



HAL
open science

LA VIE ANIMALE, UNE AUTRE EXISTENCE ?

Florence Burgat

► **To cite this version:**

Florence Burgat. LA VIE ANIMALE, UNE AUTRE EXISTENCE ?. *Alter : revue de phénoménologie*, 2013. hal-02515260

HAL Id: hal-02515260

<https://hal.inrae.fr/hal-02515260>

Submitted on 23 Mar 2020

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

LA VIE ANIMALE, UNE AUTRE EXISTENCE ?

Florence Burgat

L'animal, dans une mesure variable selon l'intégration de son comportement, est bien *une autre existence*.

Maurice Merleau-Ponty

1. La partition entre vie et existence

La notion d'existence animale sonne, du moins à l'oreille du philosophe contemporain, comme un oxymore. N'est-il pas en effet admis jusque dans les manuels de cours et les ouvrages à visée didactique que l'homme seul existe – ek-siste – tandis que l'animal n'est qu'un « simple vivant », au même titre, donc, que les végétaux ? On pourrait définir le « simplement vivant » comme ce qui mène une vie pauvre en auto-déterminations, la totalité de ses déterminations lui venant d'autre chose que de soi. S'il existe des animaux dont le mode de vie se rapproche de celui des végétaux, on ne saurait en faire un prétexte pour ignorer la multitude des formes de vie animale à propos desquelles il est aberrant d'évoquer une telle indécidabilité. La mention systématique des éponges ou des amibes de la part des tenants de la simple vie animale n'est-elle pas le symptôme d'une volonté d'invalider d'autres expressions vitales, celles dans lesquelles se déploie clairement un *comportement*, au sens incomparablement travaillé dont Merleau-Ponty charge ce concept ? De même, selon la thèse énoncée par Husserl dans la *Cinquième méditation cartésienne*, le comportement atteste-t-il tout autre chose qu'une « simple vie ». Ces corps vivants que je rencontre ont des membres comparables aux miens, des yeux pour voir, des oreilles pour entendre, de sorte que se dégage de cet ensemble une couche commune fondamentale, quant au vivre, pareille à celle que je découvre chez l'autre homme. Cette

analogie procède de l'opération par laquelle j'assimile un corps de chair étranger à une chair qui m'est familière par l'évidence de la présence d'organes perceptifs et pratiques qui donnent à l'animal, d'une manière que je connais, un environnement perceptif qui est un « champ unitaire de choses identiques »¹, unité et identité sans lesquelles il ne pourrait agir de la façon cohérente et orientée. Cette couche de signification propre au corps agissant de façon orientée ne se livre pas à moi de manière séparée : je lui associe aussitôt une vie psychique, celle-ci est visible dans les comportements, notamment ceux qui renvoient à des dispositions affectives telles que la peur ou la joie. Aussi Husserl écrit-il que « l'organisme étranger s'affirme dans la suite de l'expérience comme organisme véritable uniquement par son "comportement" changeant, mais toujours concordant », et il ajoute ce point essentiel : « *Ce comportement a un côté physique qui apprésente du psychique comme son indice* »². Le comportement, en tant qu'il apprésente la vie de conscience, constitue l'un des socles sur lesquels s'appuie notre investigation concernant la proposition de l'existence animale.

En tout cas, lorsque Merleau-Ponty écrit en 1942 dans *La structure du comportement* — par conséquent en pleine époque existentialiste (*L'être et le néant* paraît en 1943) — que « l'animal est bien *une autre existence* », il marche à contre-courant, dans la voie d'une refonte de l'ontologie du vivant doué de comportement. Il est bon de citer l'ensemble du passage :

*Or, en fait, j'ai conscience de percevoir le monde, et, pris en lui, des comportements qui visent le même monde numériquement un, c'est-à-dire que dans l'expérience des comportements, je dépasse effectivement l'alternative du pour-soi et de l'en-soi. [...] refuser aux animaux la conscience au sens de conscience pure, la cogitatio, ce n'est pas faire d'eux des automates sans intérieur. L'animal, dans une mesure variable selon l'intégration de son comportement, est bien une autre existence, cette existence est perçue par tout le monde, nous l'avons décrite, elle est un phénomène indépendant de toute théorie notionnelle sur l'âme des bêtes*³.

L'essentiel de la question de la vie de conscience manifestée par des comportements intentionnels est donc déplacé au regard de deux grandes traditions — celle de l'intellectualisme (tout est dans la

¹ Husserl, « Le monde et nous. Le monde environnant des hommes et des bêtes » (1934), publié dans *Alter. Revue de phénoménologie*, n° 3/1995, p. 199.

² Husserl, *Méditations cartésiennes* (1929), trad. G. Peiffer et E. Levinas, Paris, Vrin, 1969, § 52, p. 97, nous soulignons.

³ Merleau-Ponty, *La structure du comportement* (1942), Paris, PUF, 1977, p. 137.

conscience) et celle du réalisme (tout est dans les choses) — au profit de la visée propre au comportement telle que la phénoménologie l'a mise au jour. On mesure d'entrée de jeu le rôle de premier plan qui est accordé au comportement dans la thèse de l'existence contre celle de la « simple vie » : ce dernier réalise effectivement le dépassement des alternatives (corps/conscience, intellectualisme/réalisme, individu/milieu, ...).

Frederik Buytendijk prend à son tour le contrepied des philosophies de l'existence :

L'organisme animal et humain ne fait pas que vivre, il existe, c'est-à-dire qu'il crée une relation avec l'entourage [...] l'entourage existe avec l'animal ou l'homme, pour eux et à travers eux en tant que structure significative ; ce terme d'existence désigne pour nous une situation manifestée par un comportement⁴.

L'existence est ici vue comme une modalité de la vie, et d'une vie individuée, composée de vivants se comportant de manière cohérente et orientée. Insistons-y avec Renaud Barbaras : « Vivre, ce n'est pas se maintenir en vie, satisfaire ses besoins ou répondre aux sollicitations du milieu : c'est exister d'une certaine façon »⁵. Si l'existence est une modalité de la vie, n'est-on pas conduit à se demander si le divorce ressenti par l'existant entre lui-même et le monde ne trouve pas son origine dans le déracinement propre à la vie animale ? Au contraire des végétaux, les animaux, êtres de comportement, sont en effet condamnés à parcourir une extériorité qui leur est étrangère. Origine commune ne signifie bien entendu pas identité de l'expérience vécue par les individus concernés. Les notions de corps propre, de chair, de subjectivité organique ou encore d'existence corporelle, forgées au cœur des approches phénoménologiques, soulignent, quant à elles, la dimension à la fois incarnée et transcendantale de la vie. Le comportement, tel que le repense Merleau-Ponty à la lumière de la notion de structure, est au fondement de ces notions.

Quelques éléments concernant ce dernier point. Tout d'abord, la notion de forme ou de structure, héritée de la *Gestalttheorie*, joue un rôle central chez Goldstein, puis chez Merleau-Ponty, dans l'élucidation de l'énigme de la corporéité vivante et dans la compréhension de l'organisme qui, plus que le siège (car on reconduirait alors un dualisme de l'exprimant et de l'exprimé), est la matière même du

⁴ Frederik Buytendijk, *L'homme et l'animal. Essai de psychologie comparée* (1958), trad. R. Laureillard, Paris, Gallimard, 1965, p. 22 et p. 46. Nous soulignons.

⁵ Renaud Barbaras, *Introduction à une phénoménologie de la vie*, Paris, Vrin, 2008, p. 123.

comportement. Le comportement est *en lui-même* une structure ou une forme ainsi entendues. Cette dernière a pour traits principaux que le tout représente plus que la somme des parties ; que prises de manière indépendante, celles-ci n'ont pas de réalité ; que c'est l'interdépendance des parties qui confère à la structure sa coloration propre. La valeur d'un élément dépend de sa place et de sa fonction dans un ensemble ; cela implique que le déplacement d'un élément modifie l'ensemble, mais que, à l'inverse, le remplacement des éléments initiaux par d'autres éléments ne porte pas atteinte à la forme, *pour autant que le système des rapports est conservé*. Ensuite, si une espèce ne se comporte pas n'importe comment, les comportements manifestés par les individus qu'elle englobe ne répondent pas à un schéma mécanique qui se répèterait quel que soit le milieu dans lequel ils vivent. Les normes du comportement ne relèvent pas de l'ordre fixe de l'en-soi. Il faut donc affronter ensemble et sans contradiction le fait qu'il existe une norme comportementale spécifique, que le comportement est de nature fondamentalement dialectique, et que ce dernier caractère croît avec la complexification de l'organisation spécifique.

Suspecter le bien-fondé de la partition entre vie et existence, telle qu'elle se profile dans les philosophies de l'existence, ne consiste évidemment pas à déplacer naïvement les animaux du côté d'une existence taillée à la mesure de l'homme. S'il n'est guère douteux que l'on se fourvoierait en partant des structures existentielles valant pour un sujet humain, largement désincarné, pour penser la vie non humaine, il n'est pas moins douteux que l'établissement d'une catégorie unique pour y ranger les animaux et les végétaux est plus encore à repousser tant elle bloque la réflexion. Faut-il absolument que la vie animale soit béate et immanente à la nature pour que l'homme soit une extase inquiète ? C'est ne pas avoir voulu se laisser troubler par la rupture inouïe que Hegel avait opérée au sein même de la tradition philosophique en évoquant « le sentiment d'*incertitude*, d'*anxiété* et de *malheur* » qui habite les animaux, en raison du déracinement qui les confronte à une extériorité « qui ne contient presque que de l'étranger » et fait peser sur eux une menace constante de dangers⁶. On pourrait illustrer longuement l'indigence par laquelle la vie (une vie dont l'homme semble exclu) est regardée par les philo-

⁶ Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques II, Philosophie de la nature* (1817, 1827, 1830), texte intégral présenté, traduit et annoté par B. Bourgeois, Paris, Vrin, 2004, p. 324. Pour une présentation de la philosophie hégélienne de l'organisme animal, je me permets de renvoyer à Florence Burgat, *Liberté et inquiétude de la vie animale*, Paris, Kimé, p. 187 à 205.

sophies de l'existence ; mais cette revue ne serait rien d'autre que l'affirmation réitérée selon laquelle il n'y a rien à penser dans la vie, la simple vie. La partition entre l'existant humain et le simplement vivant constitue à la fois le cadre de pensée et l'obstacle à surmonter pour s'interroger sur les conditions de possibilité de l'existence. Il est clair qu'une interrogation sur la validité de cette partition n'a de sens que si la définition de l'existence, forgée à la mesure de l'homme, est elle-même pour une part remise en chantier au profit d'une exploration de l'enracinement de l'existence dans les structures vitales elles-mêmes. La question de l'existence animale ne pourra évidemment jamais être posée si l'existence est par avance et sans discussion réservée à l'homme.

Cette partition se fait au prix de diverses réductions ou simplifications qui affectent autant la vie que l'existence. La première simplification porte sur la vie elle-même. La vie est dévalorisée, dans son essence, pourrait-on dire. Par voie de conséquence, cette définition appauvrie de la vie retombe sur les êtres vivants, déclarés « simples vivants ». La particularisation de la vie en individus incarnés n'est plus alors que formelle : un simple vivant équivaut à un autre simple vivant, spécimen interchangeable si, par là, il s'agit de marquer une distance qui ne peut être résorbée — car elle est qualitative, pour ne pas dire métaphysique — avec les existants. De son côté, l'affirmation d'une existence exclusivement réservée à l'homme se fait au prix d'une désincarnation parfois radicale de l'homme. Enfin, on peut, avec Claude Lévi-Strauss, se demander si l'existence ainsi appréhendée n'est pas à la fois très étroite et très datée. En effet, sa définition peut-elle véritablement prétendre à l'universalité à laquelle elle aspire ? Claude Lévi-Strauss se montre extrêmement sévère à l'égard de cette philosophie qui se penche avec complaisance sur le moi — « pauvre trésor »⁷ — et tourne à l'« entreprise auto-admirative » où « l'homme contemporain s'enferme en tête-à-tête avec lui-même et tombe en extase devant soi », et où la condition humaine se trouve réduite à la taille d'une seule société et à ses « problèmes d'intérêt local »⁸.

Il ne s'agit pourtant en rien pour nous de nier la grandeur des pensées de cette existence qui résiste à la conceptualité et se dérobe aux mains qui tentent de la saisir, mais de refuser la facilité qui consiste à ne rien accorder aux animaux qu'une vie végétative, comme pour mieux réserver l'existence à l'homme. Les grandes

⁷ Claude Lévi-Strauss, *Mythologiques* ****, *L'Homme nu*, Paris, Plon, 1971, p. 614.

⁸ *Ibid.*, p. 572.

pensées de l'existence ont-elles besoin d'une thèse aussi aberrante pour donner la pleine mesure de la déréliction humaine ou du sentiment de l'absurde ? On peut présumer, écrit Renaud Barbaras, que :

C'est en raison d'une conception trop limitative ou superficielle de la vie que la tradition métaphysique tend à comprendre l'essence de l'homme comme en excès par rapport à elle. [...] La pleine appartenance de l'humanité à la vie ne revient pas à en abolir la spécificité, dès lors que la vie est ressaisie à un niveau de profondeur suffisant [loin, donc] que l'existence se distingue de la vie en la dépassant [...], il n'y a au contraire d'existence que comme modalité de la vie⁹.

Ce niveau de profondeur doit inclure et envelopper toutes les manières de différer de la vie (être en vie et se rapporter à autre chose que soi), mais *dans* la vie, est-il encore précisé. Or, c'est ce niveau de profondeur qui est refusé à la vie lorsqu'elle est envisagée dans le contexte philosophique de cette partition, et plus encore lorsqu'elle est mécanisée par une biologie qui prend ses marques sur le modèle des sciences physiques. C'est de cette dérive épistémologique que le patient travail de Georges Canguilhem aura tenté de faire justice. La lumière jetée sur la connaissance de la vie, à partir d'une critique de l'annexion de la biologie aux sciences physiques et des méthodes qu'elle leur emprunte pour s'appliquer à un objet qu'elles anéantisent du même coup, reconfigure en effet entièrement sous la plume de Canguilhem la question du vivant. Le préjugé de l'indigence ontologique du vivant doit tout d'abord être abandonné pour rendre possible une démarche où la « pensée du vivant [tient] du vivant l'idée du vivant »¹⁰, tandis que la prise en compte du milieu permet de comprendre, selon les termes de Canguilhem, « l'expérience et l'existence des êtres vivants »¹¹.

On ne saurait enfin omettre dans cette critique de la partition entre vie et existence le décentrement qu'opère Hans Jonas depuis un examen du métabolisme le plus élémentaire. Déplorant la focalisation exclusive de l'existentialisme contemporain sur l'homme, il propose explicitement dans *Le phénomène de la vie* une « interprétation "existentielle" des faits biologiques » ; cette focalisation a selon lui conduit à attribuer à l'homme comme un privilège et une situation

⁹ Renaud Barbaras, *Introduction à une phénoménologie de la vie*, op. cit., respectivement p. 129, 130 et 20.

¹⁰ Georges Canguilhem, « La pensée et le vivant », in *La connaissance de la vie* (1965), Paris, Vrin, 1998, p. 13.

¹¹ Georges Canguilhem, « Le vivant et son milieu », in *La connaissance de la vie*, op. cit., p. 129.

uniques des caractères qui, en réalité, s'enracinent dans « l'existence organique comme telle »¹². Jonas développe et précise sa réflexion sur ce point dans un ensemble de textes plus tardifs¹³, ainsi que dans sa correspondance avec Lore Jonas¹⁴, du moins pour ce qui concerne les écrits disponibles en français.

2. L'existence et le vécu de l'expérience

De deux choses l'une : ou bien la mise au jour de la disposition affective propre à l'existence ne relève pas de l'intellect pur mais de l'expérience vécue, auquel cas c'est sur *l'ensemble de son champ* qu'il faut se pencher ; ou bien elle relève de l'intellect et est affaire de méditation sur des expériences, et c'est du même coup le fond même de ces expériences qui se trouve relégué au second plan, tout du moins regardé par un prisme réducteur. L'enjeu qui se tient sous ces deux options par lesquelles l'existence peut être saisie est celui de la partition entre l'existant et le « simplement vivant ». Or, la compréhension de l'existence semble attachée à la seule condition pensante du sujet, même si le pathétique de la philosophie de l'existence veut rompre avec l'intellectualisme de la philosophie réflexive, en raison d'un excès de la vie psychique non résorbable dans les opérations de l'intellect, ou encore de l'expérience d'une certaine inadéquation de la chose et de l'entendement, d'un divorce entre l'homme et le monde. L'existence est appréhendée dans un contexte dualiste, psychophysique, qui donne le primat à une conscience désincarnée ou, en tout cas, qui ne prend pas la pleine mesure de son incarnation. Les traits qui sont censés caractériser l'existence ne s'enracinent pas dans l'expérience vécue en tant que telle. Celle-ci est tenue à l'écart de tout ce qu'elle doit à son enracinement dans les structures vitales. Rappelons que c'est bien de la vie incarnée que nous parlons, ou, pour mieux dire, des vivants sentant et se mouvant (Erwin Straus), et non d'une transcendance aphenoménale. Il est clair que certains organismes animaux (l'organisme étant ici entendu au sens que lui donne Goldstein) sont plus que d'autres expressifs de la co-originarité de la vie et de la conscience. Et il semble plus que probable que la vie

¹² Hans Jonas, *Le phénomène de la vie* (1966), trad. de l'anglais par D. Lories, Bruxelles, De Boeck, 2001, p. 9.

¹³ Ces textes sont rassemblés sous le titre *Évolution et liberté* (1992), trad. de l'allemand par S. Cornille et P. Ivernel Paris, Payot & Rivages, 2005.

¹⁴ Cette correspondance figure dans Hans Jonas, *Souvenirs* (2003), trad. de l'allemand par S. Cornille et P. Ivernel, Paris, Bibliothèque Rivages, 2005.

végétale, voire certaines formes de vie animales au sein desquelles l'individualité est peu marquée (les colonies), bien que de façon différente de part et d'autre (la vie végétale n'est en effet pas une « sous-vie » animale), échappent à cette sphère de l'existence.

Mais comment caractériser la conscience animale ? Faire coïncider la conscience avec l'intentionnalité est déjà beaucoup dire quant à cette caractérisation, et c'est dire l'essentiel, à savoir que les animaux participent à la constitution du monde, comme l'atteste leur comportement cohérent et toujours orienté, pour rappeler les deux traits par lesquels Husserl qualifie le comportement animal. Il s'agit d'une conscience qui vise des objets qu'elle constitue du même coup. Et ce qui est visé par cette conscience ne se conçoit pas sans le soi de la conscience qui vise – conscience dite conscience (de) soi ou conscience non thétique de soi. Si l'on veut s'avancer en direction d'une particularisation de cette conscience, on doit se demander s'il y a quelque sens à parler de *la* conscience animale en général étant donné la multiplicité des formes de vie animales ; c'est alors à l'éthologie phénoménologique, dont les fondements ont été posés et les pistes de recherche ouvertes par Frederik Buytendijk, ou encore à l'éthologie cognitive de prendre le relais, pour autant que celle-ci s'attache à l'observation des animaux dans le milieu qui est le leur, selon des fondements épistémologiques défendus, par exemple, par Jane Goodall ou Marc Bekoff. Mais ce dernier aspect (la particularisation des contenus de conscience, la description des mondes animaux), quoiqu'il en soit de la variété et des degrés de profondeur ou de clarté des expériences considérées, n'invalide en rien la thèse d'une conscience intentionnelle.

Par ailleurs, la question de la conscience semble devoir être distinguée de celle de savoir si les animaux sont des sujets, en raison des acceptions et des usages de ce dernier terme. En effet, loin de se cantonner à la sphère épistémologique, la notion de sujet est éclatée – sujet métaphysique, sujet de droit, sujet moral, sujet biologique – et désigne le plus souvent aujourd'hui le sujet de l'humanisme métaphysique : l'homme, en tant qu'il occupe seul, et ce *de manière inhérente à sa définition*, une place de surplomb qui exclut du même coup tout ce qu'il estime ne pas entrer dans la circonférence qu'il trace autour de lui. Jakob von Uexküll comme Frederik Buytendijk revendiquent la notion de « sujet » pour les animaux, à partir d'une détermination d'être : faire et agir, être le sujet de sa vie, vivre sa vie en propre (sujet biologique ?). En raison de cet éclatement sémantique, on est en tout cas forcé de préciser en quel sens et pour quelles raisons on tient à conserver ce titre de « sujet ». Car c'est bien d'un

titre qu'il s'agit ; il donne des droits, ouvre des portes, confère des privilèges. Faut-il conserver cette notion ou s'orienter au contraire vers de nouvelles formulations, dégagées de la référence à l'humain, et parler, par exemple, de subjectivité sans sujet¹⁵, ce qui ne signifie pas qu'une telle subjectivité est dépourvue de centre ou de soi ? En tout cas, il convient de veiller à ce que la formulation choisie donne place et mette clairement en évidence le champ de cette expérience consciente en première personne, de cette conscience, subjective en ce sens, et non bien sûr au sens de la métaphysique de la subjectivité, du sujet comme *subjectum* ou *hypokeimenon*, ce sujet de la représentation.

Quant à la question de savoir quand, exactement, sur l'échelle des êtres, on peut placer la césure, de manière absolue et indubitable, à l'aide de ce que l'on pense pouvoir fermement tenir en main, c'est-à-dire un critère positif – saisissable, vérifiable, presque palpable – entre les espèces animales habitées par cette vie de conscience et celles qui ne le sont pas, elle nous semble en partie oiseuse. Ne doit-on en effet pas admettre que la subjectivité, en tant que champ de conscience, comporte des zones d'ombre, d'indécidabilité ; et même que, à y regarder de près, *cette indécidabilité est comprise dans la définition même de la subjectivité*, pour autant que celle-ci ne coïncide pas avec le sujet de la représentation ? À supposer que l'on eût en main un tel critère, que vaut-il coupé de l'environnement (organique et extra-organique) qui conditionne son exercice, un exercice par conséquent fluctuant et fondamentalement lié à des conditions de possibilité ? On sait du reste combien il est difficile, et périlleux, de déterminer le critère à compter duquel un être humain plongé dans un coma a perdu toute conscience. La conscience n'est-elle pas ce qui par nature échappe à une détermination positive, l'excède toujours ? La recherche de critères positifs permettant de tracer des lignes de partage, de décider, de manière fixe et définitive, entre la vie subjective et la vie dépourvue de toute subjectivité n'a guère de pertinence, du moins pour une approche phénoménologique, qui nous semble la plus pertinente.

Insistons une dernière fois, il ne s'agit pas d'étendre *a priori* les catégories de l'existence humaine à la vie en général mais, à l'inverse, de partir de la pluralité des formes vivantes pour tenter d'appréhender les voies spécifiques par lesquelles ces formes s'ouvrent aux choses et s'y rapportent, mais aussi se rapportent à soi. Il ne s'agit en

¹⁵ Sur la philosophie de Raymond Ruyer et l'idée selon laquelle « la subjectivité du champ de conscience est une subjectivité sans sujet », voir Renaud Barbaras, *Introduction à la phénoménologie de la vie*, *op. cit.*, p. 157-181 (p. 161 pour la citation).

rien de nier la particularité de la couche représentationnelle par laquelle le sujet fait conceptuellement retour sur lui-même ou sur ses expériences, mais de la délimiter et de circonscrire son exercice afin de ne pas la confondre avec la conscience réflexive immédiate qui accompagne toutes mes expériences, cette conscience (de) soi qui n'est pas le « je pense » qui accompagne mes représentations, et que l'on ne saurait dénier aux êtres qui vivent en première personne. Certaines dimensions de l'existence sont bien évidemment proprement humaines. C'est le cas de celles qui relèvent du fait de se savoir par avance destiné à quelque chose (« l'homme est un être-pour-la-mort »); ce savoir produit des effets en retour sur la disposition affective, mais cette absence de savoir en produit aussi. Les animaux ne sont pas des ébauches de l'humain, et la logique soustractive par laquelle « l'animal » est encore si souvent présenté, selon un modèle humain dont on a retranché l'essentiel (l'âme, la raison, le langage, la conscience, etc.), émane du tropisme anthropocentrique, par définition aveugle à ses présupposés, et par conséquent impuissant à mesurer le caractère profondément absurde de la démarche qui est la sienne. Les animaux ne sont pas des êtres humains auxquels fait défaut tel ou tel attribut ou capacité cognitive. Si du point de vue strictement cognitif cette approche est contestable (encore qu'elle soit très courante), que dire de sa vacuité d'un point de vue phénoménologique ! C'est dans un tout autre esprit que la reconstruction empathico-analogique emprunte la voie d'un anthropocentrisme, voire d'un égocentrisme, méthodologiques, pour se frayer un accès vers les subjectivités étrangères ; et si cette subjectivité m'apparaît, à moi qui suis la norme, comme manquant de telle ou telle chose que je possède, c'est là le fait des limites de mes possibilités de connaître et non une détermination en soi de cette subjectivité.

La question devient alors celle de savoir si le vécu, celui au cœur duquel *je vis ma vie*, est le propre de l'homme. C'est ce que sous-entend l'humanisme existentialiste. Pourtant, toute douleur n'implique-t-elle pas un sujet douloureux, toute joie un sujet joyeux – le terme « sujet » désignant ici le centre intégrateur de toutes les expériences, les expériences qui sont *les miennes*, celles qu'un individu vit *en première personne* ? Peut-on faire si bon marché de cet immense champ expérientiel au point de le déclarer « simplement vivant », continuum dépourvu de tout relief et de toute intériorité ? S'il n'y a que par le mouvement réflexif, postérieur à et séparé de l'expérience, qu'il est possible de *se représenter* une vie, sa vie, n'y a-t-il que l'homme pour *vivre* heureusement ou malheureusement sa vie ? La pensée n'est qu'un mode de la vie, qui n'est pas le plus profond et

probablement pas le plus important, du moins au regard de la question qui nous occupe ; ce n'est pas elle qui ouvre à la vie, c'est-à-dire au champ expérientiel. Et l'apport majeur de la phénoménologie se reconnaît là : la vie, en raison de son immanence absolue au soi, est ce par quoi j'accède à tout le reste. Mais référer l'existence au champ expérientiel oblige à se demander à quelles conditions on peut parler d'expérience. La référence à l'expérience fait directement écho à la phénoménologie, qui voit dans la vie non point le sol, mais la condition de possibilité même de toute expérience, au point de parler de « vie transcendantale » (Husserl). Cette qualification indique que la phénoménalisation, la constitution, pourrait être inhérente à la vie, relever de son « essence ». La vie de conscience ne commence pas avec l'opération de retour sur soi et qui se connaît telle, mais avec l'intentionnalité ; en d'autres termes, l'ego pur ne doit pas être confondu avec l'ego psychique, mais surtout la phénoménologie husserlienne voit dans la chair, selon la traduction la plus courante de Leib (le corps habité par un ego psychique excédant par conséquent le corps physique, *Körper*), et non dans le sujet pensant, « l'instance matricielle de la constitution » : « *La chair est le commencement du monde* »¹⁶. C'est dans cette ouverture que la constitution du monde et de ses objets prend place. Les animaux présentent un comportement, ce qui est le propre d'un ego psychique incarné dans un « corps de chair » (Leib). Bref, on peut explorer phénoménologiquement certains traits propres à l'expérience vécue spécifique sans prétendre, ni du reste vouloir ou souhaiter, entrer dans la boîte noire de l'esprit, comme s'y essaye pourtant, avec un entêtement qui n'a d'égal que la stupidité des questions qu'elle pose aux animaux, la psychologie ou l'éthologie cognitive de laboratoire. Il s'agit même de deux approches (phénoménologique, d'une part, et cognitivo-expérimentale, d'autre part) qui, loin de se compléter, s'excluent l'une l'autre, arrimées chacune à des conceptions radicalement divergentes de l'organisme, du comportement et de la vie de conscience.

Les conditions de possibilité d'une pensée de l'existence détachée de l'*a priori* humaniste apparaissent maintenant clairement : la première consiste à ne pas entendre la vie en un sens limité, que d'aucuns qualifieraient de « seulement biologique », à ne pas la concevoir comme la partie physique d'un être éventuellement doué d'une partie psychique, à ne pas la concevoir au sein d'une ontologie dualiste ; la seconde consiste à laisser ouverte la possibilité d'étendre

¹⁶ Eliane Escoubas, avant-propos aux *Recherches phénoménologiques pour la constitution*, trad. E. Escoubas, Paris, PUF, 1982, p. 14.

l'existence à d'autres vies qu'humaines, à admettre, en somme, qu'une notion qui s'est d'abord souciée de convenir à un objet doit être mise à l'épreuve d'autres objets. À ce point de l'analyse, on est en mesure de préciser la question portant sur l'existence de la manière suivante. Quels sont les êtres vivants dont on peut dire qu'ils vivent *leur vie*, dans une présence à soi qui est celle de l'expérience ? Est-il possible de déterminer la tonalité générale de cette expérience ? La tâche philosophique qui s'ouvre alors à nous consiste en une double détermination : l'une, étho-phénoménologique, qui porte sur le contenu de ce vécu, l'autre, plus strictement philosophique, qui porte sur la tonalité d'ensemble de ce vécu. Pour ce qui concerne le fond de cette vie, nous proposons de nous arrêter sur le « phénomène de l'angoisse », selon les termes de Goldstein, ou, plus largement, sur l'expérience de l'angoisse.

3. L'expérience de l'angoisse

L'exploration des racines vitales de l'existence est entreprise par les auteurs de notre corpus à différents niveaux de la sphère vitale, y compris au niveau le plus profond et plus originel du vivant : le métabolisme, par Hans Jonas ; la « vésicule indifférenciée de substance stimulable », par Freud, dans la méditation spéculative qu'il fraye dans *Au-delà du principe de plaisir* ; l'organisme, par Kurt Goldstein ; l'individuation perpétuée de l'être vivant, par Gilbert Simondon. Il est un « phénomène », pour Goldstein qui s'en fait le clinicien, ou une expérience de l'être vivant humain et animal, qui fait l'objet d'une attention particulière, c'est l'angoisse. Et s'il est un trait qui caractérise l'existence de manière constante chez les philosophes, c'est bien l'angoisse. Or, son origine est ici cherchée, et décelée, dans les structures les plus intimes, voire les plus archaïques de l'organisme, ou, plus profondément encore, dans le mouvement même de l'individuation.

On se propose de partir de la définition suivante : l'angoisse est l'expérience (envahissante) de l'*apeiron* en soi. L'approche simondonienne, que l'on reconnaît ici, nous semble, par sa radicalité, pouvoir rendre compte de l'ensemble des caractérisations et des explicitations dont l'angoisse a pu ou peut faire l'objet. Nous nous appuyons sur les analyses de Gilbert Simondon, d'une part, et de Kurt Goldstein, d'autre part, en raison de la profondeur et de l'originalité de leurs hypothèses sur l'origine de l'angoisse ; procès de l'individuation du vivant psychique, d'une part, structures de l'organisme, d'autre part.

Dans l'une et l'autre de ces perspectives, l'origine proposée éclaire un phénomène qui excède la sphère de l'expérience humaine.

C'est au cœur d'un retour explicite à la question grecque de l'être et du devenir que Simondon bâtit sa théorie de l'individuation. Rappelons très rapidement les éléments de cette théorie. En privilégiant l'ontologie de l'être et de l'individu advenu au détriment du devenir et de la dimension pré-individuelle de l'être, la philosophie première a, selon Simondon, fait fausse route. C'est sur le réel antérieur à l'individuation, que Simondon nomme l'être métastable, qu'elle aurait dû se porter pour entendre de manière adéquate le procès de l'opération qui produit des individus. La métastabilité permet de penser un monisme incluant un pluralisme des phases ; en somme, un devenir au cœur de l'être. L'être qui produit de l'individu n'est ni la pure identité à soi de l'être parménéidien ni le *pantha rei* héraclitéen. À l'état monophasé, préindividuel, l'être est déjà plus qu'un, et l'unité qu'il manifeste ne provient que du fait qu'il est indécomposé. Il possède en lui de quoi dépasser cet état qui n'est stable qu'apparemment. L'être est « plus riche que la cohérence avec soi »¹⁷ qu'il semble afficher.

Mais comment appréhender une réalité de l'être dont seul le devenu nous est connu ? Une voie est indiquée par des caractères révélés par les sciences physico-chimiques, tels que la métastabilité ou le déphasage, dont la méconnaissance n'empêcha pourtant pas les Anciens d'avoir l'intuition de la puissance active du devenir au cœur de l'être. Ces caractères conduisent à envisager le devenir au cœur de l'être même sans l'intervention de quelque principe extérieur. La *physis* des présocratiques paraît à Simondon constituer un concept adéquat à cette réalité préindividuelle que l'individu porte en lui. Cette dernière est encore qualifiée d'*apeiron*, au sens que lui donne Anaximandre. Ici, l'individuation n'est pas simplement ce qui rend compte du caractère individué de l'individu, mais ce qui est en jeu « avant et pendant la genèse de l'individu séparé »¹⁸. L'individuation est une opération qui se produit dans une « réalité plus riche que l'individu qui en résulte »¹⁹. Il y a une tension propre à la genèse, saisissable dans l'état métastable de l'être en voie d'individuation, dont le processus excède l'individu constitué *mais dont celui-ci garde trace*. Entendue d'un point de vue métaphysique, cette trace est celle

¹⁷ Gilbert Simondon, *L'Individuation à la lumière des notions de forme et d'information* (1964), Préface de J. Garelli, Grenoble, Jérôme Millon, 2005, p. 326.

¹⁸ *Ibid.*, p. 64.

¹⁹ *Idem*.

de l'*apeiron*. Or, c'est dans l'expérience de l'angoisse que se dévoile la réalité antérieure à l'individuation de la manière la plus forte. Il est à peine besoin de préciser que seul un individu doué d'une vie psychique peut faire l'expérience de l'angoisse. Ajoutons à cela que le « sujet » est pour Simondon « l'ensemble formé par l'individu individué et l'*apeiron* qu'il porte en lui »²⁰.

En dehors de l'angoisse, l'*apeiron* se manifeste dans le champ affectif. Simondon émet l'hypothèse d'une communication entre les individus plus vieille que la formation des individus eux-mêmes. Les domaines conjoints de l'affectivité et de l'émotion jouent dans l'être vivant le rôle d'intermédiaire entre la conscience claire et ce que Simondon appelle la subconscience affectivo-émotive, laquelle habite les couches les plus anciennes du système nerveux. L'émotion que ressent un individu ne saurait selon lui s'expliquer uniquement par le contenu et la structure de l'être individué. Une part de l'émotion, certes, ressortit à l'adaptation qu'un long conditionnement phylogénétique a inscrite dans l'ontogenèse, mais ces aspects n'épuisent pas l'ensemble du champ de l'émotion. L'émotion, loin de s'expliquer par quelque avantage adaptatif, manifeste au contraire souvent sa puissance désadaptatrice. La difficulté que rencontre la psychologie pour comprendre les émotions viendrait de leur provenance : elles s'inscrivent dans une histoire qui excède l'individu qu'elles traversent ; elles présentent en lui « la rémanence du préindividuel »²¹. La présence de l'émotion est aussi le signe du devenu sujet d'un individu. Simondon mentionne la notion de « communauté de joug », forgée par les Grecs pour expliquer le dépérissement du bœuf survivant à la mort de son compagnon de labour, maintes fois constaté, en raison de la « relation si solide et pourtant muette de la sympathie vécue »²² qui unit deux bœufs de labour.

L'épreuve de l'angoisse constitue une expérience ontologique qui ne saurait être décrite en termes psychologiques. Elle emporte le sujet jusqu'au cœur, inassignable, du tremblement de l'être qui cherche à s'individuer, elle le plonge dans la dimension préindividuelle de l'être, lui faisant parcourir à rebours l'ontogenèse qui le constitua. Dans l'angoisse, le sujet fait l'épreuve de la dissolution de son individuation – de l'*apeiron*. Il disparaît comme être individué et se voit privé de tout recours à la relation transindividuelle, qui à la fois le pose et le dépasse. Il faudrait que l'individu saisi par l'angoisse pût

²⁰ *Ibid.*, p. 307.

²¹ *Ibid.*, p. 314.

²² *Ibid.*, p. 249.

de nouveau s'individuer pour continuer à être. Mais quand il subit l'épreuve de l'angoisse, le sujet perd son ancrage (qui tient d'abord dans le fait d'être ici et maintenant), il est « comme une nuit » où l'*apeiron* – cet océan du préindividuel, cet infini qui ne comporte nulle accroche – l'envahit. L'angoisse est « retentissement de l'être en lui-même »²³, car ce qui lui manque est l'individuation du collectif qui pourrait lui restituer sa place : « Le sujet devient objet et assiste à son propre étalement selon des dimensions qu'il ne peut assumer »²⁴. C'est l'entrée du préindividuel dans l'être. Du même coup, le sujet ainsi dilaté a le sentiment de l'individuation : noyé dans le préindividuel, il aspire à une nouvelle individuation qui mettrait fin à cet *apeiron*, chaos au sein duquel il cherche en vain le moyen de « se concentrer en lui-même »²⁵, de trouver sa limite et sa forme, de mettre fin à sa dilatation. À ce point de la caractérisation, disons que chaque individu vit cette expérience et tente de s'en dégager en fonction du degré de son organisation psychique et de sa place dans le collectif.

Venons-en maintenant aux éclairages qu'offre un examen de l'organisme. Conférer, comme le fait Goldstein, la même valeur au versant somatique et au versant psychique de tout phénomène vécu par et dans l'organisme vaut aussi pour l'angoisse ; le versant psychique n'y occupe pas la place maîtresse. Cette affirmation de Goldstein, contraire à la lecture commune, ne découle pas d'une dissolution de l'angoisse dans la peur : on a peur de quelque chose, tandis que l'on est angoissé pour rien. L'angoisse mettrait le sujet en rapport avec le néant, de sorte que toute intervention extérieure se voulant rassurante demeure vaine. L'étude clinique confirme la différence entre la peur et l'angoisse²⁶. Celle-ci cause un ébranlement qui atteint l'existence au plus profond ; l'individu « est » angoisse, dit-il, plutôt qu'il « a » l'angoisse. Celle-ci nous prend en quelque sorte « dans le dos », brisant la possibilité de se mettre en relation avec le monde. À cet égard en tout cas, Goldstein s'inscrit dans la tradition de l'approche philosophique de l'angoisse, dont il n'est pas ignorant.

Mais, du point de vue de l'organisme, que se passe-t-il exactement ? « *L'angoisse apparaît lorsque la réalisation d'une tâche correspondant à l'essence de l'organisme est devenue impossible. Tel est le danger*

²³ *Ibid.*, p. 255.

²⁴ *Idem.*

²⁵ *Idem.*

²⁶ Neuropsychiatre lui-même, Kurt Goldstein dirigea en effet, à Francfort-sur-le-Main, l'hôpital des blessés du cerveau de la Première guerre. La thèse de l'unité psychosomatique de l'organisme est largement issue de ses observations cliniques.

menaçant dans l'angoisse »²⁷. Puisque rien de précis n'est engagé dans cette tâche, puisque aucun objet ne correspond à l'angoisse, de quoi s'agit-il ? Si l'absence d'objet caractérise le sentiment éprouvé par le sujet angoissé, l'organisme, en revanche, a affaire à une réalité déterminée qu'il doit affronter. Envisagée depuis la totalité psychosomatique, l'angoisse révélerait bel et bien un objet. En effet, le sentiment d'impossibilité de toute mise en relation qu'éprouve l'angoissé s'enracine dans une impossibilité réelle de l'organisme placé dans un environnement qui le met en danger. Telle est le premier élément de la thèse posée par Goldstein. C'est donc en raison d'une vue superficielle, qui ne tient compte que du seul sentiment de l'angoissé (versant psychique), que l'angoisse est définie comme un état sans objet. Une trop grande importance serait donc accordée aux phénomènes psychiques dans la caractérisation de l'angoisse, en raison de l'idée largement admise selon laquelle les phénomènes corporels qui lui sont liés sont une conséquence de l'état psychique. Or, « ici, aussi, le psychique n'est qu'un aspect, comme le physique, de ce phénomène vital que l'on qualifie habituellement d'angoisse lorsqu'on le considère du côté du psychique »²⁸. On tient, à tort, les manifestations corporelles pour des épiphénomènes, et cette erreur de vue procède de la manière dualiste de considérer l'organisme. Le second élément de la thèse posée par Goldstein résulte d'un examen en retour de la peur, dont il est communément admis qu'elle est peur de quelque chose. La peur est le sentiment éprouvé par le sujet qui sent pointer l'angoisse ; la peur doit être comprise à partir de l'angoisse, et non l'inverse selon Goldstein. Celui qui a peur sent se raviver en lui le souvenir de l'angoisse. La peur, parce qu'elle n'accapare pas la totalité de l'individu au contraire de l'angoisse, laisse au sujet une certaine autonomie qui lui permet, par exemple, de se rappeler certaines situations d'angoisse ou d'analyser l'état qui s'empare de lui. Afin de ne pas sombrer dans l'angoisse, l'individu tente donc, au cours de sa vie, d'éviter ou d'esquiver les situations génératrices de peur. Ce qu'il cherche à éviter, c'est que l'angoisse ne l'accapare.

À ce point de l'analyse, Goldstein s'arrête sur la question de l'angoisse chez le nourrisson et chez les animaux, dont la réalité ne fait pour lui « aucun doute » ; la chose est à ses yeux manifeste dans leurs mouvements expressifs. Si l'on comprend l'angoisse à l'aune du souvenir d'une situation passée ayant causé la peur, il devient difficile de

²⁷ *La structure de l'organisme. Introduction à la biologie à partir de la pathologie humaine* (1934), trad. Dr. E. Burckhardt et J. Kuntz, préface de P. Férida, Paris, Gallimard, 1983, p. 251.

²⁸ *Ibid.*, p. 251.

saisir ce phénomène chez un nouveau-né. Goldstein écarte autant la piste d'une peur héréditaire que celle d'un mystérieux « instinct », avancées par certains théoriciens, pour se demander si le caractère inquiétant de l'étrange ne doit pas être appréhendé à la lumière de la difficulté où se trouve l'organisme d'agir normalement. En outre, cet ébranlement de l'organisme qu'est l'angoisse serait *antérieur à la conscience d'objets*. Ne retrouve-t-on pas ici une forme d'*apeiron* ? Si la mise en péril de l'existence représente l'acmé de l'angoisse, celle-ci s'avance aussi dans des situations moins extrêmes. Il y a des degrés dans l'angoisse ; elle peut être faible et se dissiper rapidement. Mais on peut dire que, globalement, « l'homme normal dans son *effort pour dominer le monde va d'un ébranlement à un autre* »²⁹, et parvient, la plupart du temps, à assurer la continuité de son existence. Qu'en est-il des animaux ? Goldstein ne doute pas que tous les observateurs accordent que ceux-ci « éprouvent l'angoisse », ainsi que certaines situations le montrent clairement, comme chaque fois que « l'animal est mis dans un milieu où il lui est impossible de réagir de façon ordonnée », ou encore « lorsqu'un animal en liberté est mis en captivité, lorsqu'il passe du gardien qui lui est familier aux mains d'un autre qui lui est étranger »³⁰. Et qu'en est-il de la peur chez les animaux ? Elle serait, selon Goldstein, plus rare et ses raisons plus obscures, dans la mesure où, à suivre son analyse, elle requiert un monde d'objets posé vis-à-vis de l'organisme. Cependant, il est des situations où les animaux se rappellent les états d'angoisse qu'ils ont éprouvés dans des occasions similaires ; aussi la peur survient-elle. Cet ébranlement, qu'est l'angoisse, il n'est pas exagéré de le considérer « comme appartenant à l'essence de l'homme et même à tout ce qui est organique, et [que] de penser que *toute vie doit se dérouler dans l'insécurité et dans l'ébranlement* »³¹.

Il est certainement impossible de se faire une idée précise de l'angoisse telle qu'elle est vécue par un autre que soi. Cette impossibilité est accrue s'agissant des animaux, fussent-ils ceux, domestiques ou familiers, avec lesquels nous vivons ou ceux dont nous sommes proches du point de vue phylogénétique – deux types de proximité au demeurant fort différents. Goldstein estime cependant que les voies par lesquelles chaque espèce et chaque individu tente de faire face à l'angoisse prodiguent quelque enseignement à cet égard. L'homme adulte normal dispose, pour diminuer l'insécurité dans

²⁹ *Ibid.*, p. 257. L'homme normal est ici celui qui n'est pas victime de lésions cérébrales.

³⁰ *Ibid.*, p. 256.

³¹ *Ibid.*, p. 259, nous soulignons.

laquelle il se sent vivre ou pour faire barrage à l'angoisse qui survient, de divers moyens, que ceux-ci soient matériels ou intellectuels. Ceux-ci constituent autant de remparts contre les ravages de la peur ou de l'angoisse. Mais qu'en est-il pour les nourrissons, les animaux, ou encore les blessés du cerveau examinés par Goldstein ? Selon lui, le vrai courage est celui que l'on rencontre chez l'homme normal parce qu'il est celui qui, lucidement, dit oui à l'ébranlement de l'existence, l'accepte « *comme une nécessité pour que puisse s'accomplir l'actualisation de l'être qui nous est propre* »³². Pour acquiescer ainsi à sa propre condition, il faut pouvoir intellectuellement replacer une situation particulière dans un ensemble qui la dépasse. Mais si cette capacité vient à disparaître, comme cela est le cas chez le blessé du cerveau, voilà le sujet tout à fait démuni devant l'angoisse.

Qu'en est-il enfin des animaux, qui pâtissent de l'angoisse tout en étant consubstantiellement dépourvus des outils intellectuels permettant d'objectiver une situation ou de la replacer dans un ensemble théorique cohérent qui lui donne un sens ? Goldstein ne développe aucune analyse précise sur ce point. Cependant, étant donné que « les animaux éprouvent l'angoisse », et que l'on voit apparaître (dans les situations de captivité par exemple) l'angoisse « de la même manière qu'elle apparaît chez l'homme souffrant d'une lésion cérébrale », n'est-on pas fondé à avancer que les animaux sont « *tout à fait désarmés devant la situation d'angoisse* »³³, comme Goldstein l'écrit à propos des blessés du cerveau ? Enfin, Goldstein s'explique sur le soin qu'il a pris à détailler ce phénomène : la façon dont les individus, humains et animaux, tentent de faire face à l'angoisse, les stratégies qu'ils mettent en œuvre pour en venir à bout permettent à l'observateur de pénétrer dans l'essence de chacun d'eux, car, on l'a vu, l'angoisse ébranle la totalité psychosomatique de l'organisme et mobilise toutes les forces de l'être. Ce phénomène est « particulièrement important pour la connaissance de l'essence de la créature » ; mais il y a plus pour le propos qui nous occupe : ce phénomène, ajoute-t-il, « ne doit pas uniquement faire partie d'une anthropologie, mais aussi de la biologie prise au sens le plus large du mot »³⁴.

³² *Ibid.*, p. 260.

³³ *Ibid.*, p. 261.

³⁴ *Idem.*