

Pourquoi l'animalité intéresse-t-elle la phénoménologie ?

Florian Forestier

Université de Paris-IV – Sorbonne

De plus en plus de voix s'élèvent depuis quelques années pour rappeler que l'être humain est de part en part un vivant, que l'animalité est plurielle et diverse, que, pour parler comme Derrida, un seul mot pour tous les animaux, c'est finalement bien peu¹. Penser la *différence humaine* n'implique pas de penser l'exception². Historicité et biologie ne s'opposent plus non plus nécessairement, car le vivant a lui-même, sinon une histoire, du moins une genèse. Sa naturalité est déjà d'une certaine façon historicité (celle de l'évolution des espèces, de ses glissements, sauts, ajustements, adaptations, exaptations), et elle plonge à son tour ses racines dans les interactions moléculaires, voire atomiques, du non-vivant, dont le vivant, comme le disait Nietzsche, n'est qu'une inflexion rare³.

Mais tout aussi bien, le fait que nous nous comprenions comme des vivants nous invite à revoir le sens que nous donnons à ce terme. Si nous faisons partie de la nature, ce que nous sommes précisément nous informe aussi sur ce que nous pouvons penser de la nature, et nous guide alors pour *déconstruire* et *plastifier* l'opposition nature-culture ou l'opposition homme-animal. Tout autant d'ailleurs, il s'agit alors de plastifier l'opposition du vivant et du non vivant, et comprendre de quelle façon la compréhension de ces différentes sphères ou régions de l'étant (pour parler une vieille langue) se déterminent les unes par rapport aux autres, dans un jeu où la caractérisation de l'une n'a pas de sens sans la caractérisation de l'autre.

À toute tentative de dissolution de l'exception humaine, phénoménologues et transcendantalistes rétorquent que le *concept de loi de la nature* s'inscrit en rupture avec ce que révèlent ces mêmes lois du vivant, lesquelles caractérisent notre existence et nos actions en termes de réactions et de comportements. En cela, l'activité de pensée par laquelle nous pensons le vivant nous contraint de poser notre *exception méthodologique*. L'horizon de la vérité au sein duquel se meut notre enquête est fatalement réduit par le développement d'une science du vivant. Celle-ci en retour est fatalement limitée par la normativité de l'attitude qui permet de la développer.

Pour briser l'apparent cercle vicieux, il ne s'agit plus donc de caractériser l'homme à partir de l'animal, ni l'animal à partir de l'homme, mais de parvenir à circuler entre des concepts provisoires et polaires. Pour élaborer les conditions de possibilité d'un tel programme, je procéderai en deux moments :

(1) D'abord, pour réduire le risque d'ambiguïté, je préciserai le type de phénoménologie dont je me réclame, et en particulier, le sens selon lequel je la qualifie de transcendantale ; comme phénoménologie en zigzag articulant la description, au sens husserlien classique, et la construction, selon la méthode développée par Alexander Schnell à partir du terme heideggérien et finkéen de *construction phénoménologique*.

(2) Dans un deuxième temps, j'appliquerai cette position philosophique à la question de l'« animalité ». Le phénoménologue a besoin pour donner sens à l'idée même d'une description des structures de l'expérience de construire un concept de celle-ci en opposition à d'autres expériences, dans une perspective de raffinement réciproque.

¹ J. DERRIDA, *L'animal que donc je suis*, Paris, Galilée, 2006.

² J.-M. SCHAEFFER, *La fin de l'exception humaine*, Paris, Gallimard, 2007.

³ F. NIETZSCHE, « La vie n'est qu'une variété de la mort, et une variété très rare », *Le gai savoir*, III, § 109.

1. Le cadre général d'une phénoménologie plastifiée

Demandons-nous d'abord plus précisément ce qu'on défend ou rejette avec le transcendantal.

A.

Pour éclaircir cette question, je commencerai par distinguer 4 sens non exclusifs du transcendantal : non exclusifs, parce que la plupart des philosophies dites transcendantales les mobilisent tous dans une plus ou moins grande proportion. Les distinctions proposées ont déjà été développées dans plusieurs autres articles auxquels je renvoie pour plus de précisions⁴.

- a) Un premier sens qui sera celui dont je me détacherai, désigne le transcendantal comme *idéisme transcendantal et ontologique*.
- b) Le second sens du transcendantal est *épistémique*. Le transcendantal désigne la façon dont le subjectif s'élève à l'objectivité. Il désigne le fait que nous humains, pouvons nous mouvoir dans l'horizon du vrai, dans l'horizon de la détermination du vrai. Strictement, le transcendantal désigne l'inscription de la vérité comme horizon et le cadre au sein duquel celle-ci s'inscrit comme horizon. Il désigne une fonction qui peut être assumée par différentes instances : par exemple les catégories chez Kant, le monde ou la mondanité chez Heidegger (on y reviendra beaucoup)⁵.
- c) Le troisième sens du transcendantal est *phénoménologique et génétique* : il est celui que défendent Marc Richir ou Alexander Schnell. Il désigne ce qui sous-tend le rapport actuel de la conscience à ses objets, ce qu'implique la façon dont elle se met en rapport avec eux, que l'actualité de la visée recouvre, mais que la phénoménologie doit déplier. L'actualité du rapport à l'objet présuppose une genèse enfouie en lui. Il s'agit bien dès lors de produire la genèse de la facticité ou, plus précisément ici, la genèse des aperceptions, de dévoiler les sous entendus de l'analyse statique. Il s'agit de rendre compte de ce qui apparaît et de la structure de cet apparaître sans l'appuyer ou l'enraciner dans un fondement transcendant qui l'assurerait de son sens, d'assumer que ce qui apparaît en tant qu'il apparaît n'a pas de fondement. Pour ma part, il me semble par ailleurs que cette genèse transcendantale n'est pleinement intelligible que du point de vue de ce que Derrida appelle une logique de *quasi-transcendantalité* ou d'*accidentalité transcendantale* ; ce qu'il faut penser, ce sont des *rôles* ou des *fonctions* transcendantales, qui ne relèvent pas nécessairement d'un chemin génétique préinscrit qui mènerait nécessairement au constitué. Dit d'une autre façon encore : le transcendantal n'exclut en rien

⁴ Cf. en particulier F. FORESTIER, « Le transcendantal au service du phénomène », in *Eikasía* n°56, mai 2014, et « La phénoménologie transcendantale comme réflexivité agie », *Annales de Phénoménologie* n°13/2014.

⁵ Il n'est pas certain, cependant, que cette problématique implique vraiment d'être posée sous forme transcendantale. Faut-il postuler un horizon unique de l'objectif ou des modalités d'objectivité relatives à des contextes pratiques ? Je laisserai pour ma part cette redoutable question de côté, mais les lecteurs de Wittgenstein ne manqueront sans doute de soulever cette objection.

la contingence, non seulement d'un donné, mais d'un processus, qu'il ne fonde donc pas mais dont il réfléchit la logique.

- d) Le quatrième sens du transcendantal, que j'appelle pour ma part le *transcendantal pur*⁶, est d'ordre spéculatif. Le transcendantal désigne alors les conditions de possibilité des structures de questionnement au sein desquelles se déploie la philosophie. Ce transcendantal pur fournit à la phénoménologie une sorte de grammaire interne selon laquelle aucun phénomène concret ne doit être hypostasié, ni cependant nié, mais toujours décrit selon sa structure et mis en corrélation avec les éléments que l'intelligibilité de cette structure implique de construire. Les éléments construits ne sont pas eux-mêmes considérés comme origines et fondements, mais seulement comme jalons d'un enrichissement mutuel de la description et de la construction (au sens d'Alexander Schnell⁷), au cours duquel le transcendantal pur n'intervient jamais que pour couper court au dogmatisme potentiellement toujours larvé dans la démarche phénoménologique. La perspective transcendantale pure distingue les problèmes ou dimensions problématiques et les instances explicitées à partir de ces horizons. Les horizons problématiques seront par exemple la phénoménalité comme telle, absolument radicale, plus profonde que toute instance (*hylé, ego, etc.*), ou la transcendance. Affectivité, *hylé*, intentionnalités seront au contraire les façons de répondre à ces horizons problématiques⁸.

B.

Ma perspective, dans le présent texte, est de poursuivre cette dialectique de descriptions/construction et de l'élargir en y incluant la question de l'animal. Une telle mise en mouvement est en effet au cœur de ce que je comprends comme la *pratique de la phénoménologie* et qui s'exprime à travers la mise à jour d'un réseau de co-implications : une dimension de l'expérience se révèle par rapport à une autre, dont la mise au clair renvoie à son tour à d'autres types de structures qui ne prennent elles-mêmes sens qu'au regard du processus de pensée qui les pose. Comme l'explique très bien Marc Richir,

(...) il n'y a pas d'analyse possible, c'est-à-dire de manière de démêler les déterminités, sans des choix qui mettent de côté des obscurités, et qui isolent relativement telle déterminité ; à savoir sans (...) mise en jeu de départ qui, elle-même, sélectivement, détermine, apporte un surcroît de détermination aux déterminités qu'il s'agit d'analyser, surcroît qui doit lui-même être « corrigé » par les retours du zigzag⁹.

La phénoménologie transcendantale ainsi définie implique l'aller-retour entre différents niveaux qui sont des mises en forme systématique, non d'êtres et de niveaux d'être, mais de problèmes et questions.

⁶ Terme en réalité introduit par F. LARUELLE. Cf. par exemple *Principes de la non-philosophie*, Paris, PUF, 1995.

⁷ Pour le concept de construction phénoménologique, cf. A. SCHNELL, *Husserl et les fondements de la phénoménologie constructive*, Grenoble, Editions Jérôme Millon, 2007.

⁸ Cette problématique est précisément celle que je défends dans F. FORESTIER, *Le réel et le transcendantal*, Grenoble, Editions Jérôme Millon, 2015 (à paraître).

⁹ M. RICHIR, *Méditations Phénoménologiques*, Grenoble, Editions Jérôme Millon, 1992, p. 15.

De la même façon, cela, cette fois, contre M. Richir, une phénoménologie de ce type doit pour moi se mettre en dialogue avec *ce non-phénoménologique venu des sciences cognitives, des neurosciences, de l'éthologie ou de la paléontologie*, là encore dans la perspective d'un accroissement de sa capacité discriminative, d'une diffraction de ses concepts matriciels qui ne cède pas sur l'exigence que ceux-ci recèlent. Car il ne s'agit pas seulement de mettre en dialectique les concepts classiques de la phénoménologie, mais *l'idée de phénoménologie* elle-même, et ainsi de la retrouver en la rendant problématique.

C'est sur ce point que la question de l'animalité me semble essentielle : autant donc, pour les apports qu'une phénoménologie peut procurer à l'intelligibilité de cette question, qu'à ce que celle-ci implique en retour *pour la phénoménologie*.

2. Dialectique de l'humain et de l'animal

La référence animale nous aide d'abord à construire *le terrain même du phénoménologique* en construisant une altérité depuis laquelle l'idée d'une description et d'une caractérisation de l'expérience – humaine ou non – prenne sens.

Je prends pour ma part en effet très au sérieux *la critique d'origine wittgensteinienne*, reformulée de façon très vigoureuse et convaincante par Jocelyn Benoist, selon laquelle *il n'y a pas de sens à parler de l'expérience alors que nous y sommes, qu'on ne peut par définition se placer à l'extérieur de celle-ci pour la caractériser*¹⁰. À quel dehors la comparer pour donner un sens à cette description ? C'est précisément là que l'appel à l'expérience animale prend tout son sens.

A.

Je commencerai par tenter de mieux comprendre ce qui pourrait être le *propre phénoménologique* de l'homme.

D'emblée, dans sa tentative pré-phénoménologique de compréhension du statut des objets mathématiques, Husserl soulignait l'irréductibilité idéale de ces *objets*. Un objet idéal ne se vise que dans son objectivité, dans son être tel, car son objectivité n'est pas autre chose que l'ensemble des prescriptions que cet objet impose à la conscience. Le concept d'intentionnalité introduit alors visait bien à rendre compte de *la positivité des objets de la pensée à partir d'elle-même*. La racine de la phénoménologie est peut-être même la distinction fondamentale de l'abstraction et de *l'idéalisation, et la mise en évidence de la structure d'horizontalité normative de l'idéalisation*, laquelle implique la position d'un champ d'objets potentiels¹¹, quand l'abstraction peut s'accomplir de manière locale, aveugle à sa propre opération, totalement incapable de la réfléchir et de l'objectiver à son tour.

Si on veut comprendre la positivité de ce que nous pensons et sa générativité propre, on ne peut en effet se contenter de mettre en évidence des processus abstractifs ou inférentiels. Les mathématiques ne relèvent pas seulement d'une activité abstractive mais d'une activité idéalissante. C'est la visée de l'idéalité, de l'objet en général (ou dans un certain format de généralité qui lui appartient), dans la *positivité de cette généralité* et non comme artefact abstractif, qui caractérise ce champ de la pensée. Un certain nombre d'animaux savent abstraire, aucun, jusqu'à preuve du contraire, ne réfléchit aux fondements de l'arithmétique. Encore une fois, la différence à penser, s'il y en a une, n'est pas quantitative, n'est pas liée seulement à de plus grandes capacités abstractives, à un

¹⁰ J. BENOIST, *Éléments de philosophie réaliste*, Paris, Vrin, 2011.

¹¹ À ce sujet, cf. J.-T. DESANTI, *Les idéalités mathématiques*, Paris, Seuil, 1968, 2008.

outillage mental et langagier plus perfectionné chez l'homme, permettant plus de récursivité, etc. Elle est liée à l'acte d'idéalisation, à l'acte de se donner *comme objet* la formalité du raisonnement, de poser *l'idée* de raisonnement.

Cette idéalité n'a cependant de sens qu'en ce qu'elle convoque *un sujet* à un acte d'*actualisation*, que Husserl appréhende de son côté par la *réflexion des concepts logiques*, ou encore des concepts de la connaissance, dans les vécus de la pensée où ils s'élaborent. Étienne Bimbenet, dans *L'animal que je ne suis plus*¹², insiste à juste titre sur l'aspect capital de la dimension subjective de cette question, qu'on l'envisage où non de la façon dont Husserl le fait. Qu'il s'agisse en effet de penser la *réactualisation* d'un sens, comme le veut Husserl, ou plutôt la réponse à une *adresse de l'idéalité*, comme le pose Lévinas, nous importe moins ici que *l'économie du concept d'idéalité*, et la façon dont celle-ci convoque de façon spécifique la *première personne*. Je ne peux pas comprendre la logique de l'idéalité en faisant abstraction de *l'engagement en première personne* qu'elle requiert. Je ne peux *grammaticalement* (pour utiliser les termes de Wittgenstein et Jocelyn Benoist) *et phénoménologiquement* pas décrire l'idéalisation en termes de simple *comportement*.

Dès lors, cependant, cette idéalisation n'est également compréhensible que sur fond d'une forme de *distance interne*, dont Husserl, on l'a dit, a voulu comprendre la logique à travers l'idée d'*intentionnalité*. C'est d'ailleurs bien sans doute l'idée de cette distance, bien d'avantage encore que son articulation à une double ontologie, analytique formelle et synthétique matérielle, que nous pouvons retenir de Husserl lorsqu'il s'agit de penser le phénoménologique *comme tel* et le sens à se revendiquer encore d'une perspective phénoménologique.

L'appel à Heidegger, sur cette question, complète alors la percée de Husserl. En effet, Heidegger a, lui, radicalisé l'enquête pour comprendre *les conditions de possibilités mêmes de cette distance*, de cette transcendance intentionnelle. Que sous-tend l'idée d'intentionnalité ? Une distance – une transcendance et un transcender¹³ – qui conduit Heidegger au concept de *monde* : une dislocation interne de l'expérience, le monde étant mon monde et *le monde*, la forme monde dans son absoluité *en mon monde*, et réciproquement, mon inviduation n'ayant sens que sur fond *du monde*.

À la critique initiale (de quel dehors caractériser l'expérience ?), on peut alors dans un premier temps répondre : *depuis l'altérité interne de l'expérience*. Le fait que nous puissions parler de l'expérience comme expérience, la comprendre comme nôtre, est déjà l'indice de la phénoménologie. Nous existons en nous différenciant de notre exister ; l'expérience s'expérimente comme pouvant être autre. Mon rapport à moi *comme moi* signifie en même temps que je pourrais être ailleurs, que je pourrais être un autre, que je pourrais même ne pas être. La dialectique de l'ici comme pouvant être autre, de l'auto-relativisation de l'apparaître traverse d'ailleurs une grande partie de la phénoménologie de Husserl à Richir, en passant par Merleau-Ponty et Heidegger, que ce soit du point de vue du corps qui a cette capacité d'avoir le sens de l'*ailleurs* comme ici potentiel (ce que souligne de façon très convaincante Étienne Bimbenet¹⁴), ou du *Dasein* qui est *là* tout en étant *le là*.

¹² E. BIMBENET *L'animal que je ne suis plus*, Paris, Gallimard, 2011.

¹³ À ce sujet, cf. J-F. COURTINE, « Histoire et destin phénoménologique de l'intentio », *L'intentionnalité en question, entre phénoménologie et recherches cognitives*, Paris, Vrin, 1995.

¹⁴ E. BIMBENET, *op.cit.*

B.

Husserl, déjà, généralisant la phénoménologie en phénoménologie du monde est amené à rencontrer les catégories de l'animal, du fou et de l'enfant comme différences et étrangetés¹⁵. C'est cependant Heidegger qui me semble assumer le plus nettement cette rencontre. La façon dont Heidegger, en cherchant à radicaliser la question du monde, rencontre celle de l'animalité dans *Les concepts fondamentaux de la métaphysique* est dans tous les cas exemplaire pour la problématique que je pose ici.

Heidegger, voulant saisir la racine problématique de cette structure, interroge l'altérité interne de l'idée de monde. Pour penser positivement le monde, il faut en effet le penser aussi négativement. Si l'homme est le vivant qui existe sur le mode du *Dasein*, l'animal est lui pauvre en monde. Il n'est pas sur le sol comme la pierre : il la touche, mais il n'a pas le monde comme monde. Cette pauvreté en monde doit cependant à son tour être caractérisée ; l'expérience animale serait pour Heidegger une expérience d'accaparement. Le concept d'*Umwelt*, développé par Von Uexküll, peut d'ailleurs à ce titre aider à préciser la pensée heideggérienne de l'expérience animale. Von Uexküll caractérise en effet celle-ci en prenant pour guide ce qui a une signification pour l'animal, et participe d'un *cercle réflexe des formes et des mouvements*. Seul l'homme, s'arrache à l'emprise de son *Umwelt* pour *habiter* son monde, pour Heidegger, sur le mode du *Dasein*, s'assumant et assumant son engagement dans des possibilités d'exister¹⁶. Pour prendre les termes de Buytendijk, qui seront aussi ceux de Merleau-Ponty, l'homme a toujours un *point de vue*, il *fait face au monde*, il a la connaissance de la *signification des significations*, qui fait du monde qu'il habite un monde *historique et logique*.

L'intérêt de la pensée de Heidegger est la façon dont celui-ci lie dans son questionnement l'humain et l'animal par une structure d'exclusion réciproque. L'animal se définit comme celui qui n'a pas vraiment de monde, mais qui pourrait en avoir un. Rien n'interdit structurellement à l'animal d'avoir un monde. Inversement, rien dans la structure du vivant ne porte nécessairement la structure d'ouverture au monde. La pensée heideggérienne privative de l'animal invite dès lors aussi à interroger le non-humain dans l'être-au-monde humain, l'étoffe non mondaine de la structure monde, l'insistance diffractée de la vie dans les tissus et les interstices de l'étoffe mondaine. Nous mêmes, nous n'expérimentons pas seulement que nous pourrions être autre ; plus diffusément, nous expérimentons que *nous pourrions aussi ne pas expérimenter ce pouvoir être autre* – qui est là sans aller tout à fait de soi ; que nous pourrions être sans être humains, qu'il y a toujours déjà plus dans la facticité de l'existence que la mise en jeu du sens de l'être par le *Dasein*.

L'énigme que nous sommes à nous mêmes se redouble donc d'une autre énigme ; que l'énigme se manifeste, précisément, et que parfois, à force de fatigue, d'usure, elle s'estompe, voire s'éclipse. *Il y a dans notre être au monde autre chose que le monde*. Du fond de l'expérience humaine insiste le risque de son obnubilation ; le fait que non seulement nous pourrions être autre, mais que nous pourrions ne pas même savoir ce que

¹⁵ L'étude des inédits de Husserl semblerait même montrer une prise en compte de plus en plus grande, dans les dernières années, de la question de l'animalité, avec une place faite en phénoménologie à certains concepts issus de l'évolutionnisme. Selon J. Farges (lors d'une séance de séminaire tenue aux Archives Husserl de Paris le 25 février 2013), Husserl poursuivrait lui-même le projet d'une forme de co-constitution de l'homme et de l'animal, le concept de monde de la vie se tenant « à mi-chemin du naturalisme darwinien de Haeckel et de la biologie subjective des milieux de von Uexküll).

¹⁶ Indépendamment de la question de l'authenticité chez Heidegger, on peut noter que l'homme se charge d'un rôle, qu'il peut mentir et plaisanter. Cf. à ce sujet, D. LESTEL, *Les origines animales de la culture*, Paris, Flammarion, 2001.

nous sommes et pourrions être. Ainsi la fatigue qui nous rive à nous mêmes, la rêverie qui nous désancre de toute possibilité de projection, la maladie qui nous aspire dans la douleur ou le malaise de notre corps affectent-elles chacune à sa manière notre façon d'exister, qui cesse même alors d'être *stricto-sensu* existence pour se dissoudre ou se condenser en expérience sensible, affective, atmosphérique.

Comme l'a bien montré R. Barbaras, la façon dont Heidegger est amené à penser le *pouvoir-avoir-un-monde* de l'animal implique une racine non mondaine, ou non humainement mondaine de la mondanité. Le monde qu'a l'homme ne s'explicité pas unilatéralement du monde dont l'animal est privé. Le monde n'est pas seulement ce dont l'animal est privé ; il est bien ce que l'animal pourrait avoir. La privation ne prend dialectiquement sens qu'au regard d'une potentialité.

Pour Barbaras, il faudra alors au contraire comprendre le pouvoir avoir un monde à partir de l'expérience du vivant, et dès lors comprendre l'expérience animale comme ce qui porte potentiellement le monde. Pour autant la phénoménologie de la vie est à son tour vouée aux extrêmes. Elle retrouve le thème spéculatif schellingien de l'être sortant de soi, du fond originel s'ouvrant, de l'acte d'automanifestation et d'arrachement à soi que reprend Barbaras. Elle ne se rend pas quitte, enfin, de la remarque qu'adressait déjà Derrida¹⁷ à Heidegger, et qui semble tout autant valoir, certes de façon retournée, à la phénoménologie de la vie barbarassienne : le projet même de déployer une phénoménologie ou une pensée du vivant implique de faire d'abord clarté sur *l'essence générale du vivant*, sur la nature vivante du vivant, englobant l'ensemble, non seulement des animaux, mais aussi des végétaux, et de tous ces êtres phylogénétiquement plus anciens encore, champignons, êtres unicellulaires, bactéries de toutes sortes qui, après tout, représentent plus de la moitié du volume total de la biomasse terrestre, forêts comprises¹⁸.

Pour ma part, il me semble alors que la question du vivant, et en son sein, du secteur si varié de l'animalité, doit plutôt être déployée comme le *milieu problématique* au sein duquel des figures phénoménologiques se construiront et se raffineront les unes par rapports aux autres. Si la question du monde appelle à être déplacée, relativisée, ni la facticité, ni la pulsionnalité, ni la sauvagerie archaïque de l'être vertical, ni l'automouvement originaire du fond sans fond ne sont appelés à la remplacer ni à la fonder de quelque façon que ce soit. Ces figures fortes doivent être élaborées les unes par rapport aux autres, dans l'horizon de ce qu'elles permettent chaque fois de penser¹⁹.

C.

L'intéressant ici est donc surtout la structure chiasmatisque qui se dégage dans la façon même dont les dimensions sur fond desquelles l'idée de monde prend sens se dégagent. Que veut dire être pauvre en monde ? Pouvoir en avoir un. Que veut dire avoir un monde ? Qu'on aurait pu aussi ne pas en avoir un. L'ontologisation des instances que sont le monde et la vie masque ainsi ce que leur opposition recèle de plus intéressant : la structure de sa construction, la façon dont les concepts de monde humain et de vie renvoient l'un à l'autre et déploient, en s'opposant ou se répondant, l'espace au sein duquel la problématique phénoménologique de l'animal et de l'humain, c'est à dire la problématique phénoménologique de *l'expérience*, pourra être spécifiée et déployée.

¹⁷ J. DERRIDA, *L'animal que donc je suis*, Paris, Galilée, 2006.

¹⁸ Cf. S.J. GOULD, *L'éventail du vivant. Le mythe du progrès*, Paris, Seuil, 2001.

¹⁹ C'est, il me semble, la perspective défendue par Raphaël Gély à propos de la pensée de R. Barbaras, envisagée pour sa fécondité heuristique.

L'animal n'a vraisemblablement pas de monde *au sens où nous en avons un* : mais il ne se ressent et ne s'expérimente pas moins lui-même, et la façon dont il se ressent et s'expérimente ne peut être pensée en rupture totale avec la façon dont nous nous expérimentons. Ce que nous comprenons dans un premier temps comme pauvreté en monde peut être phénoménologiquement converti en *qualité positive*, qualité à partir de laquelle nous pouvons alors faire retour à notre propre expérience. La vie ainsi n'est pas spéculativement et phénoménologiquement fondée ; elle permet au contraire de transposer le phénoménologique hors de ses frontières et d'en interroger les limites en retrouvant au sein de ses concepts une dimension elle-même problématique et énigmatique.

Rien n'interdit dès lors de penser une *affectivité* et une *sensibilité* de l'amibe, voire de la plante et de la bactérie. Diffracter la phénoménologie sur l'ensemble du spectre animal impliquera en effet, pour rester cohérent avec la position choisie, de sortir de ce spectre lui-même indécis et imprécis pour s'ouvrir à la question des vivants non-animaux, voire, à cette autre frontière floue et spéculativement si redoutable du vivant et du non-vivant. Certes, les concepts de sensibilité, d'affectivité alors mis en œuvre ne ressembleront plus à ce que nous comprenons spontanément de l'affectivité et de la sensibilité : ils n'auront même plus rien à voir avec notre expérience, et pourtant, ils révéleront une dimension archaïque et enfouie des concepts à partir desquels nous lisons notre expérience. Cet exercice d'aller-et-retour développera quelque chose latent dans le concept d'affectivité et qui pourra ainsi être raffiné. Que nous apprend, pour donner un exemple extrême, de prendre au sérieux de la formule du jardinier, pour qui ses fleurs souffrent et rient, sur ce que nous comprenons et pouvons comprendre de la souffrance et de la joie ?

Sous cet angle, il n'est certes plus question de dégager un absolu de l'humain, ou un absolu de l'animal, mais bien d'engendrer dialectiquement des concepts plastiques et problématiques. Continuité et ruptures se pensent alors de concert, car la méthode qui les met à jour ne rend plus contradictoire le fait de les assumer dans leur réverbération. L'opposition polaire et première (pour l'itinéraire de pensée phénoménologique) de l'homme et de l'animal s'accompagne d'une contamination méthodologique, les structures dégagées au sein des pôles humains et animaux s'éclairant les unes les autres, sans supprimer la polarité qui anime cette logique d'échanges.²⁰

²⁰ On peut évoquer ici pour illustrer notre perspective quelques traits de la pensée richirienne du symbolique, mais d'autres constructions, d'inspiration plus psychanalytiques, pourraient aussi bien être invoquées. La présentation que fait Augustin Dumont de la pensée de Laplanche du symbolique entrerait parfaitement dans cet horizon. Dans F. FORESTIER, « L'animalité symbolique de l'humain », *Eikasía* n°47, 2013, j'ai développé et de décrire ailleurs la très intéressante tentative richirienne de phénoménologie de l'expérience animale développée dans *Phénoménologie et institution symbolique*. Selon Richir, c'est *la question de l'écart*, à la racine de la distance humaine autant que du jeu animal, qu'il faut alors raffiner, transposant et retransposant de l'humain à l'animal une énigme en tant que telle insituable. En effet, si l'expérience humaine est une expérience en écart, celle des autres animaux l'est également dans une certaine mesure. Il s'agit donc de comprendre la modulation spécifique de l'écart chez l'homme, la façon dont l'écart en quelque sorte se retourne sur lui-même, de sorte que l'écart de l'expérience devient expérience de l'écart. L'expérience humaine ne se caractérise pas seulement par l'écart mais par *la transcendance*, qui ne doit pas être confondue avec l'écart. C'est le concept de transcendance qu'il s'agit alors de préciser à partir de celui d'écart phénoménologique. Dans la phénoménologie de Marc Richir, cette thématique est appréhendée à partir d'une transposition de l'analytique kantienne du sublime, pensé comme excès affectif ou excès dans l'affectivité bouleversant le rythme du schématisme phénoménologique et enroulant ce rythme sur lui-même de sorte qu'il « s'espace » en monde. Pour Richir, toute expérience est en effet rythmique. Le rythme permet de penser une cohésion et une concrétion sans les lier à des structures préconstituées. Ce thème du rythme, d'origine merleau-pontyenne et maldinienne, reçoit cependant un traitement spécifique car les rythmes ici doivent être pensés sous le format derridien de la *trace*. Aussi bien les instincts et les prégnances sensibles que des amorces d'*habitus* culturellement transmises sans être comme tels ressentis ont le statut de traces. Pour tout vivant, le rythme n'est pas pensé comme étreinte du

Conclusion – Ouverture

Pour conclure, je ferai une dernière remarque, en soulignant une nouvelle fois que la méthode proposée n'implique pas seulement l'aller-et-retour de l'homme aux animaux au sein du vivant, mais la sortie du règne du vivant même. Il n'y a pas de sens en effet à expurger les concepts que nous déployons pour appréhender ce qui n'est pas nous de leur inscription dans une expérience qui en habite la prise. Toute pensée du réel implique par la *matérialité du langage* qui la prononce cette trace expérientielle, ce toucher ou cette ombre du toucher que la phénoménologie est amenée à accompagner dans ses transpositions et migrations²¹.

Jean-Luc Nancy l'écrit dans *Le sens du monde* : « (...) il ne s'agit pas de prêter à la pierre une intériorité. Mais la compacité même de sa dureté impénétrable (impénétrable à elle-même) ne se définit (elle se dé-finit, précisément) que par l'écart, la distinction de son être ceci, ici (...)»²². En outre, « (...) la différence de l'à-soi, selon laquelle il y a ouverture du sens, est inscrite à même l'« en soi » ». Ce qui ne peut être appelé sentir peut néanmoins être appelé toucher. L'objet touche à l'objet. L'étant *rencontre* l'étant. Le lézard se chauffe sur la pierre qui touche elle-même le sol et les pierres voisines. Le langage, inscrit dans le registre de la perception, nous oblige à penser en termes tactiles et ouvre lui-même des interstices et des paradoxes quand on hypostasie le format qu'il donne aux questions que nous posons à notre expérience. Si implanter la puissance de l'apparaître en toute chose est une erreur métaphysique autant que grammaticale, plastifier la langue de l'apparaître, la défigurer jusqu'à user d'elle pour évoquer le champ des choses inertes est la meilleure façon de faire vivre sa capacité de questionner.

De même alors qu'on a vu comment penser et affiner la différence de l'homme aux autres animaux à partir de la contamination des critères, de même on pensera dans cet horizon ce qu'avec Derrida, Nancy et Stiegler j'appellerai les *contaminations de l'inanimé*

vivre ou de la vie, mais comme jeu de traces. Les rythmes sont ce qui s'oblitére de l'expérience pour qu'y puisse émerger des régularités : régularités, qui, chez l'animal, permettent la constitution des *totalités fonctionnelles*, et qui chez l'homme, ouvrent la possibilité du jeu de l'unité objective et de la pluralité des aspects. Pourquoi cette transposition advient-elle chez l'homme et pas chez les autres animaux ? La question n'est pas phénoménologique ou transcendantale mais *factuelle*. Elle ne relève pas de la logique de l'expérience mais de la masse et des mouvements des phénomènes. C'est en quelque sorte une question *physiologique*, impliquant outillage cérébral spécifique de l'homme, les neurones miroirs, synesthésies, des exaptations diverses ouvrant au langage, la question de la technique... un ensemble de facteurs volontairement laissés de côté, puisqu'il s'agit de saisir *du point de vue de la logique de l'expérience* l'advenue de la distance mondaine pour mieux expliciter son sens phénoménologique. C'est ici le décalage au sein des rythmes affectifs chez le jeune humain (le nourrisson) qui va transformer la tension rythmique en attente. Se constitue ainsi un surcroît affectif qui fait éclater cette expérience en y inscrivant le *point de fuite* qui ouvrira *l'horizon de la transcendance*. Cette transcendance est multiple, très complexe à décrire, impliquant autant le regard de l'autre que l'institution de points focaux sur la base de régularités sensibles. Elle ne se caractérise pas seulement, et même pas d'abord, par l'horizontalité, mais plutôt comme mise en jeu d'une facticité, comme phénoménalisation *d'un excès de la facticité sur le sentiment d'exister*. Elle implique l'institution *du réel comme excès sur ce qu'il laisse paraître de lui*. Le réel outrepassé son phénomène, n'est pas épuisé en lui, *fait comme tel question*. L'ouverture de l'horizon de transcendance mondaine ne fait pas cependant taire sa base rythmique qui continue à fonctionner. Ce que Richir appelle le symbolique est paradoxalement *la transposition de cette rythmicité au sein de l'expérience mondainisée*. Cela ne veut pas dire, encore une fois, que le symbolique est naturel – pas plus d'ailleurs qu'il n'est culturel, mais bien qu'il est *automatique*. Ce serait en effet une erreur de vouloir démêler ce qui relèverait de l'instinct et ce qui relèverait de *l'habitus*, l'automatisme symbolique de l'humain rendant indémêlable le naturel et le culturel qui sont eux-mêmes des concepts polaires paramétrant notre compréhension d'un inextricable enchevêtrement.

²¹ A ce sujet, cf. J. BENOIST, *Eléments de philosophie réaliste*, Paris, Vrin, 2011.

²² J.-L. NANCY, *Le sens du monde*, Paris, Galilée, 1992, p.103.

et de l'animé, de l'organe et de la prothèse technique, de l'organisme et de son environnement comme système d'inscriptions, de la pierre, du lézard et de l'humain.

eikasía

REVISTA DE FILOSOFÍA