



HAL
open science

Intrigues animales et intrigue humaine : des incarnations du rapport à l'autre

Fabrice Métais

► **To cite this version:**

Fabrice Métais. Intrigues animales et intrigue humaine : des incarnations du rapport à l'autre. In D. Romand, J. Bernard, S. Pic, J. Arnaud (dir.). Biomorphisme. Approches sensibles et conceptuelles des formes du vivant, Éditions Naima, pp.678-701, 2021. hal-03288456

HAL Id: hal-03288456

<https://hal.science/hal-03288456>

Submitted on 16 Jul 2021

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.

Fichier auteur, dernière version avant publication dans l'ouvrage *Biomorphisme. Approches sensibles et conceptuelles des formes du vivant*, sous la direction de David Romand, Julien Bernard, Sylvie Pic, Jean Arnaud, Éditions Naima, 2021.

<https://www.naimaunlimited.com/biblio/biomorphisme-approches-sensibles-et-conceptuelles-des-formes-du-vivant/>

Pour citer ce chapitre : Métais, F. (2021). Intrigues animales et intrigue humaine : des incarnations du rapport à l'autre. In D. Romand, J. Bernard, S. Pic, J. Arnaud (dir.), *Biomorphisme. Approches sensibles et conceptuelles des formes du vivant* (p. 678-701). Éditions Naima.

Intrigues animales et intrigue humaine : des incarnations du rapport à l'autre

Fabrice Métais, Maître de Conférences

Aix Marseille Univ, CNRS, PRISM (Perception, Representations, Image, Sound, Music)

UMR 7061, Marseille, France.

metais@prism.cnrs.fr

Dans cette contribution, nous tracerons le chemin d'une réflexion au sujet de l'amour, de l'expérience vécue, du corps et de la vie. Les formes de vies animales (non-humaines) peuvent-elles permettre d'imaginer de nouvelles formes de rapport à l'autre, ou de nouvelles formes d'amour ? Y a-t-il quelque chose de l'ordre du désir ou de l'éthique au cœur des expériences animales ?

Le terme *amour* sera utilisé de manière très ouverte au sens de *rapport à l'autre*. On utilisera le mot *forme* dans une acception très large également : on considérera, de manière minimale, qu'il en va dans la *forme* de quelque chose qui se montre.

Pourquoi vouloir imaginer d'autres formes d'amour, des formes alternatives de rapport à l'autre ? Dans un premier temps (Section 1), nous aurons à expliciter les principales motivations (scientifiques, philosophiques, sociétales) de cet exercice. Nous préciserons ensuite la stratégie d'approche : d'abord (Section 2) en expliquant les raisons et la manière de notre recours à la philosophie d'Emmanuel Levinas pour approcher l'expérience du rapport à l'autre – désir, éthique, caresse, soin. Nous nous intéresserons ensuite (Section 3) au rôle spécifique du corps dans l'expérience du rapport à l'altérité. C'est en prêtant attention aux corps vivants, à leurs ressemblances et à leurs différences anatomiques et fonctionnelles, que l'on pourrait imaginer un transport de la description phénoménologique levinassienne du rapport à l'autre vers l'étude des expériences animales : comment alors la signification du *toucher-l'autre* se laisse prendre et se répand dans les mondes animaux ? La notion de *visage*, décisive chez Levinas articule, d'une part, un événement de l'expérience, la révélation d'un commandement éthique, et, d'autre part, un lieu singulier de l'anatomie humaine – la figure – où se regroupent de fait un ensemble d'organes dédiés

à l'interaction. Pour illustrer notre méthode, on se demandera alors (Section 4) dans quelle mesure il serait possible d'imaginer une expérience de l'altérité pour des animaux qui n'aurait pas de visage (ou plutôt pas de figure). Pour conclure cette contribution exploratoire (Section 5), nous réunirons les interrogations problématiques soulevées et soumettrons quelques perspectives.

Section 1) Motivations

Les motivations qui semblent les plus évidentes sont relatives à nos rapports avec les animaux. Comment appréhender l'expérience et le monde vécu depuis la perspective d'un animal ? Comment appréhender, en particulier, la dimension affective de cette expérience et de cet engagement dans un monde ? Par exemple, quand on dit observer des comportements altruistes chez certains animaux : qu'en est-il de la dimension expérientielle de ces comportements ?

Certes, de prime abord, il n'est pas forcément facile d'imaginer que « nos amis les bêtes » – une vache, un ver de terre, une étoile de mer – puissent avoir une expérience éthique ou connaître l'amour. Pourtant, nous voulons défendre l'idée qu'il serait possible – en nous appuyant sur la philosophie d'Emmanuel Levinas, comme nous allons le voir – de déployer une approche non-intellectualiste du rapport à l'altérité, une approche d'abord concernée par la dimension incarnée du rapport à l'autre. Une « éthique de bas niveau » en quelque sorte : non pas une éthique qui serait moins exigeante qu'une autre, mais une éthique qui ne s'appuierait pas d'abord sur des capacités cognitives de « haut niveau », sur des raisonnements dont on pourrait penser qu'ils sont spécifiquement humains. Par exemple, le fait de se mouvoir vers l'autre, poussé par un désir, ou encore le fait de porter l'autre et de le nourrir comme dans les comportements maternels, sont des activités éminemment incarnées, qui n'appellent pas *a priori* un travail cognitif de haut niveau, comme un raisonnement par exemple. Et pourtant il s'agit bien là de comportements mettant en jeu une sorte de socialité primaire dont on pourrait imaginer qu'elle est le lieu d'une expérience de l'altérité. Nous pensons que l'originalité de la philosophie lévinassienne pourrait servir à l'ouverture de certains champs scientifiques à la question de l'autre – nous pensons typiquement aux sciences cognitives – à la faveur d'une appréhension du *sens comme fondamentalement inspiré par l'amour*. Dans cette perspective, l'amour n'est pas seulement un événement psychologique parmi d'autres ou une région de sens parmi d'autres. Il est exposition de l'existence, dans sa totalité – en tant que totalité – à un appel. Il se réalise comme attention à l'autre, ou obsession, comme soin, comme douceur, etc. Par exemple, pour l'approche enactive de la cognition, dans les formes élémentaires de *sense-making* – comme par exemple celles de bactéries – le sens et la valeur de ce qui émerge dans l'interaction entre un organisme vivant et son environnement sont essentiellement projetés à partir des besoins qu'expriment le fonctionnement métabolique du corps. Le sens est essentiellement projeté à partir de l'individu, comme ce qui compte *pour lui* (Jonas 1992; Thompson and Stapleton 2009; Weber and Varela 2002). La philosophie lévinassienne nous enjoint

à prendre en considération une dimension du sens qui dépasse et emporte ce souci existentiel de l'être face à sa propre précarité : elle appelle une éthique, c'est à dire un décentrement des intérêts de l'être à la faveur de l'autre, qui appelle. Ainsi, si elles opèrent un tel retournement, dans leurs schèmes, des priorités entre l'autre et l'être, les sciences de la cognition et du comportement animal pourraient trouver de nouveaux appuis pour la compréhension des comportements sociaux et affectifs.

Notre démarche s'inscrit dans la continuité d'efforts, notamment philosophiques, cherchant à replacer le rapport à l'autre au cœur de la pensée et de la pratique du sens. Et c'est là peut être ce qui nous tient le plus à cœur, et ce qui motive de manière décisive ce travail : s'engager dans la « philosophie comme amour de l'amour » (Levinas 1990a, Préface à l'édition allemande IV). Et si on imagine qu'une attention portée à la pensée de l'altérité pourrait profiter aux sciences du vivant, l'inverse pourrait être vrai également : et confronter notre philosophie de l'amour à la diversité du monde animal – diversité au sein de laquelle l'humain n'est qu'une espèce parmi une multitude d'autres – pourrait être une occasion de poursuivre l'étude du rapport à l'autre, en particulier des formes concrètes et incarnées de sa réalisation, et ainsi d'aimer l'amour en cherchant à le dire encore, à le décrire.

Plus précisément, nous entendons poursuivre l'effort entamé par Levinas en explorant ce qui est peut être un de ses angles morts : la question des animaux. Mais cette fois, la question ne sera pas « l'animal a-t-il un visage ? », mais bien plutôt d'abord « l'animal peut-il être compris comme un sujet responsable (au sens lévinassien) et désirant ? », ou encore « l'animal fait-il une expérience de l'altérité ? et, si oui, de quelle manière ? » Il s'agit en particulier de dire la dimension sensible du rapport à l'autre, de souligner donc un enjeu esthétique insigne, celui d'une sensibilité à l'autre qui serait prise alors dans les modalités perceptives de mondes animaux : une sorte d'esthétique relationnelle (Bourriaud 1998; Métais 2020) – mais revisitée à l'aune de la phénoménologie lévinassienne – et déplacée vers les expériences animales.

Enfin, pour compléter cette présentation de nos motivations, il faut signaler que cet exercice – même s'il ne devait être qu'un exercice d'imagination – pourrait également trouver à s'engrener plus directement aux enjeux de nos sociétés humaines contemporaines en opposant, à tout conservatisme en matière d'éthique ou de mœurs, un panel élargi de formes alternatives d'amour et de rapport à l'autre. Imaginer, grâce aux motifs des mondes animaux, des modalités alternatives de l'intrigue du rapport à l'autre, c'est sans doute une manière de résister aux conformismes : pour les questions de genre, de bio-éthique, de procréation, pour les nouveaux défis que nous apportent les technologies, le droit des robots, etc. On le sait, l'imagination et la fiction ont un rôle à jouer, autant que la connaissance, dans ce genre de luttes (Haraway 2006).

Maintenant que les principales motivations de cette contribution ont été exposées, nous allons, dans la prochaine section, préciser la manière dont nous entendons y mobiliser les descriptions de la phénoménologie lévinassienne.

Section 2) L'expérience du rapport à l'autre décrite par Levinas

On trouve, dans l'œuvre d'Emmanuel Levinas, une description de l'expérience vécue et de la manière dont elle fait sens. La radicale originalité de cette description tient à ce que son point focal est la rencontre avec l'autre – et non la constitution d'un objet, ou l'expérience perceptive, ou l'aventure existentielle. Après les horreurs de la seconde guerre mondiale, il est urgent, pour Levinas, de proposer une autre philosophie, une autre approche du sens : une approche qui prend pour motif central la responsabilité pour l'autre et le désir. L'urgence – dont l'œuvre lévinassienne témoigne – est sans aucun doute d'actualité aujourd'hui encore. Il est urgent de nous donner les moyens de penser la dimension éthique et érotique de nos existences, de penser l'exposition de l'ego aux appels et aux nudités de l'autre. Il est urgent de creuser plus encore cette voie qui évite les écueils d'une approche individualiste du sens (l'impasse du solipsisme) sans tomber dans un interactionnisme surplombant. Cette approche subtile se tient en équilibre entre, d'une part, une pensée de l'expérience, nécessairement centrée sur un sujet, et, d'autre part, une pensée de la relation et du contact (éthique, érotique) qui prend soin de ne pas réduire la différence entre les termes qu'elle met en relation – qui respecte et souligne la radicale hétérogénéité, la radicale distance qui sépare le sujet et l'autre, une relation qui ne les unit pas en une totalité, qui ne les soumet pas à une structure englobante. L'autre y reste radicalement autre.

Précisons cependant que – à un premier niveau, tout du moins – nous n'entendons pas convoquer la phénoménologie-éthique lévinassienne comme un schème métaphysique, prêt à l'emploi. Au contraire, nous y embrassons bien plus volontiers d'abord une dynamique d'ambition descriptive, inspirée encore des méthodes de la phénoménologie et de ses réductions. Il s'agit de concentrer l'effort d'attention sur l'expérience vécue de la rencontre, de chercher à la décrire sans faire recours à des croyances préalables à son sujet (science, religion, etc.). Après Husserl et le principe d'un "retour aux choses même", nous lisons dans l'œuvre lévinassienne une injonction à chercher et à dire "l'amour même" en quelque sorte. Nous trouvons chez Levinas une formidable description de l'expérience du rapport à l'autre – une formidable description de l'amour. Certes, comme nous le verrons, le travail descriptif de Levinas ressemble parfois à l'extraction d'une structure métaphysique. Mais, dans la lecture que nous proposons, l'accent est mis d'abord et immanquablement sur la dimension descriptive : et s'il y a quelque chose comme une structure métaphysique, elle est entièrement au service de la description, soumise en quelque sorte à ce qu'elle contribue à décrire. Il ne saurait s'agir ultimement d'établir une structure surplombante,

mais bien plutôt de dire, avec les mots de la philosophie, l'expérience de l'amour, sa valeur et sa nécessité.

Aussi, Levinas ne fait pas du désir ou du rapport à l'autre le moment d'une dynamique plus large, comme celle de l'esprit chez Hegel ou celle de l'être chez Heidegger. L'éthique, l'amour, n'est pas une modalité au service de la réalisation du soi, n'est pas une nécessité venant de l'être, n'est pas une dynamique intrinsèque de l'esprit : au contraire, c'est l'exposition de l'être, de la conscience, à un appel venu d'ailleurs. Le désir n'est pas inféodé à un principe supérieur. Dire le sens comme *pour-l'autre*, dans la lecture athée de l'œuvre philosophique de Levinas que nous tentons, ce n'est pas d'abord faire de l'altérité ou de l'amour une entité ou un principe religieux (terme dont il faudrait, en outre, préciser avec soin la définition). L'altérité dont il est question dans la philosophie levinassienne « ne procède d'aucune spéculation sur l'au-delà des arrières-mondes » (Levinas 1990a, Préface à l'édition allemande III). Sans aucun doute cependant – à un second niveau d'analyse qui dépasse le cadre de la présente contribution – il serait incontournable d'interroger plus précisément les accointances que la phénoménologie-éthique levinassienne entretient avec la métaphysique et la religion : décrire l'amour comme s'il y en allait de la valeur même, voilà bien, pour la philosophie récente et contemporaine, une révolution « à peine concevable dans un monde où l'infidélité à Nietzsche [...] passe (malgré «la mort de Dieu») pour un blasphème » (Levinas 1990b, p. 272).

Dans cette deuxième section, nous avons présenté la manière avec laquelle nous entendons faire recours à la philosophie levinassienne. Dans la prochaine section, il s'agira d'entrer plus avant dans l'étude, en montrant comment la question de la corporéité – celle d'un corps qui est à la fois, d'une part, objectif et fonctionnel, et, d'autre part, vécu et intentionnel – pourrait servir de passerelle pour penser, avec Levinas, les expériences animales du rapport à l'autre.

Section 3. La dimension incarnée de l'expérience du rapport à l'autre

Levinas aborde la question du sens et du rapport à l'autre à partir de l'expérience vécue. Le sens de l'éthique, de l'érotique, de la justice, etc., est toujours d'abord ancré dans l'expérience primordiale du *visage*, dans l'expérience de la vulnérabilité d'autrui, et de la pudeur. Avec Levinas, l'amour n'est pas une chose, observable parmi les autres choses du monde. L'amour est éprouvée dans l'expérience, l'expérience d'être amoureux par exemple, ou plus généralement l'expérience de n'être pas indifférent à la présence de l'autre. De plus, l'expérience du rapport à l'autre, telle que Levinas l'a décrite, est – de manière décisive – incarnée. Aussi, c'est en poursuivant le rôle du corps dans la sensibilité spécifique du rapport à l'autre que nous entendons approcher les expériences animales de l'altérité. En prenant appui sur la dimension incarnée de la description levinassienne nous pourrions – en comparant, entre les corps humains et les corps d'autres animaux, leurs modes

de fonctionnements, leurs systèmes métaboliques, les agencements des organes sensitifs et moteurs, les modes d'interaction avec l'environnement, mais aussi bien sûr les modes d'interaction sociale – nous projeter, par l'imagination, vers telle ou telle expérience animale du rapport à l'altérité. Le lien entre corps et expérience – le corps étant à la fois un corps fonctionnel, appréhendé dans l'objectivité, mais aussi un corps vécu, sensible – servira donc de pivot pour accéder à ces formes animales de l'amour. Dans les descriptions lévinassiennes, il en va du *visage*, de la *peau*, des *yeux*, de la *bouche*, de la *chair* et du *sang*, de la *vie* et de la *mort* – il en va de l'*effort* aussi, de la *parole*, de la *caresse*, de la *faim*, du *meurtre*, etc. D'une manière originale – et qui ne va pas de soi – les descriptions de Levinas articulent un abord fonctionnel ou anatomique du corps – ou, à tout le moins, son lexique – avec une description phénoménologique-éthique de l'expérience vécue. Levinas s'emploie à décrire l'expérience induite dans des situations concrètes, situations dans lesquelles une corporéité fonctionnelle et matérielle – celle du sujet, celle d'autrui, mais surtout celle de leurs contacts (une corporéité relationnelle, en quelque sorte) – est en jeu. De ces situations paradigmatiques, il extrait, de proche en proche, une description plus générique qui se situe dans le plan de l'ontologie, et, au-delà, dans celui de l'éthique. Levinas extrait la description de l'intrigue autre/être, intrigue qui pour l'humain est la rencontre du sujet avec l'altérité d'autrui. Aussi, on pourrait dire de la philosophie lévinassienne qu'elle dessine une *intrigologie* : au sens d'un discours sur l'intrigue du rapport à l'autre. On pourrait dire que l'effort de Levinas fait ressortir comme une structure « intrigiale », tout comme Heidegger parlait d'un système existentiel : la différence étant que, dans le cas de Levinas, il ne s'agit pas de dire le dévoilement de l'être dans l'existence centripète d'un Dasein toujours ultimement renvoyé à lui-même dans le souci, mais de dire le rapport à autrui comme intrigue autre/être, soit une dramatique du sens dont le substrat est l'expérience subjective, à la fois mondaine et éthique – les significations ontiques et ontologiques se laissant inspirer par une signifiante radicalement étrangère, celle du *visage*. Et ici nous entendons imaginer comment cette structure pourrait s'incarner aussi dans d'autres systèmes corporels que celui de l'humain.

En effet, l'éthique lévinassienne ne situe pas d'abord son lieu au niveau de règles abstraites. Au contraire, elle dit la concrétude même des rapports qui se trament entre le sujet et l'autre, elle dit l'incarnation de ce contact d'abord dans les gestes les plus charnels de l'érotique et du soin. C'est le chaud, le froid, la nourriture, les modes élémentaires de la jouissance, de la souffrance et du don – puis ensuite seulement, leurs prolongements dans les abstractions du langage et de la justice. L'éthique lévinassienne est contact avec l'autre par le détour du monde, dans la traversée de son épaisseur, épaisseur phénoménale et sensible. Avec Levinas – du moins dans la lecture que nous en proposons – l'intrigue éthique (ou l'*amour* dans notre vocabulaire) n'est pas une aventure qui a lieu

dans le monde, mais *par* le monde. Le monde, ou l'existence mondaine, advient comme la modalité du toucher-l'autre, comme la modalité de réalisation de l'intrigue.

Avec Levinas, une expérience qui serait uniquement mondaine n'atteindrait pas la signifiante de la vérité éthique, celle de la valeur et du *bien*. En inversant l'ordre autre/être – en donnant la préséance à l'autre – Levinas bouleverse notre appréhension du rapport entre monde et éthique, et met en scène un régime spécifique de la valeur et du sensible. Le monde n'est pas seulement ce qui advient à l'extrémité de l'acte intentionnel, ce n'est pas l'extériorité d'une aventure essentiellement solitaire : le monde forme une structure ontologique *dans le creux de laquelle* l'altérité se révèle. Symétriquement, la subjectivité n'est plus seulement le point zéro, solitaire encore, de la visée constituante : elle est responsabilité, propulsée dans le possible par l'appel d'autrui, vers l'urgence du soin et l'impatience du désir. Le rapport à l'extériorité n'est plus seulement expérience d'un monde, mais *intrigue* se nouant et se dénouant dans les formes et les détours d'un monde.

L'intrigue du rapport à l'autre – telle que nous, humains, en faisons l'expérience – est celle qui s'ouvre à partir de notre corps singulier et de son fonctionnement. Comme Von Uexküll déjà nous le montrait avec le célèbre exemple de la tique (Von Uexküll 2004), le monde propre, ou *Umwelt* – ses formes, son sens – est l'exact corollaire du corps qui s'y engage, et en particulier des possibilités sensorimotrices qu'il incarne et qui ouvrent autant de dimensions bio-sémiotiques.

Les descriptions lévinassiennes de l'intrigue du rapport à l'autre sont ancrées, comme nous l'avons dit, dans des situations concrètes singulières – la *caresse*, le *face à face*, *donner son pain*, etc. : ancrées donc dans l'*Umwelt* humain. L'intrigue humaine est contact avec l'altérité par les formes et les détours de l'*Umwelt* humain. Pour l'humain, l'intrigue du rapport à l'autre se réalise dans le creux du *monde propre* ouvert par le corps humain, avec ses propriétés fonctionnelles et matérielles particulières – et notamment celle consistant à se prolonger, au-delà du biologique, dans l'outil (Leroi-Gourhan 1964a, 1964b), le langage et l'inscription matérielle (Derrida 2009; Husserl 2010; Stiegler 1994). Notre effort, dans la lecture de Levinas que nous proposons, consiste à souligner le caractère « anthropomorphique » des descriptions, afin de creuser le plus possible la distance entre, d'une part, la *structure intrigale* « pure », et d'autre part, les modalités concrètes de sa réalisation pour l'humain à partir des possibilités singulières ouvertes par son corps, possibilités construites dans les contingences de l'évolution biologique, technique et culturelle. Comme si l'on pouvait – par un passage à la limite – séparer, d'un côté, un *amour pur*, ou *intrigue pure*, pur contact avec l'altérité, et de l'autre, les manières concrètes de sa réalisation : pour nous humains, éthique, *eros*, fécondité, meurtre, possession, don, maternité, culpabilité, etc. Comme si l'on pouvait extraire la pure intrigue autre/être, en ôtant, de l'*humanisme* lévinassien, la part spécifiquement anthropologique, celle qui revient spécifiquement à *homo sapiens*. Une fois cette extraction réalisée, son produit – l'amour pur ! – pourrait être transporté, transplanté, vers les autres espèces animales.

Von Uexküll nous invite – avec enthousiasme – à imaginer les mondes propres associés aux différentes espèces animales. Et notons, en passant, qu’il insiste tout particulièrement sur la dimension esthétique de ce voyage : « Les milieux, complexes comme les animaux eux-mêmes, offrent à tout ami de la nature de nouveaux pays d’une telle richesse et d’une telle beauté qu’il vaut la peine d’y faire une incursion » (Von Uexküll 2004, p. 15). Mais, avec Levinas, par ailleurs, l’aventure du rapport à l’extériorité ne serait pas seulement celle d’un monde mais celle de l’intrigue du rapport à l’autre. Alors, il ne s’agirait pas seulement d’imaginer des mondes animaux : on doit pouvoir penser quelque chose comme des *intrigues animales*. On doit pouvoir imaginer que les animaux, s’ils vivent dans le sens, s’engagent eux aussi dans une intrigue de rapport à l’autre, suivant les possibilités sensorimotrices propres à leur espèce, suivant les modalités fonctionnelles spécifiques à leurs corps.

Le rôle pivot, pour notre étude, de la corporéité éthique et de sa sensibilité a été explicité dans cette section. La suivante sera consacrée plus précisément à une partie plus singulière de l’anatomie qui, chez Levinas, jouerait un rôle privilégié dans le rapport à l’autre : le *visage*.

4. Le visage : une extrémité singulière de l’anatomie éthique

La notion de *visage*, on le sait, est centrale dans le dispositif descriptif de Levinas. C’est par le *visage*, nous dit le philosophe, que l’altérité fait irruption dans le monde. Comme vulnérabilité et commandement, il est appel, parole, révélation. Aussi, le visage n’est jamais seulement une chose du monde, il n’est pas un objet, il n’est pas, à strictement parler, phénoménal. Le visage est révélation – dans le creux d’une forme, dans le creux du phénomène, comme le contre-courant de l’intentionnalité – d’une signification irréductible au phénomène ou à l’être, d’une signification éthique. Le visage révèle une vulnérabilité, une mortalité : « [il] me rappelle d’urgence à ma dernière essence, à ma responsabilité » (Levinas 1990b, p. 195). Une mortalité qui n’est pas la mienne – ma propre mort m’est seulement inconnaissable, elle passe largement au second plan dans l’analyse lévinassienne – mais celle de l’autre. La mort qui concerne mon être est celle de l’autre. La notion lévinassienne de *visage* vise cette révélation, au bord du phénomène, d’une signification irréductible qui est appel, et commandement. Le visage insuffle à la phénoménalité une signifiante qui ne vient pas d’elle. Il inspire l’engagement vers le monde et le possible en lui donnant la signifiante de l’amour : responsabilité et désir. Il n’est pas contenu dans le phénomène, il n’est donc pas contenu dans une forme ou un étant, il ne se montre pas : il se révèle comme *trace* laissée dans le phénomène, comme l’ayant dirigé.

Si le *visage* n’est pas contenu dans le phénomène, peut-on malgré tout repérer dans la diversité du phénoménal, une région ou un type privilégié de phénomène pour la révélation éthique. Quels sont les liens que le *visage* lévinassien entretient avec la *figure* – appelons-la ainsi – cette partie

singulière du corps où se retrouvent les yeux, la bouche, la peau des joues, les oreilles, etc. ? Si Levinas utilise précisément le mot de *visage*, c'est bien sans doute pour tisser un lien entre, d'une part, cette signification éthique – responsabilité, non-indifférence – irréductible au régime de la forme et du phénomène, et, d'autre part, cette chose singulière qu'est la figure où sont, de fait, regroupés nombre d'organes dédiés à *la relation* entre l'organisme et son environnement. De fait, la figure est un lieu privilégié de l'interaction sociale : l'oralité, la vision, les expressions faciales – un ensemble de modalités de *communication* est effectivement regroupé dans cette extrémité du corps. Si la figure, pour des raisons qu'il serait intéressant d'éclaircir encore, joue un rôle singulier dans l'affaire éthique et le sens qui s'y joue, la révélation de l'altérité, celle du commandement éthique, n'a pas pour autant à être liée *a priori* et définitivement à une région circonscrite du corps. Déjà, « [...] tout le corps peut comme le visage exprimer, une main ou une courbure d'épaule » (Levinas 1990b, p. 293). Et dans de précédentes études, nous avons cherché à montrer, chez l'humain, la prolongation du visage, au-delà même du corps biologique, à l'extrémité des médiations technologiques (Métais 2013). Mais lorsqu'on chercherait à appréhender le privilège même de la figure dans l'affaire éthique, la mise en perspective zoologique – ou l'étude des intrigues animales (non-humaines) – pourrait être utile également.

Leroi-Gourhan décrit « la polarisation antérieure de la bouche et des organes de relation chez les êtres mobiles » comme un fait biologique évident, certes, mais néanmoins déterminant (1964a, p. 44). Dans le règne animal, le corps des animaux appartenant à des espèces pour lesquelles l'adaptation s'appuie de manière primordiale sur la mobilité vont avoir tendance à s'étendre de manière longitudinale, laissant alors s'affirmer la dissociation entre un pôle « arrière » moteur (par exemple, la nageoire caudale des poissons ou les puissantes pattes arrières du lièvre), et un pôle antérieur dans lequel se regroupent les organes de relation (bouche pour la nutrition, organes de la perception, organes de la préhension). « [...] l'organisme tout entier se dispose en arrière de l'orifice alimentaire » (Leroi-Gourhan 1964a, p. 43). Le corps humain – comme celui d'un saumon, d'une poule ou d'un ver de terre – répond bien à ce schéma. L'humain marche sur des jambes : c'est le pôle moteur. Ses organes de relation, dont la figure, sont regroupés vers l'avant. Dès lors on pourrait s'interroger sur l'articulation entre un fait biologique, d'une part, l'orientation primordiale du corps entre un « derrière » et un « devant », et, d'autre part, la description lévinassienne de l'expérience éthique : une éthique incarnée dans laquelle l'autre s'aborde *de face* et révèle son altérité par son *visage*. La description lévinassienne de la relation à l'autre comme *face à face* semble prise dans une orientation première de l'espace vécu, tel qu'il se présente dans l'Umwelt humain. Cette orientation primitive des corps doit-elle être comprise comme un pré-requis nécessaire de l'éthique ? Ou est-ce seulement une contingence de la manière humaine du rapport à l'autre ? Peut-on imaginer une expérience éthique pour des animaux dont le corps n'aurait pas

marqué cette polarisation, cette orientation primitive entre un devant et un derrière. De tels animaux existent sans doute : c'est le cas par exemple des éponges. L'éponge est principalement immobile : ainsi son corps répond à une symétrie de type radial qui optimise la surface de contact et d'interaction avec l'environnement. Peut-on imaginer une éthique du *visage* sans qu'il y ait une figure, sans que les organes de relation soient regroupés dans une extrémité singulière, quand le lieu de l'interaction avec l'environnement serait réparti de manière homogène sur toute la surface d'une corporéité sphérique ? Voilà le genre de question auquel doit nous mener notre entreprise. Le corps humain – celui du sujet, comme celui de l'autre – est orienté : de ce *fait*, le sujet peut se cacher de l'autre, agir *dans son dos*, ou au contraire l'aborder *de face*. La *franchise* elle-même – synonyme de vérité dans la description levinassienne du sens (Levinas 1990a, p. 63) – est une notion encore empreinte de cette orientation primordiale des corps par laquelle mon être se laisse – ou non – saisir dans l'actualité du regard de l'autre. Le contact autre/être – soit le rapport social, dans sa forme et sa signification – est pris dans une sorte de physique primitive (mécanique, optique, etc.) des corps et de leur contact. L'exemple du lien entre figure et visage illustre comment, pour approcher des expériences animales de l'altérité – par exemple, ici celle de l'éponge – il faut, concomitamment, s'employer à « dés-anthropomorphiser » la description levinassienne, ou tout du moins à en interroger la dimension anthropomorphique. Dans la prochaine section, il s'agira de conclure l'étude en proposant quelques perspectives et en formulant quelques interrogations auxquelles il resterait à répondre.

Section 5) Perspectives

Nous laissons donc à plus tard l'exploration fine des intrigues de l'éponge – nous n'avons fait que l'esquisser – ainsi que de celles des autres espèces animales. L'objectif de la présente contribution consistait d'abord à examiner la faisabilité et le sens d'une telle démarche.

L'exploration des intrigues animales s'annonce comme une tâche toute autant passionnante que colossale. L'affaire du rapport à l'autre se complexifie rapidement dans le commerce des corps. Les corps se touchent, s'abritent les uns les autres et se protègent, se supportent, se nourrissent, etc. Sans aucun doute, la confrontation entre les descriptions levinassiennes du rapport à l'autre et l'étude des comportements animaux trouverait de nombreux points d'accroche. Il y aurait toute la thématique de la *maternité*, de la *fécondité*, de la *filiation* (Levinas 1990b, 2004) qu'on devrait mettre en regard des modalités concrètes, chez les animaux, de la procréation. On pourra s'intéresser également à toutes les pratiques dans lesquelles les animaux s'appuient sur leur environnement pour construire des dispositifs de protection ou d'habitation (les nids, les terriers, etc.) ou des pratiques de stockage de ressources : il y aurait ici sans doute une articulation à explorer avec les descriptions levinassiennes lorsqu'elles font de la *demeure* et de la *possession* des

modalités incontournables de l'accueil de l'autre, de l'hospitalité et du don (Levinas 1990a). D'une manière plus générale, c'est toutes les pratiques du soin dans le règne animal qu'il faudrait prendre en considération : jusque dans les formes les plus primitives du *nourrir* l'autre, du *protéger* l'autre, du *porter* l'autre, etc. Nous n'avons fait ici qu'introduire les prémisses d'une telle étude.

A l'issue de ce parcours, de nombreuses questions restent en suspens. On peut se demander, par exemple, dans quelle mesure nous pouvons garantir l'accessibilité à l'expérience subjective de tel ou tel animal ? Certains défendront l'idée qu'un tel accès est impossible, puisque toute approche se ferait nécessairement à partir d'un point de vue – en l'occurrence, humain (Nagel 1974). D'autres, au contraire, défendront l'idée qu'une histoire phylogénétique commune entre les espèces nous permettrait, dans une certaine mesure, d'accéder aux expériences animales, dans une sorte d'intersubjectivité inter-espèce (Lestel 1999).

On pourrait également mettre cette question de l'accessibilité des expériences animales en regard de la question de l'éthique animale : dans quelle mesure une meilleure compréhension de ces expériences permettrait aux humains d'agir de manière plus éthique envers les animaux ? Dans quelle mesure l'accès à l'expérience de l'autre contribue à ouvrir des possibilités du soin ?

On pourrait finalement s'interroger sur la fidélité du geste que nous proposons à Levinas lui-même et à l'humanisme qu'il appelait de ses vœux. Certes, imprégnée encore par les horreurs de la guerre, quand des humains avaient été traités avec moins de respect que des animaux, la philosophie levinassienne ne semble pas d'abord concernée par la question d'une éthique animale, ou celle de savoir si les animaux ont une subjectivité, etc. En un certain sens, notre geste pourrait sembler en porte-à-faux vis à vis de l'exigence levinassienne : l'humanisme levinassien est avant tout une affaire *humaine*, à laquelle les animaux ne sont pas d'abord conviés. Nous pensons cependant que, si notre projet marque en certains points quelques distances avec les positions de la philosophie levinassienne, il rejoint sa plus fondamentale inspiration lorsqu'il s'agit d'œuvrer à promouvoir la valeur insigne de l'amour.

Bibliographie

- Bourriaud, N. (1998). *Esthétique relationnelle*. Paris: Presses du Réel.
- Derrida, J. (2009). *La voix et le phénomène*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Haraway, D. (2006). Manifeste Cyborg : Science, technologie et féminisme socialiste à la fin du XXe siècle. *Mouvements*, no 45-46(3), 15–21.
- Husserl, E. (2010). *L'origine de la géométrie*. (J. Derrida, Trans.) (6th ed.). Paris: Presses Universitaires de France.
- Jonas, H. (1992). The Burden and Blessing of Mortality. *The Hastings Center Report*, 22(1), 34–40.
- Leroi-Gourhan, A. (1964a). *Le Geste et la Parole, 1 : Technique et langage* (Vols. 1-2, Vol. tome 1). Paris: Albin Michel.
- Leroi-Gourhan, A. (1964b). *Le Geste et la Parole, 2 : La mémoire et les rythmes* (Vols. 1-2, Vol. tome 2). Paris: Albin Michel.
- Lestel, D. (1999). Portrait de l'animal comme sujet. *Revue de synthèse*, 120(1), 139–164.
- Levinas, E. (1990a). *Totalité et infini : Essai sur l'extériorité*. Paris: Livre de Poche.
- Levinas, E. (1990b). *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Paris: Livre de Poche.
- Levinas, E. (2004). *Le temps et l'autre*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Métais, F. (2013). *Toucher l'autre par le monde, approche phénoménologique, éthique et érotique de la technologie*. Thèse de doctorat, Université de Technologie de Compiègne.
<http://www.theses.fr/2013COMP2081>. Accessed 21 June 2017.
- Métais, F. (2020). Faire l'expérience de l'autre : intersubjectivité, altérité et installation artistique. *Iris*, 40, sous presse.
- Nagel, T. (1974). What Is It Like to Be a Bat ? *The Philosophical Review*, 83(4), 435.
- Stiegler, B. (1994). *La technique et le temps, 1 : La faute d'Epiméthée* (Vols. 1-3, Vol. tome 1). Paris: Galilée.
- Thompson, E., & Stapleton, M. (2009). Making Sense of Sense-Making: Reflections on Enactive and Extended Mind Theories. *Topoi*, 28(1), 23–30.
- Von Uexküll, J. (2004). *Mondes animaux et monde humain suivi de Théorie de la signification*. Paris: Pocket.
- Weber, A., & Varela, F. J. (2002). Life after Kant: Natural purposes and the autopoietic foundations of biological individuality. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 1(2), 97–125.