence des choses. Le Dasein est un étant qui cherche à se connaître dans la quotidienneté. Il s'ouvre au monde. Cette ouverture est fondée sur sa compréhension du monde. Ce que le Dasein rencontre dans le monde, il faut qu'il l'exprime à travers le parler. Ce que signifient les choses, le Dasein l'articule pour en donner le sens. Le parler manifeste le mode d'être dans le monde. Il donne au Dasein l'opportunité de s'ouvrir au monde et de le comprendre. Heidegger proclame : « Le parler est l'articulation signifiante de la compréhensivité de l'être au monde et auquel l'être-avec appartient et qui se tient à chaque fois en une guise déterminée de l'être l'un-avec-l'autre préoccupé » (Heidegger 1986, 139).

La poésie est une source de révélation de l'être. Dans son dévoilement, se cache ce qui permet à l'homme de s'ouvrir au monde afin d'entrer en contact avec les choses. Dans cet indicible, l'être laisse la présence du présent. Le poète est conscient de ce phénomène, et il se laisse transpercer par ces rayons qui jaillissent de cette ouverture, qui n'est ni thématizable ni mesurable. C'est l'éclairci de l'être. C'est de cette manière que la poésie nous met en face de la sacralité des choses. Et ce qui ravit le poète, c'est cette ouverture dans laquelle l'homme s'introduit dans l'origine des choses. Voilà qui indique que la poésie n'est pas un simple lyrisme. La joie et l'allégresse que ressent le poète dépasse la subjectivité. C'est une joie liée à la splendeur du jour favorisée par l'ouverture au monde et aux choses. Le poète, étant l'ami de l'être, conduit l'homme à l'ouverture du monde où toute habitation est rendue possible. Il « est celui qui permet à l'homme d'habiter la terre en l'installant dans ce que la parole a ouvert » (Sébastien Camus 2017, 140).

Nous ne devons pas considérer le langage comme quelque chose d'ordinaire à cause de son importance. Si naturellement, la parole est un moyen pour communiquer, chez Heidegger, il en est autrement. La parole est un moyen pour amener les choses à l'existence. À travers elle, le Dasein s'ouvre au monde et à ses semblables. C'est ce qui explique l'attention que porte autrui quand on se met à parler. Dès qu'on commence à parler, autrui tend l'oreille à nos dires, parce que c'est de la parole que vient ce que nous voulons signifier, d'où l'urgence de souligner qu'il y a une correspondance entre le parler et l'entendre. Si dans mon parler, les autres n'arrivent pas à me comprendre, alors je parle dans la vacuité. Car l'homme se réalise dans ses paroles, mais aussi il instruit les autres à travers ses paroles.

La parole donne toujours à voir quelque chose. Si nous arrivons à saisir le vrai sens des choses, c'est parce que la parole nous en donne la faculté. Parler, c'est dire ce que représente la chose. Le langage fait partie de l'homme, et sa vie même est à jamais liée au langage. Notre vie s'exprime à travers la parole. O' Connel déclare : « Réciproquement, en se laissant aborder par la parole, en répondant à son invite, nous y restons, car elle est le site propre de la manière pour l'homme d'être-là » (O' Connel 2009 : 475). Qu'on décide de parler ou de se taire, on parle. L'homme est dans la parole, car d'elle jaillit son existence. Le rapport de l'homme au monde ambiant est parlant. L'homme fait venir les choses grâce à la parole. Le monde se fait présence par la parole. C'est ce qui distingue l'homme des animaux, qui sont dans le monde sans être en mesure de comprendre leur être au monde. C'est la parole qui crée la proximité qu'il y a entre l'homme et le monde ambiant. Gadamer le souligne dans *Vérité et Méthode* (1960) :

« Pour l'homme, le monde est là comme monde, et, pour aucun autre être vivant du monde, il n'a cette forme de présence. Mais cette présence du monde a une constitution langagière » (Sébastien Camus 2017,116).

Nous en venons à cette occasion à souligner encore que ce n'est pas en partant d'abord de la raison que la spécificité humaine du langage doit être appréhendée. L'on attend souvent dire que l'homme est un « animal rationnel ». Cette expression veut dire tout simplement dans la modernité que l'homme est un animal doué de raison. Dans l'entendement de beaucoup de personnes, la raison, c'est-à-dire la faculté de connaître nous met au-dessus de tous les autres êtres vivants. Elle nous donne la faculté d'agir sur la nature et les circonstances. L'homme anticipe sur beaucoup de choses de nos jours. Et cela le pousse à défier les lois naturelles et même spirituelles. En somme, l'homme met toute sa confiance dans la raison, à telle enseigne qu'il se croit supérieur aux animaux. D'ailleurs c'est ce qui justifie la hiérarchisation des êtres vivants qu'opère la métaphysique moderne. Reste à savoir maintenant si l'homme est capable d'appréhender son être véritable en prenant pour appui la raison ou tout court sur l'expression suivante : « l'homme est un animal rationnel ». Heidegger nous donne une autre lecture de cette expression et la manière dont nous devons penser notre rapport à l'animal et notre être-au-monde pour ne pas fausser la question liée à l'être-au-monde de l'animal. Mettons un accent particulier sur l'expression « animal rationnel » en étudiant son étymologie. L'homme comme « animal rationnel » provient du latin : *to zôon logon échêon logon*, qui veut dire le vivant qui possède le logos. Contrairement au sens que nous donnons maintenant à cette expression,

les Grecs concevaient l'existence humaine à partir du logos de la parole. Il ne s'agissait pas pour le Grec de concentrer tout sur la raison pour ensuite affirmer sa supériorité sur les autres êtres vivants. L'homme y est pensé dans son rapport avec la parole qui est une source de dévoilement de la vérité. Le rapport entre l'homme et la parole s'articule autour de la révélation de l'être. En effet l'homme se saisit véritablement quand il entre en contact avec ce qui est grâce à la parole. Guillaume Badoul le dit clairement dans ces propos : « Or le sens du langage humain n'apparaît pleinement que là où il n'est pas réduit à une propriété de l'animal humain, mais résolument saisi à partir de la parole comme modalité essentielle où l'homme dans l'ouverture du là, se tient en rapport avec tout ce qui est » (Philippe Arjakovsky-François Fédier-Hadrien France-Lanord 2013, 81).

Cependant il faut noter que le pouvoir du langage ne se fait plus sentir à cause des moyens de communication et de l'informatique. L'homme ne se rend pas compte de la crise du langage, qui est réduit à un simple moyen de communication et de nomination. Il n'est plus un moyen de dévoilement de l'être, grâce auquel l'homme habite véritablement sur terre. Nous sommes dans l'ère de la publicité, qui est la recherche des informations dans la sphère collective. Chacun collecte des informations ; par contre beaucoup oublient que la parole doit nous unir à l'être. Le langage requiert alors une dimension objective. L'homme plonge à nouveau dans le « on-dit ». La parole commune nous détourne de la parole parlante. « Ce qui manque à cette parole commune, au sein de laquelle notre monde quotidien se déploie, c'est de porter ceux qui parlent à un rapport d'entente « en propre » à ce dont il est parlé » (Sébastien Camus 2017, 122).

Conclusion

En somme, retenons qu'il y a une grande différence entre le monde humain et le monde animal. Cette différence doit se comprendre à partir de leur rapport au monde et non à partir de l'intelligence. Le milieu peut réveiller le comportement de l'animal qui est déclenché par ce qui l'entoure, c'est pourquoi il est pauvre en monde. Il faut revenir au Dasein pour comprendre la différence entre l'homme et l'animal. Le Dasein peut configurer son milieu et comprendre le sens de son existence grâce à la parole parlante, l'animal non. C'est sous un angle ontologique que Heidegger conçoit la pauvreté du monde de l'animal. N'ayant ni un sens du temps et étant privé de langage, l'animal ne saurait avoir le même statut que l'homme dans son rapport au monde.

Références bibliographiques

Camus, Sébastien. 2017. *Heidegger, Connaître en Citations*, Ellipses Édition Marketing S.A

Fedier-France-Lanord Adrien-Arjakovsky Philippe. 2013. Le dictionnaire de Heidegger, éd. Cerf

Begout, Bruce. 2013. « Les animaux chez Heidegger », Labyrinthe (En ligne) 40/2013, mise en ligne le 01 mars 2015 : <http://journals.Openedition.org/labyrinthe/4313> ; DOI : 10.4000/labyrinthe.4313.

Balazut Joell. « L'homme, l'animal et la question du monde chez Heidegger », Klesis-Revue philosophique-2010 : 16-Humanité et animalité

O'Connel-Anne-Marie Chalandon. 2009. Le langage de l'être chez Martin Heidegger, thèse de doctorat, Université Toulouse II-Le Miral

Walter, Benjamin. 2008. *L'œuvre d'art à l'ère de sa reproductibilité technique*, éd. Coll, Folio plus, 2008

Heidegger, Martin. 2008. *La logique comme question en quête de la pleine essence du langage*, traduit de l'allemand par Frédéric Bernard, éd. Gallimard

Heidegger, Martin. 1992. *Les Concepts fondamentaux de la Métaphysique, Monde finitude solitude*, Paris, NFR Gallimard

Heidegger, Martin. 1988. *Les hymnes de Holderlin : La Germaine et le Rhin*, traduit de l'allemand par François Fédier et Julien Hervier éd. Gallimard, Paris

Heidegger, Martin. 1986a. *Être et Temps*, Bibliothèque de philosophie, œuvres de Martin Heidegger, traduit de l'allemand par François Vezin, éd. Gallimard, Paris

Heidegger, Martin. 1976. *Lettre sur l'humanisme*, traduit par Roger Munier. Éd. Gallimard

Vaysse, Jean-Marie, 2005. *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie de Heidegger*, Ellipses Edition Marketing S.A., coll. Jean-Pierre Zarade