

Un monde sans animaux est-il possible ?

Annabelle Dufourcq

Univerzita Karlova

dufourcq@ff.cuni.cz



IS A WORLD WITHOUT ANIMALS POSSIBLE?

The present paper represents a phenomenological reflexion on the question of animality. Drawing from a selection of phenomenological texts, ranging from Husserl and Heidegger to Maurice Merleau-Ponty, the author pleads for a different view of animality than that which would posit a neatly cut anthropological difference between the human subject and animal. In the final section of the text, the difficult question of inter-animality (as opposed to intersubjectivity) is treated in some detail.

KLÍČOVÁ SLOVA :

Fenomenologie — subjektivita — animalita

Phenomenology — subjectivity — animality

les chiens, rendus furieux, brisent leurs chaînes, s'échappent des fermes lointaines ; ils courent dans la campagne, çà et là, en proie à la folie. Tout à coup, ils s'arrêtent [...] laissent leurs oreilles inertes, élèvent la tête, gonflent le cou terrible, et se mettent à aboyer, tour à tour, soit comme un enfant qui crie de faim, soit comme un chat blessé au ventre au-dessus d'un toit, soit comme une femme qui va enfanter, soit comme un moribond atteint de la peste à l'hôpital, soit comme une jeune fille qui chante un air sublime [...] problème de mise en forme. il faudrait la même mise en forme que le paragraphe précédent, pas de saut de ligne après "[...]", ni après "ils ont", pas de retrait de première ligne devant "Ne tourne pas" ni devant "soif".

Lautréamont, *Les chants de Maldoror*, chant 8

Dans *La terre ne se meut pas*,¹ Husserl remet en cause l'apparente évidence de la croyance selon laquelle le monde demeurerait le même et continuerait à exister si je disparaissais et si tout sujet pensant venait à disparaître. Tenter de *penser* la possibilité d'un monde en soi, d'un monde indépendant de toute *pensée*, est en effet absurde. Le monde, tout monde possible, est fondamentalement spirituel (*Geistige Welt*²). Pas

1 Husserl 1940.

2 Husserl 1952, Troisième section.



de monde sans pensée. Mais cela signifie-t-il : « pas de monde sans être humain » ? Ou encore « pas de monde sans animal » ?

Dans une première approche husserlienne, fondamentalement, ni l'un ni l'autre. Il n'y a pas de monde sans un sujet transcendantal. Ce dernier, en tant que constituant tout monde possible, en tant que pensant non seulement mon point de vue situé, mon corps, mes opinions, mais aussi tout ce qui me dépasse, ne saurait se réduire à ce que Husserl appelle le *moi empirique*, cette subjectivité incarnée dans un morceau limité de ce monde. Le sujet transcendantal est paradoxalement plus que moi (au sens personnel restreint du terme : « moi » comme distinct des autres ou des choses), plus qu'un homme ou que quelque étant particulier que ce soit, « plus » et, surtout d'une autre nature car ne pouvant être assigné à aucune place objective. Husserl s'oppose explicitement à tout psychologisme comme à tout anthropologisme³, théories qui s'auto-détruisent en définissant le sujet de la pensée comme un être dont l'existence et le point de vue sur quelque objet que ce soit sont contingents.

L'ambition de Husserl, la seule qui vaille selon lui, est donc transcendantale, on pourrait dire, ontologique : il s'agit de montrer que l'être est nécessairement intentionnel, que tout monde possible est un tissu de significations indissociable d'une subjectivité qui le pense et le constitue.

La question de l'humain et de l'animal conserve-t-elle dans cette perspective ontologique quelque pertinence ? En remontant à une subjectivité transcendantale qui dépasse cette distinction, Husserl nous donne la possibilité d'aborder la question de leur relation sur la base d'une table rase qui pourrait bien permettre une approche radicalement nouvelle. D'autant plus que la réflexion husserlienne va donner une place fondamentale à l'incarnation, à la *vie* de l'esprit, au rapport à l'autre : pas de monde possible sans incarnation de la pensée ni intersubjectivité. Dès lors la question ressurgit : est-ce une intersubjectivité humaine qui est nécessaire ou une intersubjectivité animale ?

Ce qui fait tout l'intérêt d'une question posée en ces termes est qu'elle permet de dépasser l'absurdité dernière d'une approche en termes de faits, purs et simples. Le champ des expériences et expérimentations donnant accès à la vie des animaux est d'une grande diversité et ne saurait, comme tout matériau empirique, offrir de conclusion tranchée et nécessaire quant à la nature de leurs modalités d'être. Telle est également la limite de l'approche scientifique. L'enjeu ici est de démontrer que l'animalité, mieux *les* animaux, jouent un rôle clef dans les structures fondamentales du monde, de tout monde et de toute pensée. Telle sera en effet la thèse que je défendrai. Elle nous oblige à dépasser la distinction classique homme-animal, plus exactement à la redéfinir sur la base d'une communauté plus fondamentale à partir de laquelle apparaissent des méthodes spécifiques d'étude des animaux, des hommes, des autres animaux, et des modalités de leurs échanges et intercompréhension, par-delà les craintes d'anthropomorphisme et de naturalisme.

3 Husserl 1993, §38.

1. QUESTION DE MÉTHODE : OÙ ET COMMENT TROUVER LES ANIMAUX ? FONDEMENTS ONTOLOGIQUES DE NOTRE RENCONTRE DE L'ANIMALITÉ.



L'approche ontologique va permettre de résoudre une première difficulté considérable : comment savons-nous, même de la façon la plus sommaire, ce qu'est un animal ? Lorsque nous demandons « un monde sans animaux est-il possible ? », sur quelle pré-compréhension de cette notion nous appuyons-nous ? Nous partirons de l'antagonisme Husserl — Heidegger, le premier validant une approche souvent jugée naïve fondée sur l'intropathie, jusqu'à considérer la biologie comme partie intégrante de la science du sujet transcendantal, le second soulignant l'irréductible incompréhension qui nous sépare des animaux et à laquelle notre précompréhension de l'animalité ouvre pour se refermer, par conséquent, aussitôt.

Dans l'appendice XXIII à la *Krisis*⁴, Husserl renverse la hiérarchie traditionnelle entre biologie et physique, faisant de la dimension de subjectivité irréductible intervenant dans la première un atout. La biologie est de toutes les sciences, celle qui se tient dans la plus grande « proximité à l'égard des sources de l'évidence » et « de la profondeur des choses », de sorte que « pour elle la route vers la philosophie transcendantale devrait être très facile »⁵. Il y aurait donc une communauté en droit entre les animaux et nous. Mais l'établir sur la base d'un vécu d'*Einfühlung* peut sembler ruineux. L'intropathie peut en effet apparaître comme une mystification et un détournement en vertu desquels je prétends laisser être l'autre tandis que mon moi continue à régner en maître et à tisser toutes les significations à partir de son seul et unique centre. En outre la construction du terme suggère qu'un sujet d'abord extérieur à un autre se transpose en lui, ce qui est absolument aporétique.

Heidegger adopte ainsi une approche radicalement différente et souligne une dimension d'incompréhension irréductible dans notre rapport aux animaux. Ainsi je ne comprends pas (et Heidegger dit que « c'est incompréhensible »⁶) comment l'abeille peut continuer à absorber du nectar sans se rendre compte de sa trop grande quantité ou même que son abdomen est sectionné... Les animaux demeurent muets, ou répondent de façon semble-t-il rigide ou commandée par leurs schémas propres, comme le soulignait Descartes, et ainsi également répondent souvent « à côté ». Autant d'expériences qui nourrissent la conception de l'animal comme machine ou comme enfermé dans le cercle des désinhibiteurs, comme si, souligne Heidegger, l'animal à la fois nous invitait à l'accompagner dans son rapport au monde et le refusait d'un même mouvement, comme s'il avait « son » monde tandis que j'accède au monde (puisque je suis capable de répondre au moins que je ne sais pas et de demander à autrui de répéter ou de mieux expliquer ce que je ne saisis pas...).

Mais Heidegger concède également que la thèse selon laquelle l'animal est pauvre en monde s'inscrit dans un véritable cercle⁷ : Il admet qu'il tire la proposition

4 Husserl 1954.

5 « Ihre Nähe zu den Quellen der Evidenz gibt ihr dafür eine solche Nähe zu den Tiefen der Sachen selbst, daß ihr der Weg zur transzendentalen Philosophie am leichtesten sein müßte », Hua VI, p. 483.

6 Heidegger 1992, p. 353, §59 a.

7 Ibid. p. 280



« l'animal est privé de monde » de la zoologie⁸, tout en précisant qu'il ne prétend pas la démontrer grâce à elle mais, au contraire, fonder la science par cette thèse principale en « assurant à cette science son domaine »⁹. Un tel cercle, pleinement assumé par Heidegger, ne doit pas, selon lui, nous arrêter : métaphysique et recherche physique *vivantes*¹⁰ travaillent conjointement. Les principes métaphysiques toujours déjà là, objet d'une pré-compréhension, se dessinent davantage au fur et à mesure que la recherche physique progresse et se dévoilent comme ce qui la fonde absolument. L'axe fécond de cette histoire conjointe est, semble-t-il, selon Heidegger, la capacité de la science à se délimiter peu à peu et à se rapporter à son sujet en tant que tel, sans le réduire à un autre (approche psychologique ou physico-chimique)¹¹, sa capacité à laisser être la vie à partir d'elle-même¹². Mais Heidegger suppose ici comme pertinente la constitution de la zoologie en tant que science à part entière, consacrée à un objet qu'il s'agit de ne penser *ni comme homme ni comme pierre*.

En admettant que j'aie une pré-compréhension de l'essence de l'animal ou de sa spécificité par rapport à la pierre et à l'homme, est-elle suffisamment nette pour *fonder* une zoologie qui ne démontre jamais un tel enfermement de l'animal, d'abord parce qu'aucune collection de fait ne démontre une telle thèse absolue, ensuite parce que l'on trouve des cas de flottement, d'indétermination dans les comportements animaux observés¹³? Lorenz en donne des exemples, les recherches éthologiques en trouvent sans cesse de nouveaux. En outre si une pré-compréhension de ce qu'est l'animalité est nécessaire, fait-elle univoquement signe vers la délimitation d'une zoologie comme science de l'enfermement de l'animal dans son *Umwelt* ? Rien n'est moins sûr. On pourrait tout aussi bien suivre le filigrane d'une pré-compréhension œuvrant au sein de l'imaginaire de l'animalité. On trouve alors un modèle qui contraste singulièrement avec celui de l'animal caractérisé comme régularité, mode d'existence restreint et déterminé. Étonnamment l'animal incarne, pour l'imaginaire, l'imprévu, une force vitale débordante capable de transgresser les limites établies.

8 Ibid.

9 Ibid.

10 Ibid. p. 286

11 Ibid.

12 Ibid.

13 Merleau-Ponty s'y intéressera particulièrement dans *L'institution. La passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)* — Merleau-Ponty 2015, p. 49 et p. 127, citant par exemple le cas des oisons chez Lorenz : leur instinct est une attente de parents, mais il ne détermine pas à l'avance de manière rigide la nature de ces parents. Ainsi les oisons peuvent suivre et imiter des hommes. Certes la structure de l'instinct module le rapport à l'environnement — l'homme est saisi *comme parent* — mais son indétermination rend possible une ouverture à ce que l'environnement peut apporter de nouveau et d'inattendu : l'oison qui imite l'homme n'aura pas la même vie que celui qui adopte pour parents des oies. De même C. Boesch, « Teaching among wild chimpanzees », *Animal Behaviour*, n°41, 1991, cite le cas d'une mère Chimpanzé qui sacrifie l'efficacité de ses gestes afin d'enseigner patiemment à ses petits la manière de casser des noix. Le lien longtemps cru implacable entre l'attente étroitement orientée, le stimulus et la réaction se relâche donc et laisse la place pour un partage du monde qui peut être facteur de flottement et d'ouverture à l'autre.



Gilbert Lascault, dans *Le monstre dans l'art occidental*¹⁴, remarque que la nature est pauvre en monstres tandis qu'ils prolifèrent dans l'art : créatures mêlant plusieurs formes animales, chimères, griffons, mélanges divers de plantes et d'animaux, d'hommes et d'animaux. On peut penser à Jérôme Bosch ou encore aux fascinantes et terrifiantes métamorphoses décrites par Lautréamont dans *Les Chants de Maldoror*. Même la machine, la locomotive devenue animale dans *La bête humaine* de Zola, se transforme en monstre inquiétant puis incontrôlable, avide, capricieux, courant à sa propre mort et luttant bravement pour s'arracher à elle. La puissance de métamorphose de l'animalité prolifère sans pouvoir être arrêtée et nous emporte (au point que c'est une combinaison d'animaux, la chimère, qui est devenue l'un des emblèmes classiques de l'imaginaire). C'est alors davantage notre proximité exaltante et étouffante, *unheimlich*, avec les animaux qui est éprouvée ici.

Cependant, s'agit-il ici vraiment de l'animal ? N'est-ce pas *notre* imaginaire que nous venons de décrire ? Toutefois la question se pose également en ce qui concerne la science.

C'est précisément pour sortir de ce cercle que la phénoménologie husserlienne prend une voie que j'ai qualifiée d'ontologique. Bien sûr on part toujours de notre point de vue particulier, mais l'opérateur qui permet le basculement est le suivant : les êtres que je pense, en tant que se prêtant à cette pensée, ne sauraient m'être absolument étrangers. Le seul fait de se poser la question de la relation entre le monde et moi montre que le monde est encore et irréductiblement *pour moi* et qu'il est de l'ordre du sens et du pensable, aussi confus et surprenant ce sens soit-il souvent. Il est absurde d'affirmer que je peux projeter radicalement un sens absolument subjectif sur un objet. Autrement dit, en employant cette fois des termes merleau-pontiens, si je pose la question de l'être, cette question vient de l'être : l'être est questionnable et, réciproquement, ma question est de l'être¹⁵. De même ma perception de la chose ne peut être un processus qui concerne purement et simplement mes organes et mon psychisme : si la chose est perceptible, là encore aussi confuse cette perception soit-elle, il faut que la perception soit l'œuvre commune de mon corps et du monde. Pour des raisons semblables Merleau-Ponty rejette la définition de l'imaginaire comme pur produit de la subjectivité, cette notion même de subjectivité pure, non-entrelacée au monde, n'a pas de sens. L'imaginaire est un mode d'être de la chose et nous renseigne certes sur notre existence et nos désirs mais aussi sur cette chose même, c'est l'imaginaire *de la chose*, le halo de ses possibilités et de ses significations et, particulièrement lorsque ces caractérisations ont l'opiniâtreté des rêveries sur les éléments étudiées par Bachelard, s'il s'agit de mythes persistants — comme c'est, je crois, le cas des exemples que j'ai cités précédemment.

Dès lors on peut admettre que la pré-compréhension des animaux est une *Ein-fühlung*, à condition d'écartier une certaine définition superficielle de celle-ci. Certes l'appendice XXIII peut très bien être lu comme un texte idéaliste qui plaque sur toute réalité et notamment, ici, sur les vivants, le modèle de ma subjectivité, d'une pensée comprise à partir du centre qu'est le Je transparent à soi, régnant sur le monde.

14 Lascault 1973.

15 « Nulle question ne va vers l'Être : ne fût-ce que par son être de question, elle l'a déjà fréquenté, elle en revient », Merleau-Ponty 1964, p. 161.



Toutefois, cet appendice me semble pouvoir être lu différemment. La biologie comprend *selon l'esprit* mais Husserl reconnaît aussi que l'esprit est vie, autrement dit : une forme immanente à une matière, réglant les structurations et modifications de celle-ci selon un plan en filigrane, une cohérence vague, plastique, incarnée, rendant possible un processus d'évolution ouvert, surprenant et semé d'erreurs et de monstres. Lorsque Husserl définit la philosophie *vivante* comme celle qui reprend la tradition d'une façon *poétique*¹⁶ et ne prétend pas figer les concepts selon des définitions abstraites qu'il juge précisément « mortes », il apparaît bien que la notion de vie a aussi pour lui cette connotation d'ouverture lié à l'incarnation des essences. Ainsi, corrélativement, l'*Einführung* husserlienne est moins réduction de l'autre à la sphère dominée par le moi transcendantal que « *transgression* » de l'être propre de mon ego monadique par autrui¹⁷ et le choix par Husserl du verbe « transgresser [*überschreiten*] » manifeste une certaine violence faite au moi, une remise en question de sa stricte identité à soi (sans aller jusqu'à l'extériorité pure, positive). L'*Einführung* est multiplicité originaire du moi transcendantal, elle est sa diffraction en pôles se reflétant les uns les autres ou encore en brins unis, symétriques et pourtant différents d'un chiasme.

Ainsi l'animalité, les animaux, vont apparaître comme envers indissociable de notre être, comme ce qui se profile à mesure que le concept d'homme s'effiloche, et le long de failles qui le minent, comme une dimension nécessaire de notre existence. Mais il faudra encore se demander alors si cette structure en chiasme nous permet seulement de deviner l'animal en nous (avec l'irruption d'une dimension d'étrangeté qui rend la notion de compréhension problématique) ou si nous pouvons vraiment glisser, de là, vers un décentrement du côté du versant non de l'animalité en général, ce qui n'a guère de sens, mais des divers animaux de sorte que serait démontrée la capacité effective de l'*Einführung* à ne pas être une pure projection de mon intériorité sur l'autre.

2. HUMANISME NARQUOIS : LA FAILLE, LA CRISE « ANIMALE » EN MOI

D'abord partons du pôle que je suis. Nous allons voir qu'il est impossible de tracer une frontière rigide entre l'homme et l'animal en moi. Merleau-Ponty en appelle ainsi à un humanisme « *narquois* » et ce qualificatif a pour lui un sens fort puisqu'un tel humanisme se revendique de Kafka et de la métamorphose d'un homme en cloporte !

Ce brouillage de la spécificité humaine apparaît justement dès l'ouvrage le plus anthropologique de Merleau-Ponty : *La structure du comportement*.

Une structure est une signification incarnée, immanente à une diversité matérielle de sorte que chaque élément de cette diversité cesse d'être séparable du tout, il tient sa fonction du tout et fonctionne dans une sorte d'accord, de communication avec les autres éléments, chacun s'ajustant aux autres. Les différents composants de l'organisme sont de telles parties totales. Ainsi un même morceau de matière possède

¹⁶ Husserl 1954, Appendice XXVIII.

¹⁷ Husserl 1950, §44, p. 125: « der neue Seinssinn, der mein monadisches Ego in seiner Selbststeigenheit überschreitet ».



des modes d'être et des significations différents en fonction du tout auquel il appartient : le cœur arraché à l'organisme ne fonctionne plus comme un organe, il n'est un cœur, comme le soulignait Aristote, que par homonymie. Et le cœur d'une grenouille et le « cœur triste » qui « bave à la poupe » prennent également des significations différentes, parce qu'eux aussi intégrés à des mondes, à des comportements, à des intentionnalités différents.

Cette notion de structure permet à Merleau-Ponty de définir la distinction entre l'inerte et l'organique, mais aussi entre l'animal et l'humain¹⁸. L'homme est incontestablement une chair, des tissus organiques, des os, un cœur, un cerveau etc. qui, en un sens, font de lui un animal, mais il est aussi et plus fondamentalement une manière bien spécifique de structurer comportement et monde telle que, peut-être, il n'est un animal que par homonymie. Il est d'emblée pris dans un milieu culturel, c'est-à-dire, pour exprimer ce qu'il y a de plus essentiel dans cette idée, il appréhende les objets comme polyvalents alors que les expériences de Khöler notamment, auxquelles Merleau-Ponty se réfère, semblent nous montrer des singes ne pouvant considérer une « même » caisse (c'est nous qui la qualifions ainsi) comme un marchepied ou un siège¹⁹.

Mais quels sont exactement le mode d'être et le degré de réalité de ces structures (puisque c'est par la structure que nous semblons différer des animaux) ? Le premier volet de la thèse merleau-pontyenne est que la structure prime : la fonction est plus importante que son support — ce qu'elle intègre — d'ailleurs elle se manifeste comme force autonome lorsqu'elle accomplit le prodige de se créer des organes²⁰ et improvise avec les moyens du bord, comme dans le cas de l'hémianopsie (les éléments matériels d'un œil lésé sont restructurés de façon à ce que la fonction « voir » s'exerce à nouveau : les matériaux qui possédaient une certaine fonction dans l'œil non lésé se voient attribués une fonction nouvelle de manière à les faire jouer le rôle des éléments manquants)²¹.

Mais la thèse selon laquelle la structure intègre un matériau en le portant à un degré de signification qui lui est propre, possède un envers indissociable : « Ce qu'il y a de profond dans la „Gestalt“ [c'est qu'elle signifie] la jonction d'une idée et d'une existence indiscernables »²², Autrement dit : si les matériaux intégrés sont indissociables de l'idée, celle-ci ne l'est pas moins d'eux. « La fonction n'est jamais indiffé-

18 Merleau-Ponty 1990, chapitre III : « L'ordre physique, l'ordre vital, l'ordre humain ».

19 Si un singe est assis sur cette caisse, elle cesse d'être utilisée (ou même envisagée et convoitée) par les autres comme marchepied pour atteindre de la nourriture placée en hauteur (Merleau-Ponty 1990, p. 127)

20 Merleau-Ponty 1990, p. 44

21 Le malade ne dispose plus que de deux demi-rétines, mais, contre toute attente, le champ visuel ne devient pas un demi champ visuel, il reste complet, même si le sujet a le sentiment de mal voir. C'est un véritable prodige qu'accomplit la créativité vitale organique : les globes oculaires basculent, le fonctionnement musculaire est complètement réorganisé et les zones de la rétine même changent de fonction : la fovéa (zone rétinienne responsable de la vision claire) lésée est repoussée à la périphérie, mais une autre partie de la rétine, désormais au centre, se constitue en nouvelle fovéa ou pseudofovéa, son acuité visuelle est même supérieure à celle de la fovéa anatomique. Merleau-Ponty 1990, p.42.

22 Ibid., p. 223.



rente au substrat par lequel elle se réalise »²³. Ainsi, dans le cas de l'hémianopsie, la vision qui s'accomplit à travers la restructuration des matériaux disponibles n'est qualitativement pas la même que celle d'un organisme „normal“. Dans une certaine mesure, affirme Merleau-Ponty, il y a une vérité du naturalisme²⁴ : « En tant que j'ai des „organes des sens“, un „corps“, des „fonctions psychiques“ [...] chacun des moments de mon expérience cesse d'être une totalité intégrée, rigoureusement unique, où les détails n'existeraient qu'en fonction de l'ensemble, je deviens le lieu où s'entrecroisent une multitude de „causalités“ »²⁵. Merleau-Ponty place ces termes entre guillemets parce que la structure transcende ces éléments qui n'existent jamais isolément ni comme réalités *positivement circonscrites*. Toutefois on *peut tout de même* parler d'une diversité d'organes et de processus partiels : l'organisme n'est pas un ordre parfait contenu dans une Idée absolue. L'intégration des parties du corps dans un même ensemble fonctionnel « n'annule pas leur spécificité », « leur imminence est attestée par la désintégration en cas de lésion partielle »²⁶. Même dans le cours de la vie „normale“ vibre en permanence un fourmillement de données (plaisirs, douleurs, excitation, fatigue, tendances...) qui cristallisent souvent en une unité de surface, mais qui sont toujours en léger décalage les unes par rapport aux autres et peuvent entrer en tension. C'est ce qui se produit par exemple « Pendant que je suis accablé par un deuil et tout à ma peine, déjà mes regards errent devant moi, s'intéressent sournoisement à quelque objet brillant, ils recommencent leur existence autonome »²⁷. On peut donc considérer que le style d'être qui fait de moi un être de culture est fantomatique, fluctuant, miné, un et multiple, il est une intégration menacée et fissurée par les désintégrations. L'humanité me hante tout au plus, elle n'est ni une réalité positive incarnée en ce monde, ni une illusion (une Idée en soi possédée mais à laquelle ne correspondrait aucune réalité), elle est l'horizon fluctuant et indéfini de comportements qu'il est impossible de caractériser catégoriquement comme humains ou comme non-humains parce qu'ils sont, pour reprendre un terme que le premier Merleau-Ponty affectionnait, *ambigus*.

Et il faut aller plus loin : il est nécessaire, ontologiquement, que ces comportements soient *ambigus*.

Husserl montre qu'un monde sans ego est impossible, mais également que ce moi doit être incarné et en relation avec des alter ego. Faute de quoi un tel sujet serait soit coïncident avec le monde (il serait le monde, lequel, par conséquent, n'apparaîtrait jamais comme une diversité et n'apparaîtrait simplement jamais), soit hors du monde, ce qui, une fois encore, rendrait l'apparition de celui-ci inexplicable. Voir les choses à partir d'un certain point de vue, à travers diverses esquisses, va strictement de pair avec le fait d'être ouvert sur des alter ego possibles qui voient ce monde à travers d'autres esquisses. Sans mon être situé et sans cet inachèvement principal de toute existence, sans cette impossibilité de refermer, de totaliser l'expérience, il n'y aurait ni moi, ni monde, ni « il y a » quel qu'il soit.

23 Ibid., p. 76.

24 Merleau-Ponty 1990, chap. IV, section II « N'y a-t-il pas une vérité du naturalisme ? ».

25 Ibid.

26 Ibid. p. 224.

27 Merleau-Ponty 1945, p. 100.



Toutefois la transgression opérée par l'alter ego demeure assez douce. Plus exactement : la relation avec mes semblables peut certainement être profondément conflictuelle, violente, mais elle est alors particulièrement décevante voire horrifiante précisément parce qu'elle se profile sur fond d'un monde commun qui, de façon tout à fait admirable et rassurante, a cristallisé entre eux et moi et rend possibles des échanges inépuisables et incroyablement riches²⁸. C'est par rapport à cette sphère humaine que les animaux se donnent dans l'expérience immédiate du silence, du retrait et de l'irrationnel.

Mais il est ontologiquement exclu que ce monde humain qui commence à cristalliser se referme.

La douce altérité qui me lie à mon *semblable* requiert comme son complément essentiel la marge d'altérité plus radicale qui est à la fois celle de l'animal et celle du monstrueux, des formes monstrueuses d'humanité-animalité. Il ne s'agit pas seulement de viser ce qui n'est pas humain, mais aussi de saisir cet autre comme subvertissant la délimitation d'une sphère humaine. Aussi cette marge est-elle à la fois l'animalité comme non-humanité et comme ce qui possède des frontières confuses avec l'humanité et avec la sphère de mes — en fait toujours un peu inquiétants — alter ego (inquiétude qui subvertit d'un même mouvement ma propre identité).

Ce n'est pas seulement l'existence d'autres places possibles que je ne peux occuper positivement qui transgresse mon expérience, c'est aussi la possibilité d'appréhender les choses à travers d'autres organes des sens, une tout autre conformation physique, d'autres structures comportementales, d'autres formes de langage. Je porte à mon envers, et je découvre à l'envers d'autrui, les animaux comme un aperçu des possibilités inépuisables de la vie, de *ma* vie. Possibilités ambivalentes car elles sont susceptibles d'élargir mon champ d'action et de perception, d'accroître ma puissance, mais aussi de m'affaiblir ou de me tuer si le nouveau complexe vital ne parvient pas à s'intégrer.

Précisons, en outre, qu'il ne s'agit pas seulement des possibilités : je porte en moi *toujours déjà* une diversité mal intégrée, un écart irréductible Körper-Leib tel que je multiplie les tentatives pour compléter mon être au moyen d'introjections-projections qui font de moi, en quelque sorte, un processus indéfini de prolifération aventureuse, potentiellement monstrueuse, de la vie. Pour découvrir mon corps comme *Körper*, c'est-à-dire comme partie du monde objectif, je dois le saisir *comme autre*, ainsi le corps d'autrui est le média incontournable de la définition, de la constitution de mon propre corps²⁹. Je construis l'image de mon corps à l'aide du corps d'un homme que je perçois comme construisant l'image de son corps à l'aide de mon corps et de l'image que j'en ai³⁰. Paul Schilder montre dans *L'image du corps* que le rapport d'autrui à son

28 Nous partageons le champ du langage et, à travers lui, de la pensée conceptuelle, abstraite. Les mathématiques constituent par exemple le lieu d'un possible échange universel.

29 Ce que j'appelle « *mon* cerveau » ou « *mon* cœur » sont un mélange de ma perception du cerveau ou du cœur d'un autre, ou plus communément de leurs images, et de sensations kinesthésiques pour le coup extrêmement vagues.

30 Ainsi je modèle cette image également en fonction de ces reflets démultipliés que sont l'image qu'autrui semble avoir de mon corps, l'image qu'il semble avoir de son corps et l'image qu'il pense que j'ai de son corps. Chacun cherche des signes de ces images dans le comportement des autres et la relation à autrui consiste à instituer ensemble, mais aussi



corps et à mon corps entraîne des modifications non seulement dans la vision que j'ai de mon corps, mais dans mon métabolisme même. Le corps est donc un champ de signification ouvert, mais surtout traversé d'altérité et de conflits. Ainsi peut-on mieux comprendre le sens et l'origine des représentations (populaires, fantasmatiques, mythiques, artistiques, mais aussi scientifiques, biopolitiques etc.) d'hybrides humains-animaux, d'accouplement animaux-hommes et de la diversité animale en l'homme³¹. Mélanie Klein cite³² l'exemple — qui a particulièrement retenu l'attention de Merleau-Ponty — d'un enfant de cinq ans qui se croyait protégé par des animaux, mais qui craignait également qu'ils ne se révoltent contre lui. L'analyse montre que chaque animal est associé à une partie du corps vécu de l'enfant : l'éléphant représentait sa structure musculaire, le léopard, ses ongles et sa tendance à déchirer etc. Mélanie Klein établit un lien direct entre cette introjection-projection d'animaux et le phénomène de morcellement toujours amorcé dans le corps de l'enfant. Ce qui a été introjecté pour me compléter, me renforcer est en même temps une diversité toujours latente, des vies multiples, chacune susceptible de déstabiliser la structure d'ensemble au profit d'une structure partielle, il s'agit bien d'autant d'animaux (et de fait nous sommes constitués d'une multitude d'organismes, de bactéries, de virus, de cellules qui cohabitent mais peuvent ouvrir une ligne de développement autonome) en ceci qu'il ne s'agit pas seulement de poids morts qui entraîneraient mon corps vers l'inerte, mais bien de forces actives coriaces, d'une vie aux multiples visages.

Certes ces autres en nous sont en droit autant des animaux que des plantes³³. En outre le registre imaginaire n'est pas favorable à l'établissement de frontières nettes et le domaine du monstrueux est précisément celui où leur transgression est portée à son comble. Toutefois l'animal incarne à un degré supérieur le conflit vital qui définit le monstre car plus le degré d'organisation est élevé, plus l'écart entre les pôles d'intériorité et d'extériorité est grand, plus les possibilités de variations vitales et de multiplications des formes et métamorphoses sont grandes et l'équilibre institué précaire : la spontanéité vitale propre à cet organisme entre en résistance contre un nombre de plus en plus grand d'éléments d'altérité.

En quoi le monstre est-il défini comme exacerbation de ce que j'ai nommé le conflit vital ? Il est par essence l'antagonisme entre une tendance (apollinienne) de la vie à cristalliser en formes stables et sa tendance (dionysiaque) à transgresser ces struc-

dans une certaine tension et une certaine incertitude, un équilibre périlleux entre le pouvoir que mon regard a sur l'autre et le pouvoir symétrique qu'il possède sur moi. L'investissement de chacun dans des attitudes de mimétisme et de mise en contraste avec l'apparence d'autrui, selon des proportions qu'il choisit, est une sorte de langage appelant une réponse et pouvant se moduler à nouveau en fonction de celle-ci. Le corps se construit donc au sein d'un jeu extrêmement complexe et ouvert d'échanges, de langages, de séduction et de répulsion.

31 Ainsi, par exemple, les hommes à tête d'animaux dans les peintures rupestres préhistoriques, les masques totémiques, les métaphores animales dans les expressions populaires et poétiques, la prolifération animale et monstrueuse dans les études psychanalytiques.

32 Merleau-Ponty 2001, p. 359. Voir également Klein 1959, p. 141; et Klein 1967, p. 213.

33 Et l'imaginaire comporte aussi des plantes monstrueuses, des hommes-plantes des plantes-humaines comme la mandragore par exemple.



tures, à déformer et transformer ces formes. Cette seconde tendance n'est pas moins fondamentale que la première précisément parce que le vivant, ne pouvant exister sans le monde, ni d'autres vivants — puisqu'il ne subsiste que dans la formation d'une sorte de différence de potentiels, d'accumulation d'énergie au service d'une certaine structure (comme si la vie dressait des barrages afin d'articuler et différencier un flux d'énergie massif³⁴) — est toujours et essentiellement engagé dans des relations dynamiques d'échanges avec son milieu et les autres vivants, échanges en vertu desquels il ne cesse de se recomposer, jouant de façon féconde et dangereuse sur l'équilibre entre diversité à intégrer en provenance de l'extérieur et spontanéité propre tendant à unifier ce flux permanent d'altérité (au risque de se perdre en chemin, mais aussi avec la possibilité d'en ressurgir plus puissant et plus riche). Ainsi sommes-nous hantés, nécessairement, non seulement par les autres manières d'exister des autres hommes, et par celles des animaux, mais également par une animalité proliférante et monstrueuse, par les animaux comme multitude de polarisations ou cristallisations de la vie en régime d'échange permanent les unes avec les autres et de métamorphoses incessantes les unes dans les autres.

Nous sommes nécessairement *hantés* par les animaux, mais cela signifie-t-il qu'un monde sans animaux est impossible ? Partiellement oui, mais reste à se demander s'il ne s'agit pas d'une manière de faire éclore dans notre imaginaire, notre ouverture, une continuité syncrétique qui serait, d'autre part, vécue de façon toute différente par les animaux. Si tel est le cas notre définition d'un monde devant pour des raisons ontologique comprendre les animaux, reviendrait finalement à dire que ce monde n'est pas vraiment le lieu d'un être *avec* les animaux, mais, en fait, justement — et on retrouve la notion de privation et de retrait — d'un être *sans* eux. Qu'apprend-on sur le vécu des animaux ? Peut-on apprendre quoi que ce soit sur ce qui se produit de l'autre côté du chiasme ? Pouvons-nous considérer qu'un décentrement plus radical est possible et que ce rapport à la vie comme monstruosité, à l'animalité comme métamorphose et conflit est partie constituante de la vie de chaque animal même ? Si je sens vibrer la vie animale sous la surface de mon existence, de ma relation problématique à moi-même et à l'humanité, ne puis-je considérer que, de l'autre côté de l'écran, du chiasme, du voile d'Isis, l'animal perçoit en retour les autres possibilités animales et humaines ?

3. RELATION DE MIROIR, D'ÉCHO AVEC L'ANIMAL ET PRESENTIMENT DE SON OUVERTURE : L'ÊTRE AVEC LES ANIMAUX

On trouve dans *Le visible et l'invisible* un intéressant usage ontologique de la notion d'écran. Fondamentalement Merleau-Ponty souscrit à l'idée marxiste selon laquelle la conscience est toujours mystifiée³⁵, ce qui est une autre formulation de la thèse selon laquelle la conscience de surplomb est impossible. On croit voir le monde même,

³⁴ Stiegler 2005, p. 232.

³⁵ En d'autres termes toute représentation n'est qu'un « reflet » de la société et de la situation particulière où elle est née. Elle croit atteindre le réel alors qu'elle n'en forge qu'une image déformée, idéologique.



mais on ne voit qu'une « image du monde »³⁶ : « Ce que nous appelons à bon droit notre vérité, nous ne le contemplons jamais que dans un contexte de symboles qui datent notre savoir »³⁷. Toutefois Merleau-Ponty compare ces images au souvenir-écran étudié en psychanalyse : Un souvenir-écran est à la fois un contenu particulier qui masque l'extraordinaire richesse des événements, sentiments et fantasmes dont notre histoire est faite et un symbole qui les donne à pressentir. Merleau-Ponty, comme Freud, joue sur le double sens du terme « écran » : il est à la fois ce qui occulte et ce qui expose. Il y a toujours actuellement un « présent visible »-écran qui « bouche ma vue »³⁸, autrement dit : d'une part ma pensée se centre sur un objet particulier, celui-ci s'impose, rien ne rivalise actuellement avec sa présence et ce phénomène d'occultation est lié à mon incarnation, à ma situation, aux idéologies et infrastructures qui me conditionnent ; d'autre part ce particulier fait « écran » aussi en ce qu'il suggère ce qu'il masque, il le dévoile donc à sa façon, en arrière-plan, « en profondeur, en cachette »³⁹. Il s'agit là d'une structure ontologiquement nécessaire : le moi, les autres, les choses ne sont que des cristallisations précaires émergeant à partir d'un flux sensible syncrétique et diacritique. Sans cela nous ne formerions pas un monde, mais une juxtaposition d'atomes aveugles. Exactement comme les valeurs dans un système linguistique portent en elles la référence à toutes les autres valeurs du système, de même chaque individu est une partie totale dont l'être même est référence à toutes les autres et aux articulations mouvantes du système ouvert. Ainsi Merleau-Ponty répond aux marxistes, dans *Les aventures de la dialectique*, que si la conscience peut être dite fausse, elle ne peut être « fausse sans plus »⁴⁰. La dire fausse c'est indissociablement la dire vraie⁴¹. « Quelque chose en elle l'avertit qu'elle ne va pas jusqu'au bout d'elle-même et l'invite à se rectifier »⁴². *Ce quelque chose* demeure nécessairement à l'état de pressentiment à l'envers d'une image qui sera toujours partielle. Certes nos perceptions, nos discours, nos schémas, nos œuvres d'art et nos théories scientifiques sont autant d'efforts pour exprimer et articuler ce fonds dans des reprises sans fin, mais ils sont aussi autant de nouveaux écrans. La connaissance que l'on vise ici prend la forme d'un pressentiment, d'une signification diffuse, d'un questionnement inarticulé qui ne doit rien à une quelconque activité spécifiquement humaine. Dans une certaine mesure la pierre diffuse ce sens total exactement comme je le fais, comme chacune de mes phrases peut le faire et comme un plant de tomate ou une coccinelle peuvent le faire. Ainsi les aspects du monde inspirent-ils mes représentations et en sont le sujets au même titre que moi : chair sentante autant que sentie. Néanmoins, en raison de ma structure particulièrement intégrée, de la concentration en un système d'une extraordinaire complexité sensori-motrice,

36 Merleau-Ponty 1955, p. 71, « le principe intérieur d'activité, le projet global qui soutient et anime les productions et les actions d'une classe, qui dessine pour elle une image du monde et de ses tâches dans le monde... ».

37 Merleau-Ponty 1960, p. 52.

38 Merleau-Ponty 1964, p. 152.

39 Ibid.

40 Merleau-Ponty 1955, p. 63.

41 Ibid., p. 60.

42 Ibid., p. 63.

je suis une caisse de résonance privilégiée pour ces mélodies de sens qui diffusent et se font écho, de façon encore éparse, dans le monde. Je le suis davantage que la pierre, dont le découpage des limites dépend en grande partie de mes interprétations et reprises actives. Or l'on trouve également chez les animaux cette structure sensori-motrice et cette subjectivité capables de concentrer une certaine mise en forme du monde constituant ce que Merleau-Ponty définit comme un écran. Cette présentation m'intéresse au plus haut point car elle me semble propre à compléter — d'une façon qui en renverse le sens — la notion heideggérienne d'accaparement animal. La structure « focalisation du sujet sur un écran partiel, fermé, mais diffusant comme une sorte de brouillard de sens, de mana inarticulé, une présence du monde qui nous sollicite, nous interroge vaguement et nous ouvre aux autres », cette structure s'applique en droit, en vertu d'une nécessité ontologique, tant aux hommes qu'aux animaux. Ainsi peut-on envisager *a minima* l'existence d'une forme de pensée animale dont la modalité est celle du pressentiment onirique qui constitue également notre rapport au monde.

Quelle trace peut-on trouver d'une telle ouverture dans le comportement des animaux ?

Nous l'avons vu, notre expérience de l'interanimalité consiste d'abord pour nous dans le sentiment d'être traversés par un conflit vital ambigu, fécond et mortifère qui ouvre chaque animal sur les autres et sur leurs possibles métamorphoses les uns dans les autres. Or l'expérience la plus élémentaire du phénomène d'introjection-projection est celle, extrêmement viscérale, de l'assimilation d'aliments, doublée de manière ambiguë, de la peur d'être dévoré. Il s'agit en tout cas de la forme la plus concrète d'introjection-projection, celle qui a cristallisé le plus durement, de la manière la plus frappante, au point que c'est en elle que l'on trouve le schéma directeur des autres phénomènes d'introjection-projection (dévorer les autres ou se laisser dévorer par eux). De là, un basculement du côté d'une *pensée* animale semble possible, ainsi que l'indique le chiasme deleuzien : « l'homme qui souffre est une bête et une bête qui souffre est un homme »⁴³. L'animal est par définition cet être vivant se nourrissant de matière organique, il décompose, détruit pour assimiler et reformer selon ses normes, son mode d'organisation. L'animal n'existe qu'en tuant ou en s'appropriant et en détruisant ce qu'un vivant a produit. Et se nourrir c'est toujours, par essence, éprouver la résistance de la forme que l'on décompose à l'envers de la résistance de la forme que notre organisme tente d'imposer, processus orienté vers une fin incertaine : ce que je mange va-t-il me renforcer ou m'affaiblir, voire me tuer ? L'incorporation physique de matière organique est l'épreuve ambiguë de la fragilité de la matière qui constitue ma chair. L'animal mange ce qui demeurera alors en lui comme la proie qu'il est. Alors que signifie « l'homme qui souffre est une bête et une bête qui souffre est un homme » ? Je suis une bête lorsque je souffre car je suis rattrapée par le souvenir de ma condition : j'existe dans et par le cycle de la dévoration. Je vois à quel point mon édifice culturel, mes grands idéaux sont fragiles, je deviens, je redeviens un morceau de viande palpitant, gémissant, enfermé dans sa douleur présente, cloué à son corps ici et maintenant. Mais pourquoi la bête qui souffre serait-elle un homme ? On pourrait être tentés d'affirmer que l'homme,

43 Deleuze 1981, p. 21.



à l'occasion de sa souffrance, est simplement reconduit à sa condition animale. Mais, même si l'humanité est un édifice illusoire, une sorte de fumée inconsistante qui a tôt fait de se disperser au premier obstacle ou au premier aléa concret, cette illusion est encore un phénomène, précisément ce qui est heurté et constitue par là une dimension essentielle de la souffrance. C'est ce rêve de mon unité et de mon intégration stable que la souffrance ridiculise. La souffrance animale a une structure semblable : l'animal souffre en tant que microcosme, polarisation, cristallisation d'une structure en régime d'interaction permanente, nécessaire mais périlleuse, avec son extériorité. La souffrance est l'épreuve, le vécu de cette différence de potentiel, de ce déséquilibre qui constitue l'*Umwelt* tout en le rendant poreux. L'animal sent au moins par un phénomène de diffusion, d'écran, à l'envers de son monde déterminé, les autres possibles, au moins comme menaçants, voire terrifiants : c'est à la fois l'épreuve d'une tension avec les autres, d'une concurrence et d'une profonde communauté. La vie n'existe qu'en se mangeant elle-même. Tout animal est en guerre contre les autres, mais, par-là contre lui-même ce qui implique dans une égale proportion l'ouverture à une profonde compassion et à des phénomènes sociaux intra- et inter-spécifiques de coopération voire de secours sans recherche de profit au moins immédiat⁴⁴. Tout animal est ek-sistant en ce sens : l'expérience de l'alimentation, de la souffrance sont celles d'une tension, d'un complexe paradoxal de relations ambiguës aux autres animaux, ouvrant vers un au-delà de l'*Umwelt* prétendument fermé.

Au-delà de ce sentiment de conflit vital qui traverse tous les animaux et les ouvre les uns aux autres, il faut aussi relever l'existence de relations interanimales plus articulées, à un niveau où chacun est déjà installé dans des structures complexes propres.

Ainsi Merleau-Ponty insiste sur l'idée, empruntée à Lorenz, que l'instinct est *objektlos*⁴⁵ : il est une question adressée à l'environnement certes instituant un cadre qui structure la réception des réponses possibles⁴⁶, mais qui permet aussi d'introduire des objets nouveaux dans le monde de l'animal, des paramètres imprévisibles et des facteurs de modifications du comportement... L'on observe ainsi une multitude d'échanges interspécifiques : lorsque les Grands dauphins et les dauphins de Guyane, deux espèces différentes, entrent en contact, elles modifient leurs vocalisations. Les vocalisations des premiers sont généralement longues et ont une fréquence plus basse. Chez les dauphins de Guyane, c'est l'inverse. Mais lorsque les deux espèces nagent côte-à-côte, les Grands dauphins utilisent des sons plus aigus et plus brefs, tandis que les dauphins de Guyane adoptent des fréquences plus graves⁴⁷, comme pour trouver une sorte de langage hybride ou intermédiaire. Ce dernier point n'est pas rigoureusement établi : les dauphins de Guyane peuvent chercher à amadouer par mimétisme ou simplement sous le coup du stress les Grands dauphins qui les

44 Voir par exemple Brosnan 2006.

45 Merleau-Ponty 1995, p. 254. Merleau-Ponty renvoie à divers articles de Lorenz dans *Journal für Ornithologie*. Voir en particulier "Der Kumpan in der Umwelt des Vogels," dans le vol. 83 (1935).

46 Les petites oies dont l'œuf vient d'éclore cherchent un parent et ne peuvent adopter n'importe quel être comme tel : cet attachement n'a lieu que si l'observateur reste accroupi, de plus il doit bouger et parler.

47 May-Collado 2010.



dominant physiquement, mais cela n'explique pas pourquoi les grands dauphins ajustent eux aussi leurs signaux. De même Roger Caillois souligne à quel point le phénomène de mimétisme omniprésent dans le règne vital est d'autant plus fascinant qu'il semble souvent gratuit : on observe que les prédateurs ne se laissent pas tromper par la confusion entre l'apparence de l'animal mimétique et de son milieu, pire « il n'est pas sans exemple que le mimétisme fasse tomber l'animal de mal en pis : les chenilles arpeuteuses simulent si bien les pousses d'arbuste que les horticulteurs les taillent avec un sécateur ; le cas des phyllies est encore plus misérable : elles se broutent entre elles se prenant pour de véritables feuilles, en sorte qu'on pourrait croire à une sorte de masochisme collectif aboutissant à l'homophagie mutuelle, la simulation de la feuille étant une provocation au cannibalisme dans cette manière de festin totémique »⁴⁸. La dimension d'errance, d'erreur, de gratuité, et d'ajustement plaide en faveur d'une interprétation de ce phénomène en termes d'interaction entre l'animal, son milieu et les autres animaux, plutôt qu'en termes de causalité *a tergo*, d'application obstinée par l'animal d'un schéma normatif fixe et absolument centré sur soi aux nouveaux objets faisant irruption dans son monde. « L'Umwelt est de moins en moins orienté vers un but et, de plus en plus, interprétation de symboles »⁴⁹.

Dès lors l'interanimalité est possible, l'homme l'a explorée à sa façon souvent en demandant à l'animal de s'adapter et la domestication est un exemple frappant de modification profonde du comportement d'un animal en vertu de sa relation avec une autre espèce, mais l'interanimalité pourrait aussi être explorée par un devenir-non pas-animal (expression qui semble maintenir la distinction nette homme-animal et persiste à parler de l'animalité en général) mais un devenir-tel-ou-tel-animal ou une coopération homme animal par ajustement, exploration mutuelle de l'être de l'autre, mimétisme, autant de pistes explorées par l'art, les mythes et l'éthologie.

Remonter à un sentiment d'interanimalité syncrétique commun, au conflit vital qui traverse et fait se rencontrer et interagir les diverses espèces, ne saurait constituer une *compréhension* de la pensée des autres animaux. L'on doit abandonner le mythe d'un retour à un fonds vital dans lequel les différences s'effaceraient et où nous aurions accès à une pensée syncrétique sensible, onirique, *commune*. Cela ne rendrait nullement compte de la dimension de retrait, d'opacité qui constitue notre rencontre avec un animal et la rencontre entre animaux : il n'est pas question de plonger dans le tréfonds de notre passivité, de ce que Husserl appelle notre face-nature, et d'y rencontrer tous les animaux enfin devenus compréhensibles. Ainsi l'on peut discerner deux tendances chez Merleau-Ponty : l'idée que nous pouvons trouver l'animalité en nous, en profondeur, en dessous de notre humanité, par désintégration, mais aussi — et c'est là une idée plus riche et plus nouvelle — *latéralement*. De même que notre mode d'existence ne se réduit en rien à une pensée syncrétique très faiblement intégrée, au sentiment vital, au flux conflictuel de la vie, et justement parce que ce flux conflictuel (et fécond) *n'existe pas sans hétérogénéité de structures* et sans une diversité de pôles individuels distincts, de même les diverses espèces et chaque individu évoluent en traçant des voies uniques, parallèles les unes aux autres et divergentes. C'est en vertu d'une expérimentation par laquelle, au-delà d'un processus de désintégration de nos

48 Caillois 1938, p. 106.

49 Merleau-Ponty 1995, p. 231.



structures, nous construirions de nouvelles structures d'existence, en puisant dans une imagination pratique audacieuse, la plasticité organique et la coopération avec les autres animaux, que nous pourrions rendre sa place à la dimension d'animalité qui est essentielle à toute existence.

Un monde sans animaux est impossible. L'être avec les animaux prend le sens fort de l'élaboration d'un sens multipolaire et ambigu qui est notre tâche commune, notre épreuve et notre chance. Sur ce point la philosophie peut certainement légitimer et encourager les recherches engagées en ce sens par la science, mais, comme le soulignait malicieusement Vialatte, elle est en retard sur l'art.

Quel esprit charmant, quel rêveur, quel désarmant platonicien a songé le guépard du Larousse ? Car il est ainsi défini : « Mammifère du genre chat. La seule espèce connue est le guépard à crinière » !... La seule connue !... Comment sont faites les autres ?... Et comment sait-on qu'elles existent ?...

Cette définition insondable me poursuit depuis plusieurs jours. Elle me roule dans des abîmes. Elle met l'univers en question. Je n'y vois qu'une explication : le guépard, M. Larousse n'a pas osé nous le dire, mais c'est lui qui l'a inventé. Tel qu'il doit être. Avec ou sans crinière. [...] Il se trouve que, dans la nature, un animal mi-chien mi-chat⁵⁰ et à crinière a réussi (c'est notre seule chance) à ressembler à l'une des mille races de guépards qu'à inventées M. Larousse [...]

Rien ne saurait mieux prouver à l'homme que ce monde n'est qu'un accident parmi des millions de mondes possibles. Le guépard particulièrement. Nous vivons entourés de mille guépards chimériques, de mille possibilités de guépards toutes plus belles les unes que les autres. Nous naissons et mourons dans la cage aux guépards.⁵¹

BIBLIOGRAPHIE:

Brosnan, Sarah F. "Nonhuman Species' Reactions to Inequity and their Implications for Fairness". *Social Justice Research* 19, no. 2, June 2006.

Caillois, Roger. *Le mythe et l'homme*. Paris : Gallimard, 1938.

Deleuze, Gilles. *Francis Bacon. Logique de la sensation*. Paris : La Différence, 1981.

Heidegger, Martin. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt, Endlichkeit, Einsamkeit*.

Tr. Fr. Daniel Panis. Paris : Gallimard, 1992.

Husserl, Edmund. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge (Husserliana I)* (1929–1931). Ed. S. Strasser. La Haye : M. Nijhoff, 1950.

Husserl, Edmund. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie (Husserliana VI)* (1936). Ed. W. Biemel. La Haye : Editions M. Nijhoff, 1954.

Husserl, Edmund. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, zweites Buch : Phänomenologische*

50 Cynailurus (chien-chat en grec), a été l'un des noms donnés aux guépards. Ils sont, en effet, parmi les félidés ceux qui se rapprochent le plus des canidés. Ils sont chats par la tête, la longue queue ; ils sont chiens par tout le reste du corps. On observe la même ambiguïté dans le comportement du guépard.

51 Vialatte 2002.

- Untersuchungen zur Konstitution (Husserliana IV) (1912–1917)*. Ed. M. Biemel. La Haye : Editions M. Nijhoff, 1952.
- Husserl, Edmund. *Logische Untersuchungen. Erster Band : Prolegomena zur reinen Logik*. Tübingen : Max Niemeyer Verlag, 1993.
- Husserl, Edmund. *Umsturz der kopernikanischen Lehre in der gewöhnlichen weltanschaulichen Interpretation. Die Ur-Arche Erde bewegt sich nicht. Grundlegende Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der Körperlichkeit der Räumlichkeit der Natur im ersten naturwissenschaftlichen Sinne. Alles notwendig Anfangsuntersuchungen*. In *Philosophical essays in memory of Edmund Husserl*. Ed. Marvin Farber. Cambridge Massachusetts : Harvard University Press, 1940.
- Klein, Melanie. *Essais de psychanalyse (1921–1945)*. Tr. fr. M. Derrida. Paris : Payot, 1967.
- Klein, Melanie. *La psychanalyse des enfants*. Tr. fr. par J. B. Boulanger. Paris : P.U.F., 1959.
- Lascault, Gilbert. *Le monstre dans l'art occidental*. Paris : Klincksieck, 1973.
- May-Collado, Laura J. "Changes in Whistle Structure of Two Dolphin Species During Interspecific Associations". *Ethology*, Volume 116, Issue 11, p. 1065–1074, November 2010.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Les Aventures de la dialectique*. Paris : Gallimard, 1955.
- Merleau-Ponty, Maurice. *L'institution. La passivité. Notes de cours au Collège de France (1954–1955)*. Paris : Belin, 2015.
- Merleau-Ponty, Maurice. *La Nature. Notes de cours au Collège de France*. Paris : Seuil, 1995.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Phénoménologie de la perception*. Paris : Gallimard, 1945.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Psychologie et pédagogie de l'enfant, Cours de Sorbonne 1949–1952*. Lagrasse : Verdier, 2001.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Signes*. Paris : Gallimard, 1960.
- Merleau-Ponty, Maurice. *La structure du comportement*. Paris : P.U.F., 1990.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Le visible et l'invisible*. Paris : Gallimard, 1964.
- Stiegler, Barbara. *Nietzsche et la critique de la chair, Dionysos, Ariane, le Christ*. Paris : P.U.F., 2005.
- Vialatte, Alexandre. *Bestiaire*. Paris : Arléa, 2002.



Cet article a été écrit dans le cadre du projet « Life and Environment. Phenomenological Relations Between Subjectivity and Natural World » (GAP 15-10832S. Czech Science).