

La constitution interespèce selon Husserl

Émilie Deschamps

Thèse soumise dans le cadre des exigences du programme de
Maîtrise en philosophie

Département de philosophie
Faculté des arts
Université d'Ottawa

© Émilie Deschamps, Ottawa, Canada, 2019

RÉSUMÉ

Dans cette thèse, nous avons voulu explorer la possibilité pour les animaux et les humains de constituer un monde ensemble. La première étape de la recherche consiste à montrer comment opère l'empathie entre humains et animaux, donc l'empathie interespèce. Comme les animaux ont une vie de conscience à laquelle nous pouvons accéder, l'empathie est possible. Nous avons ensuite exploré l'enjeu des normes. Husserl considère que, à certains égards, les animaux sont « anormaux ». C'est là un obstacle aux relations interespèces. En reprenant, trois définitions de l'anormalité chez Husserl, nous sommes arrivés à la conclusion qu'aucune ne constitue un obstacle incontournable. Par contre, la question des normes révèle certaines limites des bêtes comme sujets constituants. Finalement, l'empathie réciproque fut le plus grand défi. Les rapports de réciprocité interespèce ne sont pas aussi forts que les rapports entre humains. Nous en concluons qu'il y a bel et bien une constitution du monde par les humains et les animaux, mais que cette constitution est limitée de nombreuses manières.

Mots clés:

Husserl, Animaux, Constitution, Anormalité, Réciprocité

REMERCIEMENTS

Merci à Mme Thomas-Fogiel qui m'a poussée à approfondir m'a réflexion et à m'améliorer,

Merci à Étienne Marcoux, Micheline Dandurand, Bruno Cournoyer-Paquin, Julie Dionne et Laurence de Montigny Gauthier pour leur travail de révision,

Merci à tous ceux et celles qui ont continué à croire en moi,

L'amitié, l'amour et la famille furent aussi importants dans ce processus que la pensée et la recherche.

Table des matières

INTRODUCTION	1
Problématique	4
Plan de recherche	6
Méthodologie	8
CHAPITRE 1 : ENVISAGER UN MONDE HUMANO-ANIMAL	11
Définition de la constitution.....	12
Constituer avec d'autres.....	15
L'empathie : rencontrer l'autre	15
Le monde intersubjectif	18
La coconstitution.....	21
Possibilité d'une constitution interespèce	24
Portrait des animaux d'après Husserl	25
Critique de Taipale	30
Deux indices supplémentaires.....	33
Quel monde partageons-nous avec les animaux ?	35
Sujets psychophysiques et nature matérielle.....	36
Intersubjectivité transcendantale et monde pour tous	37
Sujets rationnels et monde physico-mathématique.....	38
Conclusion	39
CHAPITRE 2 : TROIS MANIÈRES D'ÊTRE « ANORMAL »	41
La concordance ou comment des apparences variées peuvent-elles référer à un même monde ?.....	42
L'optimalité élargit le monde et constitue la vraie chose	46
L'intersubjectivité comme voie d'accès à l'objectivité	50
Impact de l'optimalité et de la concordance sur les animaux	52
Conclusion sur l'optimalité et la concordance.....	56
L'anormalité comprise comme modification.....	57
La modification permet-elle une constitution authentique de l'animal et de son monde ?.....	60
L'étranger comme figure de l'anormal	64
Conclusion	66
CHAPITRE 3 : LORSQUE L'ANIMAL ME REGARDE	69

Coconstitution et empathie réciproque	70
La communauté coconstituante est une communauté de réciprocité.....	70
Le monde coconstitué est le résultat de rapports de réciprocité	72
Qu'est-ce que l'empathie réciproque ?	73
L'empathie réciproque interespèces est-elle possible ?.....	75
Les animaux sont-ils des personnes ?	76
Personnes humaines et « personnes » animales	78
La personne et le rapport au monde.....	80
La personne et le rapport au temps	81
Les animaux n'ont pas de monde de la culture	83
Les animaux ne forment pas de communautés instituées	84
Une réciprocité partielle pour les « personnes » animales.....	85
Communication réciproque avec les animaux	86
La réciprocité interespèce partielle	88
« Comme si... », mais pas « tout comme »	92
CONCLUSION.....	95
La question éthique.....	102
Bibliographie.....	104
Littérature principale.....	104
Husserl (langue originale et traductions)	104
Articles, livres et chapitres de livre.....	104
Littérature secondaire.....	105
Husserl (langue originale et traductions)	105
Articles, livres et chapitres de livre.....	106

À André,

Tu m'as inspiré l'amour de la philosophie, j'aurais aimé que tu puisses lire ces lignes.

« [...] même quelqu'un qui est décédé – que l'on sait être décédé -et quelqu'un de vivant se tendent la main en esprit. »¹

Et à Philippe,

Pour m'avoir portée à travers les nombreux moments de doute.

« Je peux pas le porter à votre place, mais je peux vous porter, vous [...] »²

¹ Hua XV, n° 9, 268 dans Natalie Depraz, « Cinquième méditation (Deuxième partie : § 49-62) », 199.

² John Ronald Reuel Tolkien, *Le seigneur des anneaux*, Trad. Daniel Lauzon, s.l., Christian Bourgeois Éditeur, 2018, 1305.

Note sur les notes de bas de page

Les textes publiés dans *Husserliana : Edmund Husserl Gesammelte Werke*

apparaissent dans les notes de bas de page sous l'abréviation « Hua » suivie du numéro de volume, du titre du texte et, le cas échéant, du numéro de page. Pour les traductions françaises des textes de Husserl, la notice bibliographique de la traduction est employée, suivie, entre crochets, de la référence au texte en langue originale lorsque celui-ci a été consulté.

INTRODUCTION

Cette recherche s'inscrit dans le contexte d'un intérêt croissant pour la question animale dans les études philosophiques. Dès les années 1970, la publication de *Animal liberation*³ a contribué à la naissance et au développement d'un champ philosophique propre à l'éthique animale. C'est cependant au XXI^e siècle que le terme plus général de philosophie animale a fait son apparition et que l'intérêt pour les animaux a gagné toutes les branches de la discipline, comme en témoigne la parution en 2010 du recueil *Textes clés de philosophie animale*⁴.

La phénoménologie contemporaine, qui s'intéresse de plus en plus aux sujets limites⁵, n'échappe pas à cette tendance. L'essai d'Étienne Bimbenet *L'animal que je ne suis plus*⁶, le groupe de travail des Archives Husserl nommé *Philosophie et phénoménologie de l'animalité*⁷ et l'ouvrage de Florence Burgat et Cristian Ciocan

³ Peter Singer, *Animal liberation*, New York, Harper Perennial, 2009 (1975).

⁴ Hicham-Stéphane Afeissa et Jean-Baptiste Jeangène Vilmer (dir.), *Textes clés de philosophie animale : différence, responsabilité et communauté*, Paris, Vrin, 2010.

⁵ Voir Anthony J. Steinbock, *Limit-Phenomena and Phenomenology in Husserl*, London, New York, Rowan et Littlefield, 2017; Christian Lotz et Corinne Painter (dir.), *Phenomenology and the Non-Human Animal : At the Limits of Experience*, Contributions to phenomenology 56, Dordrecht, Pays-Bas, Springer, 2007.

⁶ Étienne Bimbenet, *L'animal que je ne suis plus*, Folio essais, Paris, Gallimard, 2011.

⁷ UMR 8547. « Philosophie et phénoménologie de l'animalité : le point de vue animal », UMR 8547, [En

*Phénoménologie de la vie animale*⁸ en sont quelques exemples. L'essai de Burgat et Ciocan s'inscrit en outre dans un projet de recherche plus large intitulé *Phenomenological Approaches to the Anthropological Difference*⁹, qui interroge la différence constitutive entre l'être humain et l'animal. La phénoménologie serait même, selon Burgat, une démarche philosophique particulièrement féconde pour comprendre la vie animale¹⁰.

Il n'est peut-être pas fortuit qu'aux yeux d'une auteure comme Burgat la phénoménologie apparaisse comme une approche plus éclairante que d'autres pour réfléchir à la question animale, puisque cette dernière est déjà présente dans les travaux mêmes du fondateur de cette démarche philosophique. On retrouve en effet plusieurs références aux animaux chez Husserl, qui dans ses écrits cite tour à tour en exemple abeille, chat, chien, coléoptère, lion, méduse et singe, bien que le sujet animal ne soit jamais le thème principal de sa pensée. Il y revient néanmoins de façon régulière, en particulier lorsqu'il traite des sujets « limites », comme l'enfant ou le fou. Ses réflexions sur cette question sont d'ailleurs suffisamment étoffées pour que la revue de phénoménologie *Alter* y consacre un numéro complet en 1995 et publie à l'occasion trois traductions de textes de Husserl concernant les animaux. Dans le même ordre d'idées, Natalie Depraz a traduit et fait paraître plus récemment sous le titre *Sur l'intersubjectivité* une série

ligne], [<http://www.umn8547.ens.fr/spip.php?article346#>], (Consulté le 10 août 2018).

⁸ Florence Burgat et Cristian Ciocan (éd.), *Phénoménologie de la vie animale*, Bucarest, Zeta books, 2015.

⁹ Institute for Research in the Humanities, Research Institute of the University of Bucharest. « Approaches to the Anthropological Difference », *IRH-ICUB*, [En ligne], [<https://irhunibuc.wordpress.com/phenomenological-approaches-to-the-anthropological-difference/>], (Consulté le 19 mars 2019).

¹⁰ Universalis, « La refonte du concept d'animalité, les apports de la phénoménologie », *Universalis*, [En ligne], [<https://www.universalis.fr/encyclopedie/animalite/3-la-refonte-du-concept-d-animalite-les-apports-de-la-phenomenologie/>], (Consulté le 10 août 2018).

de textes tirés des volumes XIII à XV des *Husserliana* et comprenant de nombreux commentaires sur les animaux. De même, Emmanuel Alloa a traduit en 2016 deux extraits du tome XXXIX des *Husserliana* portant sur les aspects du monde et traitant notamment des animaux. Ainsi, en plus de contribuer à faire connaître la place des animaux dans l'œuvre de Husserl parmi les chercheurs francophones, ces traductions confirment l'intérêt pour l'animal non seulement dans les études sur Husserl, mais également chez Husserl lui-même.

Mais si la place de l'animal dans la philosophie husserlienne suscite un intérêt grandissant, il importe alors de se demander, pour comprendre ce qui motive cet intérêt, où se situe la pensée du père de la phénoménologie dans le panorama des positions philosophiques sur les animaux. Affirmant que les animaux « ne sont pas des machines, mais des êtres qui existent à la manière de personnes »¹¹, Husserl reconnaît à l'animal un corps de chair ou corps vécu, ce qui le place dans une relation d'opposition diamétrale à l'automate ou animal-machine cartésien¹². On oppose aussi fréquemment Husserl à Heidegger, ce dernier estimant qu'il nous est impossible de comprendre l'animal¹³ et l'excluant par conséquent de la coconstitution du monde en raison de ce qu'il considère comme une différence radicale et insurmontable, alors qu'à l'inverse Husserl reconnaît l'animal comme *alter ego* et suppose plutôt une continuité entre les espèces et entre les divers

¹¹ Husserl, Inédit A V 5 (1930), 75, cité par René Toulemont, *L'essence de la société selon Husserl*, Paris, Presses universitaires de France, 1964, p. 194.

¹² C. Lotz et C. Painter, « Introduction », *Phenomenology and the Non-Human animal*, 3; Philippe Cabestan, « La constitution de l'animal dans les *Ideen* », *Alter*, n° 3, 1995, p. 39.

¹³ Christiane Bailey, « Kinds of life : On the Phenomenological Basis of the Distinction between Higher and Lower Animals », *Environmental Philosophy*, vol. 8, n° 2, 2011, p. 58. doi : 10.5840/envirophil20118240.

niveaux de conscience¹⁴, reprenant ainsi à son compte la théorie aristotélicienne de la tripartition de l'âme¹⁵.

Malgré ce qui précède, le choix d'Husserl pour aborder la philosophie animale peut à première vue sembler surprenant, dans la mesure où il ne s'agit que d'un thème secondaire de son œuvre. Des auteurs comme Levinas, connu pour son travail sur l'altérité, ou Merleau-Ponty, dont le cours *De la nature* traite notamment des animaux, auraient pu être des options davantage indiquées pour une réflexion sur la question animale. Cependant, Husserl reste incontournable afin de saisir comment, dès ses débuts, l'approche phénoménologique a contribué à une compréhension unique du sujet animal, non seulement parce qu'il en est le fondateur, mais également en raison de sa vision particulière de l'animal, qui est en porte-à-faux avec la conception occidentale moderne dominante qui ou bien le réduit à l'état d'objet (automate ou marchandise) ou bien l'enferme dans une altérité impénétrable.

Problématique

La question animale étant un sujet relativement nouveau dans les études husserliennes, les réflexions les plus marquantes du philosophe sur les animaux ont donné lieu à des interprétations contradictoires quant au statut de l'animal dans son œuvre et au rôle de ce dernier dans la constitution. Par exemple, Joona

¹⁴ Élisabeth De Fontenay, « Les guillemets et le “comme si” », dans *Le silence des bêtes; La philosophie à l'épreuve de l'animalité*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 1998, p. 636.

¹⁵ C. Bailey, « Kinds of life », 20 ; Edmund Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures, livre second : recherches phénoménologiques pour la constitution*, trad. Éliane Escoubas, Paris, Presses universitaires de France, 1982, p. 193.

Taipale affirme que l'humanité est la source de toute constitution pour Husserl¹⁶, alors que selon l'interprétation d'Élisabeth De Fontenay les animaux sont « [...] des sujets qui ont des visées de mondes, voire qui coopèrent avec nous à la constitution du monde. »¹⁷

C'est en constatant ces divergences entre les divers commentateurs que nous avons été amenés à formuler la question suivante : selon Husserl, le sens du monde relève-t-il uniquement des sujets humains, ou est-ce que les animaux y contribuent ? Cette question en implique plusieurs autres : est-ce qu'un animal peut m'apprendre quelque chose sur le monde ? Les animaux vivent-ils dans un monde de sens ? Pourraient-ils partager le sens du monde pour eux avec nous ? Si oui, comment ? Si d'après Husserl notre relation aux autres change notre rapport au monde, nos relations avec les animaux peuvent-elles avoir la même incidence ? Comment entrons-nous en relation avec eux ? Pouvons-nous les comprendre et peuvent-ils nous comprendre ?

Afin de répondre à ces questions, il nous faut penser le rapport entre l'humain et l'animal comme une relation entre deux sujets et nous intéresser à leurs mondes respectifs, mais aussi à celui qu'ils peuvent avoir en commun. Il s'agit ainsi de prendre une attitude personnaliste plutôt que naturaliste à l'égard des animaux, c'est-à-dire de reconnaître que nous sommes face à un *qui* et non à un *quoi*¹⁸. Ce changement de perspective peut-il nous autoriser à supposer l'existence d'un *nous*

¹⁶ Joona Taipale, *Phenomenology and embodiment*, Studies in Phenomenology and Existential Philosophy, Evanston, Illinois, Northwestern University Press, 2014, p. 150.

¹⁷ Élisabeth De Fontenay, « Ils dorment et nous veillons », dans *Sans offenser le genre humain, Réflexions sur la cause animale*, Le livre de poche, Paris, Albin Michel, 2008, p. 192.

¹⁸ Jonathan Tuckett, « Spirituality and Intersubjective Concensus; A Response to Ciocan and Ferencz-Flatz », *Human studies*, vol. 41, 2018, p. 329. doi : 10.1007/s10746-018-9458-8.

qui inclut les humains et les animaux ? Ou est-ce que l'anthropomorphisme nous empêche de comprendre les animaux et rend impossible l'apparition de ce *nous* ?

Par ailleurs, la possibilité d'un monde partagé par les humains et les animaux (ou monde interespèce) pose, en en augmentant la difficulté, le problème plus général de l'unité du sens du monde au-delà des variations entre les points de vue¹⁹. En effet, la diversité des sujets représentant pour l'unité du monde une difficulté certaine, cette dernière ne peut que s'en trouver décuplée si les sujets constitutifs sont humains et animaux.

Voilà quelques-unes des questions auxquelles nous serons amenés à réfléchir avec Husserl, en cherchant à démontrer que, dans le cadre de la phénoménologie husserlienne, les animaux peuvent coconstituer le monde avec nous, les humains.

Plan de la recherche

L'écriture de Husserl est très technique. Il faut donc avancer avec précaution dans notre démonstration.

Le premier chapitre de notre recherche présente dans un premier temps la définition des concepts clés : constitution, empathie, coconstitution, etc., et s'efforce ensuite de démontrer que des rapports d'empathie peuvent être pensés entre humains et animaux, ce qui constitue le premier pas vers la coconstitution, car si l'empathie interespèce est impossible, la coconstitution n'est alors même pas envisageable. Les deux chapitres suivants sont consacrés aux principaux

¹⁹ Emmanuel Alloa, « Le monde existe-t-il sans nous? Le perspectivisme selon Husserl », *Philosophie*, vol. 4, n° 131, 2016, doi : 10.3917/philo.131.0003.

obstacles à la coconstitution interspèce, soit l'« anormalité » des sujets animaux, selon les termes de Husserl, et leur difficulté à entrer dans des rapports d'empathie réciproque.

Plus précisément, le chapitre 2 traite de l'enjeu des normes et s'intéresse davantage à la constitution qu'à la coconstitution. La première étant nécessaire à la seconde, c'est une étape incontournable dans la progression de la démonstration. Il est essentiel de dissiper tout doute quant au rôle des animaux dans la constitution, avant de pouvoir aborder leur statut dans la coconstitution. De plus, comme la question de leur possible « anormalité » revient systématiquement dans les écrits sur Husserl et les animaux, il était impensable de ne pas la traiter.

Dans le chapitre 3, nous abordons l'empathie réciproque ainsi que son rôle dans la coconstitution. Ce rôle peut être résumé comme suit : si la constitution intersubjective n'exige pas une participation active de l'ensemble des sujets (je peux partager unilatéralement un monde avec autrui, c'est-à-dire reconnaître que ce qui m'entourne reçoit aussi son sens de l'autre sans que l'autre en soit conscient), la coconstitution, quant à elle, nécessite des relations d'empathie réciproque entre sujets.

Bien que cette recherche se soit limitée aux obstacles à la coconstitution que sont l'anormalité et l'empathie réciproque, elle en évoque d'autres, comme le rôle de la rationalité dans la constitution et la coconstitution, qui n'est que mentionné, ou encore celui de la culture, qui est sommairement abordé aux chapitres 2 et 3. La raison pour laquelle ces obstacles ne sont pas traités de manière plus approfondie

est qu'ils ont peu d'incidence sur la thèse que nous défendons.

Méthodologie

Même si le thème choisi est contemporain, cette recherche se veut fidèle au propos husserlien. S'il faut parfois s'éloigner du texte, c'est avec la plus grande précaution que nous le ferons. Puisque notre objectif est d'interroger la seule pensée husserlienne, nous ne prendrons pas position sur le débat de fond c'est-à-dire que nous ne cherchons pas établir si les animaux peuvent effectivement contribuer à la constitution du monde, mais plus simplement, à établir ce qu'en pense Husserl. Certes, il pourrait être tentant d'aller chercher des réponses ailleurs, surtout lorsque les réflexions de Husserl sont inachevées. Par exemple, Edith Stein, Jakob Johann von Uexküll ou Maurice Merleau-Ponty sont souvent invoqués par les commentateurs de Husserl pour poursuivre la réflexion sur les relations entre humains et animaux en raison de la proximité qu'ils partagent avec Husserl. Toutefois, multiplier les sources poserait le risque de perdre la spécificité de la pensée de Husserl.

Parce que nous avons choisi de nous limiter à un seul auteur principal, nous avons accordé moins d'attention aux ouvrages abordant la phénoménologie et l'animalité en général. Étant donné le nombre limité de commentaires concernant directement les animaux dans l'œuvre de Husserl, nous avons, autant que possible, puisé dans l'ensemble de ses textes, en privilégiant ceux qui sont disponibles en français. Nous avons ainsi préféré une vision d'ensemble à l'étude approfondie d'un texte particulier. Les écrits des années 1920 et 1930 se sont révélés particulièrement pertinents, puisque c'est durant ces périodes que Husserl a le plus écrit sur les

animaux et sur l'intersubjectivité.

De son vivant, Husserl a manifesté sa préoccupation pour la vie intersubjective et sociale surtout dans la « Cinquième méditation » et dans la *Crise des sciences*. Parmi les ouvrages posthumes, le Tome II des *Idées directrices* contient plusieurs sections intéressantes sur l'intersubjectivité, dont le §51, particulièrement riche en ce qui a trait au sujet qui nous occupe. Finalement, les volumes XIII à XV des *Husserliana* réunissent plusieurs textes incontournables sur les animaux. Ils suscitent d'ailleurs un vif intérêt auprès des commentateurs, car ils laissent place à plusieurs interprétations.

Le problème de l'animalité chez Husserl a seulement été le sujet d'articles ou de chapitres de livres. C'est donc sur un terrain relativement nouveau que nous avançons. Dans la littérature secondaire, l'ouvrage de Taipale, *Phenomenology and embodiment*, a été une source de réflexions importante tout au cours de notre recherche. Malgré que nous ne partageons pas ses conclusions sur le statut des animaux et que nous serons amenés à critiquer cette portion de son travail, Taipale nous a fourni le fil conducteur de notre recherche en avançant que la normalité et la réciprocité sont des thèmes centraux de la constitution intersubjective. Les articles d'Andrés Miguel Osswald, de Christiane Bailey et de Christian Ferencz-Flatz, ainsi que celui de Javier San Martín et Maria Luz Pintos Peñaranda, ont aussi été des sources importantes. Résumant l'essentiel de la vision de Husserl sur les animaux, Osswald cerne les enjeux qu'elle soulève en ce qui concerne l'empathie, l'anormalité et l'histoire²⁰. Ferencz-Flatz fait une revue de

²⁰ Andrés Miguel Osswald, « Sobre la subjetividad animal o de la animalidad del sujeto: un recorrido por la

l'intersubjectivité dans la *Cinquième Méditation*. Il montre ensuite que la normalité, telle qu'elle est décrite dans les *Méditations cartésiennes*, est intimement liée à la communication, et il explore les conséquences de ce lien sur les animaux. La communication, telle qu'il la comprend, rejoint la réciprocité²¹. Bailey s'intéresse à l'approche privative proposée par Husserl pour comprendre les animaux. Elle défend l'idée selon laquelle Husserl fait place à l'intersubjectivité interspèce dans le cadre de certaines limites. Elle considère que, dans un certain sens, les animaux sont des personnes et qu'en ce sens, ils participent à la coconstitution du monde de l'esprit. San Martín et Pintos Peñaranda s'intéressent quant à eux aux animaux comme sujets transcendants et aux points communs entre humains et animaux²².

En somme, notre thèse vise à mettre en valeur la place de l'animal dans la coconstitution selon Husserl, place qui est trop facilement négligée. L'animal est un sujet avec lequel je peux établir des liens. Je le comprends et il peut aussi me comprendre. Certes, nous pouvons déjà prévoir qu'il y aura des limites à cette compréhension. En définissant ces limites, nous préciserons, entre autres, comment, selon Husserl, les animaux peuvent donner un sens au monde humain.

reflexión husserliana sobre los animales », *Anuario filosófico* 45, n° 3, 2012. [<https://www.unav.edu/publicaciones/revistas/index.php/anuario-filosofico/article/view/1077>] (Consulté le 9 août 2018)

²¹ Christian Ferencz-Flatz, « Abnormality and perceptual communication, Husserl on exchanging glances with animals », *Tijdschrift voor Filosofie*, vol. 80, 2018, pp. 73-92. doi : 10.2143/TVF.80.1.3284814

²² Christiane Bailey, « Le partage du monde : Husserl et la constitution des animaux comme "autres moi" », *Chiasmi International : Trilingual Studies Concerning Merleau-Ponty's Thought*, vol. 15, 2013, 219-250. doi : 10.5840/chiasmi20131519 ; Javier San Martín et María Luz Pintos Peñaranda, « Animal Life and Phenomenology », dans Steven Crowell, Lester Embree et Samuel J. Julian (éd.), *The Reach of Reflection : Issues for Phenomenology's Second Century*, Boca Raton, Center for Advanced Research in Phenomenology, 2001, pp. 342-363. [www.electronpress.com] (Consulté le 9 août 2018).

CHAPITRE 1 : ENVISAGER UN MONDE HUMANO-ANIMAL

Les êtres humains ne sont pas les seuls porteurs du sens du monde dans les écrits de Husserl. Les animaux aussi ont un rôle à jouer dans cette donation de sens puisque nous partageons ce monde avec eux. Cette idée surprenante de prime abord est pourtant l'aboutissement des thèses de Husserl sur la constitution et l'empathie. Avant d'arriver à cette conclusion, il faut clarifier ce que Husserl entendait par constitution. C'est ce que nous ferons dans un premier temps. De la constitution en général, nous passerons à la constitution intersubjective, car nous entendons montrer que le partage du monde avec les animaux est une forme de constitution intersubjective. Nous montrerons le rôle de l'empathie, telle que décrite par Husserl, dans ce passage du subjectif à l'intersubjectif. Nous préciserons également quelle distinction nous établissons entre la constitution et la coconstitution. Ce faisant, nous mettrons en évidence les caractéristiques des sujets coconstituants capables d'empathie.

L'étape suivante consistera à déterminer si les animaux possèdent, selon Husserl, les caractéristiques de sujets constituants et, toujours selon Husserl, s'ils sont capables d'entrer dans des rapports d'empathie qui leur donneraient accès à la (co)constitution intersubjective. Pour ce faire, nous allons dresser le portrait des animaux d'après Husserl. Nous démontrerons ainsi qu'ils ont bel et bien ce qu'il faut pour être des sujets constituants, pour entrer dans des rapports d'empathie et pour constituer intersubjectivement. De plus, nous proposerons deux arguments supplémentaires à ceux qui se montreraient encore sceptiques à l'idée d'un monde humano-animal, à savoir, l'exclusion des animaux de la sphère primordiale et

l'impossibilité de mondes parallèles. Finalement, ce n'est pas tout de dire que les animaux contribuent à la constitution intersubjective. On voudra aussi savoir quelle dimension du monde ils constituent. Leur rôle est-il limité à la nature matérielle ou s'étend-il au monde pour tous ? Nous donnerons un aperçu de ce qui leur est accessible et de ce qui ne l'est pas.

Définition de la constitution

La constitution est un rapport de corrélation (c'est-à-dire d'interdépendance)²³, entre un sujet constituant et un objet constitué. C'est la relation bidirectionnelle entre « l'objet de l'expérience et le sujet de l'expérience »²⁴ ou encore, entre l'être et la conscience²⁵.

La constitution peut être active ou passive. La synthèse passive est celle à laquelle je ne porte pas attention, que je ne remarque pas²⁶. C'est une forme de constitution primitive, « préconsciente ou inconsciente, involontaire, inattentive, implicite »²⁷. Elle opère spontanément et unifie certaines zones de mon monde en objets. De cette façon, je n'ai pas à continuellement réunir des séries de couleurs, de textures et de formes pour composer des objets. Le monde-de-la-vie est constitué passivement, car, au quotidien, je ne réfléchis pas au sens de ce qui m'entoure ni aux corrélations que ce sens implique. L'identification, l'association, la perception

²³ Dan Zahavi, « Réduction et constitution dans la phénoménologie du dernier Husserl », *Philosophiques* 20, n°2, 1993, p. 378, doi : 10.7202/027231ar. Notre présentation de la constitution doit beaucoup à cet article de Zahavi ainsi qu'à Dorion Cairns, *The Philosophy of Edmund Husserl*, Phaenomenologica 207, Dordrecht, Springer, 2013, doi : 10.1007/978-94-007-5043-2.

²⁴ Husserl, *Recherches phénoménologiques*, p. 133.

²⁵ D. Zahavi, « Réduction et constitution », p. 378.

²⁶ Husserl, *Recherches phénoménologiques*, p. 34-35.

²⁷ E. De Fontenay, « Les guillemets et le “comme si” », p. 632.

et l'évaluation sont des formes de constitution qui peuvent être actives ou passives²⁸. La constitution passive est incontournable; elle précède nécessairement toute constitution active. La synthèse active, quant à elle, enrichit ce qui est fourni par la synthèse passive. Rassembler, diviser, qualifier et conclure sont des exemples de synthèses actives²⁹. Lorsque j'énonce que le ciel est bleu, une synthèse active est impliquée (puisque'il y a le jugement « le ciel est bleu ») en plus d'une synthèse passive (puisque'il y a perception inattentive du ciel comme objet)³⁰. Toute conscience comprend des structures de la synthèse passive en tant que couches inférieures. Contrairement à la constitution passive qui appartient à toute conscience, la constitution active échappe à certains sujets, possiblement aux animaux inférieurs.

Même si le sujet donne (activement ou passivement) un sens à l'objet, l'objet ne se laisse pas déterminer n'importe comment. Il se présente d'avance avec un certain sens³¹ qui dépend de son type. Par exemple, la chair est « l'instance matricielle »³² de la constitution de choses de type matériel. En jouant le rôle d'organe de perception, la chair informe le sens de l'expérience. En outre, c'est la chair qui me donne mon « ici » en fonction duquel les choses sont orientées. Si j'imagine une chose matérielle, celle-ci se trouve forcément à ma gauche ou à ma

²⁸ Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes*, Trad. Gabrielle Peiffer et Emmanuel Levinas, Paris, J. Vrin, 2008, 183; D. Cairns, *The Philosophy of Edmund Husserl*, p. 288.

²⁹ Husserl, *Méditations cartésiennes*, pp. 132-135.

³⁰ Jitendra Nath Mohanty, *Edmund Husserl's Freiburg Years*, London, Yale University Press, 2011, p. 12.

³¹ John J. Drummond, *Historical Dictionary of Husserl's Philosophy*, Historical Dictionaries of Religions, Philosophies, and Movements 81, Plymouth, UK, The Scarecrow Press, 2008, p. 55.

³² Éliane Escoubas, « Avant-propos », dans Husserl, *Recherches phénoménologiques*, pp. 14-15.

droite, près ou loin de moi, et ainsi de suite³³. Les vécus de sentiments n'ont pas leur place dans la constitution de choses de type matériel. Par contre, ils jouent un rôle dans la constitution d'objets spirituels³⁴.

L'objet contribue donc autant au sens de l'expérience que le sujet. C'est pourquoi la constitution est un processus qui se situe quelque part entre la restitution et la création³⁵. Elle se rapproche d'une restitution dans la mesure où l'objet se donne d'emblée avec un sens. La constitution relève également de la création puisque le sujet n'est pas un simple réceptacle. Il contribue à donner un sens à l'objet. Par sens, nous entendons, ce qui se donne dans l'expérience originaire et qu'il serait absurde de mettre en doute³⁶. Chaque type de choses a un sens valide pour toutes les expériences actuelles et possibles qu'on peut en avoir. En bref, constituer une chose, c'est se la donner « en tant que » ou « comme » quelque chose³⁷.

La constitution se réalise dans la conscience ordinaire, mais se révèle dans l'attitude transcendantale. C'est dans ma conscience que je fais l'expérience d'un objet « en tant que » quelque chose. Mais pour arriver à ce constat, je dois tourner mon attention vers mes phénomènes de conscience en mettant entre parenthèses le monde et son existence. Voilà ce que Husserl appelle la réduction phénoménologique, réduction qui nous place dans l'attitude transcendantale. Il s'agit de s'intéresser aux phénomènes de la vie de conscience, sans égard au

³³ Husserl, *Recherches phénoménologiques*, p. 93.

³⁴ Husserl, *Recherches phénoménologiques*, p. 27.

³⁵ Si la phénoménologie actuelle met davantage l'accent sur le donné, Husserl ne lui accordait pas ce privilège. Voir E. De Fontenay, « Les guillemets et le “comme si” », p. 632. Voir aussi au sujet de la constitution, entre restitution et création, D. Zahavi, « Réduction et constitution » ; et Robert Sokolowski, *The formation of Husserl's concept of constitution*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1970, p. 197.

³⁶ Husserl, *Recherches phénoménologiques*, pp. 137-8.

³⁷ J. J. Drummond, *Historical Dictionary of Husserl's Philosophy*, p. 55.

statut d'existence de ce qu'ils représentent. Parce que la constitution est un processus de la conscience, elle concerne seulement les sujets d'une vie de conscience. Par contre, il n'est pas nécessaire de procéder à la réduction pour être un sujet constituant.

Constituer avec d'autres

Il importe à présent de préciser comment Husserl conçoit la constitution avec d'autres sujets. Il faut, pour ce faire, fournir d'abord certaines indications quant à l'empathie, soit la manière dont on entre en relation avec les autres. De l'empathie, nous passerons à la constitution intersubjective. Nous mettrons ainsi en évidence les multiples liens entre l'empathie, le monde et les autres qui sont au cœur de notre problématique. Enfin, le concept de coconstitution sera mis en contexte et sa définition sera précisée.

L'empathie : rencontrer l'autre

L'empathie est un point de départ pour l'intersubjectivité³⁸. Elle a un sens bien particulier pour Husserl qu'il ne faut pas confondre avec son sens commun. Il s'agit de comprendre l'autre comme sujet de sa vie de conscience et pas uniquement de saisir ses émotions. Pour Husserl, le rapport d'empathie naît de la similarité entre mon corps et celui de l'autre. Cette ressemblance commande spontanément une association (*Paarung*) entre l'*alter ego* et moi-même. Les organes des sens (par exemple, les mains ou les yeux) sont particulièrement déterminants pour cette

³⁸ James Jardine, « Husserl and Stein on the Phenomenology of Empathy; Perception and Explication », *Synthesis philosophica* 58, n° 2, 2014, p. 273, <http://hrcak.srce.hr/file/210165>.

association. En effet, celle-ci « [...] s'applique avant tout à la chair et donc aux champs de sensations localisées qui la constituent. »³⁹ C'est pourquoi le corps de l'autre est d'abord considéré comme un corps sensible⁴⁰. De l'association résulte un transfert de sens de moi à l'autre⁴¹. J'accorde à autrui le sens que je m'attribue, celui de corps psychophysique, dans une saisie analogisante. Cette appréhension de l'autre, à la fois comme objet du monde — en tant qu'entité physique — et sujet pour le monde — en tant qu'âme — est le premier niveau de l'empathie⁴². La ressemblance entre l'autre et moi ne se limite toutefois pas à la forme de nos corps ni à celle de nos organes sensibles. Elle tient compte de ce que le corps exprime : du comportement, lequel nous en révèle plus sur l'autre que la simple physiologie⁴³ puisqu'il est une manifestation de la vie de conscience de l'*alter ego*. Avec le comportement, l'autre ne se présente plus seulement comme un sujet percevant, mais aussi comme un sujet communicant, désirant, fuyant, etc. Il y a là un deuxième niveau d'empathie : comprendre les intentions de l'autre.

L'empathie a deux modes de donation : la perception et l'aperception (ou appréhension). Dans la perception, je vois et touche le corps de l'autre : il est présent directement. Toutefois, si je me limite à ce qui est donné directement, je ne saisirai pas bien le sens d'autrui, car je n'aurai accès à son corps qu'en tant qu'objet de la nature. Pour saisir l'autre comme un tout psychophysique, il faut

³⁹ P. Cabestan, « La constitution de l'animal dans les *Ideen* », p. 60.

⁴⁰ Dan Zahavi, « Empathy and Other-Directed Intentionality », *Topoi* 33, n° 1, 2014, p. 136, doi:10.1007/s11245-013-9197-4.

⁴¹ P. Cabestan, « La constitution de l'animal dans les *Ideen* », p. 74.

⁴² D. Zahavi, « Empathy and Other-Directed Intentionality », 136 ; Nathalie Depraz, « The Husserlian Theory of Intersubjectivity as Alterology », *Journal of Consciousness Studies*, vol. 8, n° 5-7, 2001, pp. 172-4.

⁴³ Florence Burgat, « Le monde-de-la-vie et ses sujets de conscience », dans *Une autre existence : la condition animale*, Albin Michel Idées, Paris, Albin Michel, 2012, pp. 252; 255.

aller au-delà de ce qui est donné en archiprésence. C'est pourquoi l'empathie implique aussi l'appréhension, c'est-à-dire la saisie indirecte. Cette saisie indirecte réfère à une expérience antérieure de laquelle elle tire son sens. Par exemple, les faces visibles d'un cube appréhendent ses faces cachées, car j'ai déjà vu directement les faces cachées de ce cube ou d'un autre auquel je l'associe. De même, le corps de l'autre, par sa ressemblance avec le mien, appréhente une vie psychique. Par exemple, « [...] la main de quelqu'un d'autre, telle que je la vois en train de toucher, appréhente pour moi l'aspect solipsiste de cette main, ainsi que tout ce qui en fait nécessairement partie dans une co-présence par présentification. »⁴⁴ Autrement dit, les modes de donation par le souvenir ou l'imagination (appelés présentifications)⁴⁵ permettent d'appréhender la main avec les sensations qui lui correspondent plutôt que comme simple objet. Le souvenir de mes propres sensations de toucher associé à ma capacité de m'imaginer à la place de l'autre grâce à la transformation appropriée de mes souvenirs complète la perception de la main de l'autre par l'aperception correspondante. L'empathie n'est pas pour autant un rapport imaginaire. C'est une relation bien réelle. Elle se distingue toutefois de la perception de choses matérielles du fait que la vie psychique de l'autre ne peut jamais m'être donnée directement. Les choses matérielles, quant à elles, peuvent voir leurs faces cachées se révéler⁴⁶.

⁴⁴ Husserl, *Recherches phénoménologiques*, p. 234.

⁴⁵ P. Cabestan, « La constitution de l'autre dans les *Ideen* », pp. 60-62; Martin Otabe, « Retour à la cinquième méditation cartésienne : la théorie husserlienne de l'empathie et la question de l'intersubjectivité transcendantale », Université Laval, 2008, pp. 47-48; 113; N. Depraz, « The Husserlian Theory of Intersubjectivity as Alterology », p. 173. Il y aurait plus à dire sur ce sujet, notamment sur l'idée que l'« ici » de l'autre soit mon « là », mais puisse aussi être imaginé comme mon « ici ».

⁴⁶ J. Jardine, « Husserl and Stein on the Phenomenology of Empathy », p. 277.

Enfin, bien que la vie psychique de l'autre ne soit jamais accessible directement, Husserl ne laisse pas de place au scepticisme dans l'empathie. En effet, pour s'introduire, le doute exige une distance, par exemple un raisonnement, entre la saisie du corps et celle de la vie de conscience. Or, l'ego psychique ne se déduit pas de la forme du corps de l'autre. Je n'ai pas à me rappeler ou à conclure que l'autre est un sujet : il se donne immédiatement comme tel⁴⁷. « *To see a body is to see a mind.* »⁴⁸ Si l'attitude des sciences de la nature peut m'amener à prendre l'autre, humain ou animal, pour un simple objet, l'attitude phénoménologique, de son côté, révèle que le corps et l'âme sont un seul et même phénomène : la chair⁴⁹.

Le monde intersubjectif

Maintenant que nous comprenons comment appréhender l'autre, nous pouvons envisager une constitution ou une donation de sens par un groupe de sujets. En ayant accès, au deuxième niveau d'empathie, à la vie psychique de l'autre, j'ai aussi accès à son monde qui est « [...] un autre "monde" analogue à mon monde primordial. »⁵⁰ Le monde primordial ou propre de l'autre n'est pas une simple copie du mien. C'est une version transformée, une « modification analogique »⁵¹ de mon monde motivée par les caractéristiques propres à l'autre. Comment passe-t-on de son monde et de mon monde à notre monde ? Quelles sont les conditions de la

⁴⁷ Husserl, *Méditations cartésiennes*, p. 93.

⁴⁸ Elisa Aaltola, « Skepticism, Empathy and Animal Suffering », *Bioethical Inquiry* 10, 2013, p. 460, doi : 10.1007/s11673-013-9481-4.

⁴⁹ Husserl, *Recherches phénoménologiques*, p. 62.

⁵⁰ Husserl, *Méditations cartésiennes*, p. 192.

⁵¹ Husserl, *Méditations cartésiennes*, p. 97.

constitution intersubjective ?

La première condition pour qu'un objet, ou un monde, soit constitué intersubjectivement est que les sujets concernés forment une communauté. Un monde commun est, selon Husserl, le corrélat d'une « expérience intersubjective, c'est-à-dire médiatisée par "l'intropathie" [empathie ou *Einfühlung*] »⁵². Comme dans toute constitution, le monde partagé ne précède pas l'intersubjectivité ni n'en découle. Et celle-ci ne résulte pas du monde commun et elle ne l'engendre pas non plus. Tous deux vont de pair et sont contemporains l'un de l'autre. Ils sont dans un rapport de corrélation⁵³. Se dirigeant vers autrui, on découvre un monde commun et explorant le monde, on se retrouve face à autrui⁵⁴. Nous avons pris l'empathie comme point de départ du monde intersubjectif. Cependant, le lien entre empathie et monde commun peut se faire dans les deux sens. Les autres sont déjà présents dans notre rapport au monde puisque le monde se donne comme perceptible par tous. Et ce sans même que d'autres sujets se donnent dans l'expérience. Ainsi, lorsque j'observe un paysage, je sais que si une autre personne, voyante, venait me rejoindre, elle verrait elle aussi ce paysage. Autrement dit, le monde a un horizon d'intersubjectivité, en ce sens que les objets sont « ouverts aux autres sujets »⁵⁵. Zahavi parle de « nature publique » des choses matérielles. Au-delà des choses particulières, le monde en général a une

⁵² Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pure : tome premier : introduction générale à la phénoménologie pure*, Trad. Paul Ricœur, Paris, Gallimard, 1985, p. 509.

⁵³ Husserl, *Recherches phénoménologiques*, p. 269.

⁵⁴ Husserl, *Méditations cartésiennes*, p. 177.

⁵⁵ Dan Zahavi, « Beyond empathy, Phenomenological Approaches to Intersubjectivity », *Journal of Consciousness Studies* 8, n° 5-7, 2001, p. 155.

« nature publique ». On ne fait pas consciemment ou explicitement appel aux autres en constituant le monde; leur présence y est donnée. Ce n'est pas une décision d'intégrer les autres dans la constitution du monde⁵⁶. Ce dernier est ainsi : les autres y laissent toujours une trace. Husserl résume cette idée avec la formule suivante : « Je, nous et le monde appartiennent l'un à l'autre. »⁵⁷ Certes, en explorant la vie de conscience des autres, je constate que leurs mondes environnants diffèrent du mien. Mais ces mondes apprésentés sont, objectivement parlant, « [...] un seul et même monde qui accède seulement de façon différente à toutes nos consciences. Chacun a son poste d'où il voit les choses présentes, et en fonction duquel chacun reçoit des choses des apparences différentes. »⁵⁸ Cette diversité de points de vue n'empêche pas la constitution d'un monde commun et la compréhension qui va de pair. C'est donc dans la possibilité d'une communauté interespèces que se joue la possibilité d'un monde commun aux humains et aux animaux.

La deuxième condition de la constitution intersubjective est que l'objet ou le monde partagé se donne avec le même sens pour moi et pour les autres. « [...] j'identifie par exemple la chose que j'ai en face de moi sur le mode d'apparition α , avec la chose posée par l'autre sur le mode d'apparition β . »⁵⁹ Supposons que l'on soit plusieurs autour d'un feu et que je me lève et m'en éloigne. La chaleur que je ressens diminue, mais je sais que ce n'est pas le feu qui a perdu de son intensité.

⁵⁶ Husserl, *Recherches phénoménologiques*, p. 121.

⁵⁷ Husserl, *Recherches phénoménologiques*, p. 388.

⁵⁸ Husserl, *Introduction générale*, p. 509.

⁵⁹ Husserl, *Recherches phénoménologiques*, p. 237.

Ceux qui sont restés à égale distance du feu peuvent d'ailleurs me le confirmer. Le feu a objectivement conservé la même chaleur, même s'il m'apparaît différemment⁶⁰. Je peux le vérifier en échangeant ma place avec un autre. Dans tous les cas, c'est toujours le même feu que nous percevons. C'est une règle de la constitution : « [...] tout homme a, au même endroit de l'espace, les "mêmes" apparences de la même chose — si du moins tous les hommes ont, comme nous pouvons le supposer, la même sensibilité — et c'est par là que s'objective également l'"aspect" d'une chose [...] »⁶¹ Cette règle n'est toutefois valide que si les sujets sont normaux. Des sujets qui n'ont pas la même sensibilité n'auront pas les mêmes apparences de la chose, et ce, même s'ils se trouvent dans les mêmes circonstances. Dès lors, certains aspects de la chose ne pourront pas être mis en commun. L'identification intersubjective de la chose peut tout de même avoir lieu.

La coconstitution

Nous avons maintenant une idée générale de la constitution intersubjective. Il reste à spécifier comment la coconstitution s'en distingue.

Le terme de coconstitution apparaît à plusieurs reprises dans la littérature secondaire sur Husserl. Lavigne décrit la *Cinquième méditation* comme « [...] l'exposé détaillé de la *constitution de la communauté intersubjective* des consciences transcendantales co-constituant le monde [...] »⁶². Par contre, le terme est rarement défini ou mis en contexte. Les ouvrages publiés du vivant de

⁶⁰ Husserl, *Recherches phénoménologiques*, p. 264.

⁶¹ Husserl, *Recherches phénoménologiques*, pp. 237-38.

⁶² Jean-François Lavigne, « Introduction », dans *Les Méditations cartésiennes de Husserl*, Paris, Vrin, 2008, p. 8.

Husserl ne contiennent presque pas de mentions de la coconstitution (*Mitkonstitution*)⁶³ et des cosujets (*Mitsubjekte*)⁶⁴. Parmi les publications posthumes, le texte n° 11 du quinzième tome des *Husserliana*⁶⁵ est probablement le plus cité quand vient le temps de parler de la coconstitution. Husserl y parle d'animaux qui enrichiraient la constitution du monde à partir de l'exemple d'un chien de chasse. Certains y voient la preuve du rôle des animaux comme sujets coconstituants. Nous aurons l'occasion de revenir sur cet exemple.

Dans les *Recherches phénoménologiques*, Husserl utilise le terme « coconstitution » dans le sens de « constitué parallèlement » ou « du même coup »⁶⁶. De même, dans la *Crise des sciences*, les cosujets sont ceux qui constituent en même temps que le sujet principal. Dans l'attitude naturelle, les autres humains sont des cosujets pour le savant dans la mesure où ils partagent le même monde⁶⁷. Dans ce contexte, la coconstitution ne se distingue pas vraiment de la constitution intersubjective. Cependant, dans les autres passages de la *Crise des sciences*, la coconstitution est plus précisément associée à l'intersubjectivité transcendantale, au sein de laquelle tout *ego* est un cosujet⁶⁸. Les cosujets forment alors « [...] un horizon ouvertement infini formé d'hommes qu'il est possible que l'on rencontre, et qui alors entrent en connexion actuelle avec

⁶³ On en trouve une mention dans les *Cartesianische Meditationen* (Hua I, p. 139), deux dans les *Ideen II* (Hua IV, pp. 79; 128) et deux dans la *Krisis* (Hua VI, pp. 190; 214).

⁶⁴ Hua VI, pp. 167, 187-8, 258, 275, 300, 416, 487.

⁶⁵ Hua XV, Texte n° 11, pp. 148-70.

⁶⁶ Par exemple, avec le monde subjectif, dénué de toute vie psychique autre que la mienne, est coconstitué un temps subjectif (Hua IV, p. 79). De même, l'aspect d'une chose coconstitue implicitement d'autres aspects de cette même chose (Hua IV, p. 128).

⁶⁷ Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Paris, Gallimard, 1976, p. 332 [Hua VI, 300].

⁶⁸ Husserl, *Crise des sciences*, pp. 209-12, 459 [Hua VI, pp. 187-190, 416].

moi et les uns avec les autres. »⁶⁹ Cette définition, tirée de la *Crise des sciences*, ressemble beaucoup à celle de l'intersubjectivité transcendantale donnée dans les *Méditations*. Par contre, dans la *Crise des sciences*, étant donné la place que prend la raison, Husserl associe spécifiquement l'« intersubjectivité absolue » à l'humanité⁷⁰. Dans les *Méditations*, il est plutôt question de sujets animés en général. Dans tous les cas, les autres ne sont plus seulement les sujets qui m'entourent ou que j'ai rencontrés, mais l'infinité des sujets qu'il est possible de rencontrer. Aux sujets actuels, impliqués dans la constitution intersubjective, on ajoute les sujets potentiels.

C'est un défi de proposer une analyse fidèle à Husserl tout en prenant pour sujet un terme qu'il n'a pas explicitement défini et pour lequel il y a un petit nombre d'occurrences. Nous croyons toutefois que la distinction entre constitution intersubjective et coconstitution permet de réconcilier certaines des affirmations de commentateurs de Husserl, en apparence contradictoire, au sujet des animaux. Par exemple, lorsque Taipale affirme que l'humanité est la source de toute constitution pour Husserl⁷¹, nous croyons qu'il réfère à la constitution en un sens fort, sens que nous nommerons coconstitution pour lever l'ambiguïté. Quand De Fontenay, de son côté, écrit que les animaux « [...] coopèrent avec nous à la constitution du monde »⁷², elle envisage la constitution d'une manière plus large que ce à quoi Taipale fait référence.

⁶⁹ Husserl, *Crise des sciences*, p. 187 [Hua VI, p. 167].

⁷⁰ Husserl, *Crise des sciences*, p. 304 [Hua VI, p. 275].

⁷¹ Joonas Taipale, *Phenomenology and embodiment*, Studies in Phenomenology and Existential Philosophy, Evanston, Illinois, Northwestern University Press, 2014, p. 150.

⁷² Élisabeth De Fontenay, « Ils dorment et nous veillons », dans *Sans offenser le genre humain, Réflexions sur la cause animale*, Le livre de poche, Paris, Albin Michel, 2008, p. 192.

Il s'agira ensuite de déterminer quelle est la portée de l'apport des animaux à cette constitution. Nous nous demanderons notamment si Husserl les reconnaît comme des sujets coconstituants pour le monde. Pour cela, les animaux doivent appartenir à l'intersubjectivité transcendantale, donc à l'horizon infini des sujets actuels et potentiels.

Possibilité d'une constitution interespèce

En somme, la constitution intersubjective passe par l'empathie. Elle demande de considérer l'autre dans son unité psychophysique, c'est-à-dire à la fois dans ce qu'il présente et apprésente. Une fois que je saisis l'autre dans l'empathie, je m'apprésente son monde. Alors, je comprends que c'est le même que le mien, bien qu'il puisse lui apparaître différemment. L'autre, moi et le monde sommes ainsi étroitement liés. Considérant cela, peut-on envisager, dans la phénoménologie husserlienne, un monde commun aux animaux et aux humains ?

Afin de répondre à cette question, nous commencerons par dresser le portrait des animaux selon Husserl. À partir de ce portrait, nous montrerons que les animaux ont ce qu'il faut pour être des sujets constituants, ce qui représente un premier pas vers la coconstitution interespèce. Ensuite, étant donné le rôle primordial de l'empathie dans la constitution intersubjective, nous nous intéresserons à l'empathie interespèce. Nous démontrerons que Husserl reconnaissait qu'il nous est possible, en tant qu'humains, d'entrer dans des relations d'empathie avec les animaux. Dans le cadre de cette démonstration, nous soulignerons, à travers une première critique de Joona Taipale, l'importance de dépasser la ressemblance des

corps et de traiter différemment les espèces variées. L'objectif de cette section sera de montrer que Husserl accepte qu'animaux et humains puissent partager un monde.

Portrait des animaux d'après Husserl⁷³

À l'instar des humains, les animaux ont une chair⁷⁴. Ils ont des organes sensoriels, des sensations et une âme (ou vie psychique localisée). À leur chair correspond « un *flux, sans commencement ni fin de "vécus"* »⁷⁵, soit une vie de conscience. Ainsi, un « [...] réal objectif "chat" [...] est physique et se meut physiquement comme les autres choses, sauf que, outre les qualités simplement physiques, il a encore en permanence des qualités esthésiologiques et psychiques. »⁷⁶ Dans sa vie psychique, chaque animal a son monde environnant, c'est-à-dire son monde pour soi qui n'est pas partagé. Les animaux ne constituent que passivement ce qui constitue une différence significative avec les êtres humains normaux⁷⁷. Même si leurs corps sont matériels, ils ne sont pas des choses, car ils ne sont pas « fragmentables », nous dit Husserl. Il faut donc faire attention à ne pas les naturaliser, c'est-à-dire, les appréhender seulement avec l'attitude des sciences de la nature, comme des objets. Cette appréhension naturaliste conduit à passer

⁷³ À ce sujet, consulter C. Bailey, « Kinds of Life », P. Cabestan, « La constitution de l'animal dans les *Ideen* », et Christian Ferencz-Flatz, « Humanizing the Animal, Animalizing the Human : Husserl on pets », *Human studies*, vol. 40, 2017, pp. 217-32. doi : 10.1007/s10746-017-9421-0.

⁷⁴ Husserl, *Recherches phénoménologiques*, p. 62.

⁷⁵ Husserl, *Recherches phénoménologiques*, p. 139.

⁷⁶ Husserl, *Recherches phénoménologiques*, p. 251.

⁷⁷ E. De Fontenay, « Les guillemets et le "comme si" (Husserl) », p. 632 «[...] l'animal semble apparaître à son tour et à sa manière comme sujet constituant – passivement et sans réduction possible [...] »; Husserl, « Le monde et nous. Le monde environnant des hommes et des bêtes », *Alter*, n° 3, 1995, p. 202.

à côté de leur esprit et à les méconnaître⁷⁸. Husserl concède qu'il arrive parfois qu'on traite un animal, ou même un humain, comme une chose⁷⁹. Par exemple, je peux m'éloigner d'un serpent qui provoque chez moi du dégoût comme je m'éloigne de tout autre objet repoussant. Je n'accorde alors aucune considération au serpent comme être animé et le traite strictement comme une chose. Cependant en adoptant l'attitude phénoménologique, je peux envisager ses motivations (s'il se prépare à attaquer ou s'il se contente de se déplacer), sa vie de conscience et son monde. C'est seulement dans cette attitude que le partage d'un monde devient possible. Évidemment, si on s'entête à traiter les animaux de façon mécaniste, comme purement mus par des causes physiques, on ne peut pas envisager de partager un monde avec eux. Les animaux sont, selon Husserl, des sujets. Ce sont ces caractéristiques communes aux humains et aux animaux (la chair, la vie de conscience, le fait d'être des sujets), qui les réunissent sous le titre plus large d'*animalia*⁸⁰. L'élément essentiel pour prendre part à la constitution est d'être le sujet d'une vie de conscience, ce qui est manifestement le cas des animaux, d'après Husserl.

Considérant cela, nous pouvons maintenant aborder la question de l'empathie interespèce. Rappelons que l'empathie est un point de départ important pour l'intersubjectivité et le partage d'un monde⁸¹. Florence Burgat, dans un chapitre sur Husserl et les animaux, nous dit : « Parce qu'ils se comportent ou parce qu'ils

⁷⁸ Husserl, *Recherches phénoménologiques*, pp. 126-8.

⁷⁹ Husserl, *Recherches phénoménologiques*, p. 270.

⁸⁰ Corinne Painter, « Appropriating the Philosophies of Edmund Husserl and Edith Stein », dans C. Lotz et C. Painter, *Phenomenology and the Non-Human Animal*, p. 98.

⁸¹ J. Jardine, « Husserl and Stein on the Phenomenology of Empathy », p. 273.

sont des “corps-sensibles” [...] les animaux appartiennent à ces subjectivités étrangères auxquelles j’accède par reconstruction empathico-analogique ou modification assimilatrice de cet anormal qu’est pour moi l’animal [...] »⁸². Elle résume ainsi en quelques mots comment la théorie husserlienne de l’empathie s’applique aux animaux. Leur comportement et leur chair sont analogues à mon comportement et à ma chair, ce qui me permet de les reconnaître, les animaux, comme des *alter ego*. Ce sont des sujets que je modifie conformément aux différences qui existent entre nous. Les bêtes font partie de notre horizon d’intersubjectivité et forment, avec nous ainsi qu’entre elles, des communautés⁸³. Elles sont, selon Husserl, capables de former des liens sociaux, bien que ce ne soit qu’« au plus bas degré »⁸⁴. Certes, dans les rapports empathiques, elles « apparaissent différemment des hommes de race étrangère », mais cela « ne constituerait qu’une différence de degré; c’est pourquoi elles pourraient encore être des hommes. »⁸⁵ Il ne fait aucun doute que, selon Husserl, des rapports d’empathie existent entre humains et animaux. Rien de ce qui est nécessaire à un sujet pour entrer dans de tels rapports ne fait défaut aux bêtes. La possibilité d’entrer dans des rapports d’empathie avec les animaux n’est d’ailleurs pas sujette à débat chez les commentateurs. Par contre, ce qui résulte de ces rapports d’empathie (s’agit-il d’un monde coconstitué ou d’autre chose) reste à déterminer, car sur cet enjeu, il n’y a pas de consensus.

⁸² F. Burgat, « Le monde de la vie et des sujets de conscience », p. 252.

⁸³ F. Burgat, « Le monde de la vie et des sujets de conscience », p. 254.

⁸⁴ Husserl, *Recherches phénoménologiques*, p. 230.

⁸⁵ Husserl, « Phénoménologie statique et phénoménologie génétique », *Alter*, n° 3, 1995, p. 218.

Quel est le résultat de nos rapports d'empathie avec les animaux ? La réponse dépend du niveau d'empathie que nous pouvons atteindre avec eux ainsi que des différences entre humains et animaux.

Ce n'est pas tout de dire que nous pouvons entrer dans des rapports d'empathie avec les animaux car l'empathie a plusieurs niveaux. Le premier consiste à reconnaître que l'autre a une vie psychique. Aux niveaux supérieurs, elle implique un monde partagé dans lequel l'autre agit et où je le comprends comme tel⁸⁶. Ceci ne signifie pas pour autant que je comprends toutes ses motivations ou que j'ai accès à l'ensemble de sa vie psychique. À quel niveau d'empathie nous situons-nous avec les animaux ?

Husserl laisse plusieurs zones grises à leur sujet :

Leur vie de conscience comprise de manière purement animale est centrée et l'expression d'un « sujet pour la conscience », pour l'avoir conscience, enferme quelque chose d'analogue, ou bien de plus général, que l'*ego* humain et ses *cogitationes* de tels ou tels *cogitata* : ce pour quoi nous ne possédons aucun terme approprié⁸⁷.

Mais il ne fait aucun doute que nous accédons à au moins une partie de leur vie psychique : nous comprenons certaines de leurs motivations. Cet accès partiel est suffisant puisque l'expérience de l'autre implique toujours un mélange de compréhension et d'incompréhension.

⁸⁶ C. Painter, « Appropriating the Philosophies of Edmund Husserl and Edith Stein », p. 111. « It has also been established that to experience the other as other in this way, through empathy, presupposes that the empathizing agent perceives, grasps, takes, feels, and relates to this other not just as a sensing being but as a being who carries out her own acts, from her own "zero-point of orientation", in a world that is shared and experienced as personally meaningful. »

⁸⁷ Husserl, « Le monde et nous », p. 194.

Pour ce qui est des humains, Husserl les décrit comme des êtres vivants rationnels⁸⁸. Cette distinction est importante, car elle exclut les animaux, définis comme êtres vivants non-rationnels, de certaines communautés. De plus, animaux et humains se distinguent par leurs attitudes face au monde. Il est possible de prendre différentes attitudes face à un objet : pratique (attitude orientée vers des actions), axiologique (attitude orientée vers l'évaluation notamment éthique ou esthétique) ou encore théorique. Par exemple, dans l'attitude théorique, je note mentalement la couleur du ciel et je la considère comme étant le résultat d'un phénomène optique. Dans l'attitude axiologique, je suis plutôt en train d'apprécier la beauté des nuances de couleurs. Dans les deux cas, je vise le même objet, mais pas de la même manière⁸⁹. Les animaux ont certainement accès à l'attitude pratique, puisqu'ils agissent sur leur environnement, et à l'attitude axiologique, dans la mesure où ils sont capables d'appréciation subjective. Plusieurs d'entre eux ressentent en effet le plaisir et la douleur. Par contre, l'attitude théorique, tournée vers la connaissance, ne leur est pas accessible. Leur position face au monde diffère donc de la nôtre, ce qui limite encore une fois les possibilités de mise en commun. Il n'est donc pas question ici de nier les différences existantes entre humains et animaux. Par contre, nous ne pensons pas que celles-ci sont suffisamment importantes, selon Husserl, pour empêcher le partage d'un monde. Toutefois, cette interprétation ne fait pas l'unanimité.

⁸⁸ Husserl, *Recherches phénoménologiques*, p. 230.

⁸⁹ Husserl, *Recherches phénoménologiques*, pp. 35-37.

Critique de Taipale

Dans *Phenomenology and Embodiment*, Joonas Taipale considère que pour Husserl, l'intersubjectivité constituante se limite à l'humanité⁹⁰. Il part de la prémisse suivante : étant donné le rôle de la chair dans la constitution, les sujets d'un monde commun doivent être semblables. Sur ce point, nous sommes tout à fait en accord avec son interprétation. Là où nous divergeons, c'est quand il en conclut que les animaux sont trop différents des humains pour qu'il y ait une constitution interspèce. Plus précisément, il considère que le sens du monde pour les animaux est radicalement différent du sens du monde pour les humains. Cette position nous apparaît problématique pour deux raisons principales. Premièrement, elle repose sur une vision étroite de la ressemblance entre sujets qui ne correspond pas aux descriptions qu'en fait Husserl. Deuxièmement, elle traite tous les animaux de la même manière malgré les différences entre les espèces, ce qui va également à l'encontre du propos husserlien.

Il va sans dire que l'analogie sur laquelle repose l'empathie soulève des questions dans « [...] le cas où l'autre me ressemble plus ou moins approximativement, dans le cas d'un chat, d'une huître ou d'un protozoaire tel que l'amibe. »⁹¹ Taipale n'est pas le premier lecteur de Husserl à le noter. Il va s'en dire que lorsque la différence physique est trop grande, l'empathie échoue. Est-ce à dire qu'on ne peut transposer nos mains en des antennes ou notre vue en odorat ? À quelle étape la différence nous empêche-t-elle de comprendre les autres et leur monde ? Husserl

⁹⁰ « [...] the totality of constituting intersubjectivity resides in mankind. » J. Taipale, *Phenomenology and Embodiment*, p. 150.

⁹¹ P. Cabestan, « La constitution de l'animal dans les *Ideen* », p. 74.

soulève ces questions, mais les laisse en suspens⁹² et ne définit pas l'analogie avec précision. Mais contrairement à ce que Taipale laisse entendre, l'apparence des corps ne permet pas seule de juger du degré de ressemblance entre sujets. Par exemple, les centaures des voyages de Gulliver sont, selon Husserl, humains malgré leur corps⁹³. Ils ne sont pas comme les chevaux et ne sont pas non plus à moitié humains bien qu'ils n'aient que la moitié d'un corps humain. On peut donc être humain avec une forme bien différente. Pour être fidèle à Husserl, la conception de l'analogie doit sortir du cadre restrictif de la simple ressemblance physique. À ce sujet, le récent article de Zhida Luo, « Motivating Empathy : the Problem of Bodily Similarity in Husserl's Theory of Empathy »⁹⁴, est particulièrement intéressant. Selon lui, l'analogie se fait mieux par le toucher que par la simple ressemblance physiologique. Le double rôle des sensations tactiles fait du toucher une meilleure façon d'appréhender à la fois mon corps et celui de l'autre. En serrant la main de l'autre, je suis à la fois touchant et touché. Je sens la chaleur et les mouvements de la main de l'autre qui rappellent les miens. La couleur, la texture et même la forme de cette main peuvent être bien différentes, mais les sensations et les mouvements sont les mêmes. Je sens l'autre me saisir, de la même manière que je le saisis. Dans cette dynamique, il y a une forme d'analogie qui justifie l'association entre moi et l'autre au-delà des différences corporelles. Le comportement et le contact physique prennent ici le pas sur l'apparence en ce qui concerne les rapports intersubjectifs.

⁹² Husserl, « Phénoménologie statique et phénoménologie génétique », p. 218.

⁹³ Husserl, « Phénoménologie statique et phénoménologie génétique », p. 214.

⁹⁴ *Husserl Studies* 33, 2017, pp. 45-61, doi : 10.1007/s10743-016-9192-x.

Nous sommes d'accord avec Taipale que certains animaux, au sens de la biologie, ne sont pas des sujets constituants. Ce rôle est réservé à certaines espèces ou individus. Mais la diversité entre les animaux nous interdit de les traiter en blocs. L'interaction n'est certainement pas la même avec les vers de terre qu'avec les chiens. Évidemment, il est difficile, au sein de cette diversité, de déterminer où tracer la limite. Husserl fournit peu d'explications quant aux « différentes motivations du transfert et de la reconnaissance à un animal d'une chair, d'une âme et d'un *certain* ego. »⁹⁵ En général, plus l'autre s'éloigne de moi, plus il me sera ardu de le comprendre. C'est pourquoi il est généralement plus facile de s'entendre entre différentes cultures qu'entre différentes espèces. Ce n'est toutefois pas toujours le cas. On comprend parfois plus facilement nos animaux domestiques, qui font partie de notre monde familier, que certains sujets de mondes étrangers.

Pour Taipale, les choses se donnent toujours aux humains avec un sens humain et aux animaux avec un sens animal. Pour démontrer que notre monde est toujours empreint d'humanité, il explique que les objets de la nature apparaissent comme saisissables et déplaçables en fonction de notre corps spécifiquement humain⁹⁶. Pourtant, que nous comprenions, ne serait-ce qu'en partie, certains animaux signifie que nous avons un monde environnant commun. Ce qui n'implique pas que nos perceptions sont les mêmes, mais elles se ressemblent

⁹⁵ P. Cabestan, « La constitution de l'animal dans les *Ideen* », p. 73.

⁹⁶ « [...] Things are constituted as correlates of a particularly organized lived-body with certain abilities of sensation and movement. Accordingly, the constitution of objective nature has a normative structure; it is an achievement of certain abilities of sensation and movement. » J. Taipale, *Phenomenology and Embodiment*, p. 152.

suffisamment pour que nous puissions nous comprendre. Les choses ont beau ne pas avoir exactement le même sens pour eux et pour nous, nous pouvons appréhender, par l'empathie, le sens de certaines choses pour eux.

En analysant systématiquement la constitution à travers le prisme de la chair, Taipale révèle son rôle central. Toutefois, en se consacrant uniquement sur la chair, Taipale néglige, entre autres, le rôle que peuvent jouer le souvenir et l'imagination dans la constitution. Son focus sur la chair l'amène aussi à négliger les similarités que Husserl reconnaissait entre humains et animaux. Il s'attarde plutôt à l'étrangeté des corps et des organes animaux. En nous concentrant sur la relation d'empathie qui peut s'établir entre différentes espèces, il est plus facile d'identifier des ressemblances entre les humains et animaux.

Taipale invoque finalement l'« anormalité » des animaux ainsi que leur incapacité à entrer dans des rapports d'empathie réciproque pour les écarter de l'intersubjectivité constituant le monde. Nous reviendrons sur ces obstacles dans les prochains chapitres.

Deux indices supplémentaires

La réduction à la sphère propre que suggère Husserl fournit un indice de plus quant au rôle des animaux dans la constitution. Cette réduction propose d'écarter tout ce qui n'appartient pas exclusivement à l'*ego*, tout ce qui contient des traces d'*alter ego*. Husserl l'emploie pour mettre au jour, sans rien se donner d'avance, le sens de l'*alter ego*. Dans cette réduction à la sphère propre, il n'écarte pas seulement les autres humains, mais également les animaux. Or, s'il faut exclure

les animaux de la sphère propre, n'est-ce pas là un indice qu'ils font partie de notre communauté constituante ? Autrement dit, ils contribuent à donner un sens à notre monde.

L'unité du monde, si chère à Husserl, suggère également qu'il doit exister un monde commun aux humains et aux animaux. Posons-nous la question suivante : peut-on envisager l'existence de deux mondes, l'un humain, l'autre animal, qui ne communiquent aucunement entre eux ? Pas d'après Husserl qui rejette catégoriquement toute idée de « mondes parallèles » de ce genre.

Puis-je m'imaginer [...] que plusieurs multiplicités de monades coexistent séparées les unes des autres, c'est-à-dire sans communiquer entre elles, et que, par conséquent, chacune d'entre elles constitue un monde propre ? Puis-je m'imaginer qu'il y aurait ainsi deux mondes séparés à l'infini, avec deux espaces et deux espaces-temps infinis ? De toute évidence, ceci n'est pas quelque chose de concevable, mais un pur non-sens.⁹⁷

Voilà donc un autre élément suggérant que l'empathie interespèce est possible et par conséquent, qu'il y a une communauté et un monde humano-animal. En effet, si une telle communauté n'existe pas, nous devons accepter le non-sens des mondes parallèles ou nier que les animaux ont leur monde, ce qui contredit explicitement le propos husserlien.

Jusqu'ici, nous avons montré que les animaux ont une vie psychique à laquelle nous avons partiellement accès et que ce serait une erreur de les traiter comme de simples choses. Nous avons également souligné certaines limites des

⁹⁷ Husserl, *Méditations cartésiennes*, p. 119.

animaux : ce ne sont pas des sujets rationnels et ils n'ont pas accès à l'attitude théorique. Par contre, les animaux ne sont pas suffisamment différents de nous pour que les rapports d'empathie interespèces soient impossibles. Toutefois, tout indique que nous partageons un monde avec eux.

Quel monde partageons-nous avec les animaux ?

Évidemment, les animaux n'ont pas leur place dans toutes les communautés ni dans tous les mondes pour Husserl. De ce fait, certaines parties du monde humain ne pourront être partagées avec eux. Est-ce un obstacle insurmontable ? Pas nécessairement, puisque certains mondes sont plus fondamentaux que d'autres, soit ceux qui sont en « relation avec le monde naturel »⁹⁸. Être exclus de mondes indépendants du monde naturel n'empêche pas les animaux, ou tout autre sujet, d'être constituants à d'autres égards. Ce qui compte, c'est qu'ils aient accès à la nature et aux mondes qui y sont reliés.

Nous nous intéressons ici à trois communautés constituantes : la communauté d'*ego* psychophysique qui constitue la nature matérielle objective; l'intersubjectivité transcendantale qui constitue le « monde-pour-tous » et la communauté des sujets rationnels constituant le monde physico-mathématique. En examinant de plus près ces communautés, nous serons plus en mesure de déterminer si les animaux y participent et de répondre à notre question principale : quelle place occupent-ils dans la coconstitution selon Husserl ?

⁹⁸ Husserl, *Introduction générale*, pp. 92-93.

Sujets psychophysiques et nature matérielle

La nature matérielle intersubjective, qui *a priori* est commune à tous, est constituée par tous les sujets psychophysiques, aussi appelés sujets de type animal, communiquant entre eux⁹⁹. Ce « [...] monde chosique pour tous : le seul et unique monde qui peut être donné à tous en archiprésence »¹⁰⁰ plutôt que seulement appréhété ou copréhété, est constitué sur la base d'excitations physiques dans des rapports de causalité. Il exclut notamment le monde de la culture¹⁰¹ qui, contrairement au monde chosique, n'est pas universellement accessible. Un monde de la culture est limité à ceux qui sont familiers avec cette culture. La nature, par contre, est la « sphère de l'universalité inconditionnée »¹⁰². Le monde de la nature intersubjective précède celui de la culture, car on ne saurait accéder au second sans avoir accès au premier.

Dans la constitution du sens de la nature matérielle, les animaux ont probablement un rôle à jouer. En effet, toute expérience de chose objective implique un sujet de l'expérience en lien « [...] avec ses compagnons d'humanités effectifs ou possibles (ou avec ses compagnons d'animalité). »¹⁰³ Ici, Husserl ne pourrait être plus clair : c'est par notre animalité, donc en tant que sujets animés, que l'on partage un monde de choses et non par une spécificité humaine.

⁹⁹ Husserl, *Recherches phénoménologiques*, pp. 206, 230; Husserl, *Méditations cartésiennes*, pp. 196, 214.

¹⁰⁰ Husserl, *Recherches phénoménologiques*, p. 230.

¹⁰¹ Cristian Ciocan, « Husserl's Phenomenology of Animality and the paradoxes of Normality », *Human Studies* 40, 2017, p. 185, doi : 10.1007/s10746-017-9419-7.

¹⁰² Husserl, *Méditations cartésiennes*, p. 214.

¹⁰³ Husserl, *Recherches phénoménologiques*, p. 163.

Intersubjectivité transcendantale et monde pour tous

Le monde coconstitué dans son unité totale est le corrélat de l'intersubjectivité transcendantale¹⁰⁴. Celle-ci joue donc un rôle particulièrement important. L'intersubjectivité transcendantale réunit les *ego* purs, c'est-à-dire les sujets considérés indépendamment de leurs déterminations empiriques. Les *ego* purs, contrairement aux sujets psychophysiques de la nature matérielle, n'ont pas d'histoire, de corps, de devenir, etc. Ce sont des monades. La communauté qu'ils forment¹⁰⁵ n'est pas relative à un ensemble particulier et limité de sujets. C'est une communauté idéale qui a pour corrélat « [...] "le" monde, un univers unique d'étants en tant qu'étants "pour nous tous". »¹⁰⁶ « Pour nous tous » signifiant ici « [...] pour tous ceux qui sont connus et inconnus, pour tous les sujets rencontrables possibles [...] »¹⁰⁷. En tant que communauté idéale, l'intersubjectivité transcendantale constitue le monde objectif dans un processus sans fin. Ce monde englobe l'ensemble des objets, c'est-à-dire, dans les mots de Husserl, toute « effectivité qui n'est pas esprit, mais effectivité *pour* l'esprit »¹⁰⁸.

Une règle s'impose à cette communauté : les expériences des divers sujets doivent pouvoir être mises en commun. Ceci signifie, selon les *Méditations*, que les sujets de ce monde doivent être « [...] pourvus de systèmes constitutifs correspondant les uns aux autres et s'accordant les uns avec les autres. »¹⁰⁹ Les « systèmes constitutifs » peuvent être compris comme l'ensemble des capacités

¹⁰⁴ A. M. Osswald, « Sobre la subjetividad animal », p. 601.

¹⁰⁵ Husserl, *Méditations cartésiennes*, p. 175; D. Zahavi, « Husserl's intersubjective transformation », p. 240.

¹⁰⁶ Husserl, « Le monde et nous », p. 195.

¹⁰⁷ Husserl, *Crise des sciences*, p. 286.

¹⁰⁸ Husserl, *Recherches phénoménologiques*, p. 276.

¹⁰⁹ Husserl, *Méditations cartésiennes*, p. 176.

sensori-motrices¹¹⁰. Nous aurons l'occasion de revenir sur ce point dans le Chapitre 2 qui traite de l'« anormalité » des animaux. Nous aurons alors les éléments pour déterminer si les animaux peuvent participer à l'intersubjectivité transcendante.

Sujets rationnels et monde physico-mathématique

Les différences individuelles mènent aux déterminations conditionnées purement subjectivement de la chose. À cela, s'ajoute une consistance fondamentale commune qui appartient à la chose même¹¹¹. Parce que nous pouvons librement intervenir sur nos organes pour créer des anomalies, le monde sensible doit toujours être distingué du monde vrai (rigoureusement objectif), qui est le monde de la science. Ce dernier n'est toutefois accessible que par la pensée¹¹².

Cette objectivité rigoureuse, « ultime élaboration de l'objectivité » passe par la détermination mathématique¹¹³ et est le corrélat des sujets rationnels¹¹⁴. Or, les animaux ne sont pas des sujets rationnels. Par contre, cela ne pose pas de problème pour leur éventuelle participation à d'autres mondes. Même si le monde physico-mathématique parvient à un plus haut degré d'objectivité, il n'est pas plus

¹¹⁰ Sara Heinämaa, « The Animal and the Infant, From Embodiment and Empathy to Generativity », dans Sara Heinämaa, Mirja Hartimo et Timo Miettinen (éd.), *Phenomenology and the transcendental*, New York, Routledge, 2014, p. 135.

¹¹¹ Husserl, *Recherches phénoménologiques*, pp. 131–133 [Hua IV, pp. 89-90].

¹¹² Joonas Taipale, « Twofold Normality: Husserl and the Normative Relevance of Primordial Constitution », *Husserl Studies*, n° 28, 2012, p. 57. doi : 10.1007/s10743-011-9099-5

¹¹³ Edmund Husserl, « La subjectivité en tant qu'âme et en tant qu'esprit dans l'attitude des sciences de la nature et des sciences de l'esprit », *Alter*, n° 3, 1995, p. 178; Paul Ricœur, *À l'école de la phénoménologie*, Paris, J. Vrin, 1986, p. 35.

¹¹⁴ D. Zahavi, « Réduction et constitution », p. 373; Dan Zahavi, « Husserl's Intersubjective Transformation of Transcendental Philosophy », *Journal of the British Society for Phenomenology*, vol. 27, n° 3, October 1996, p. 240, doi : 10.1080/00071773.1996.11007165. ; D. Zahavi, « Empathy and Other-Directed Intentionality », p. 245; cf. Husserl, *Recherches phénoménologiques*, p. 53.

important que les autres mondes. En effet, ce n'est pas dans ce monde que l'on vit au quotidien¹¹⁵.

De ces trois mondes (la nature matérielle, le monde pour tous et le monde physico-mathématique), c'est à la constitution de la nature matérielle que l'on imagine le plus facilement les animaux contribuer. En ce qui a trait au monde pour tous, il reste à démontrer la possibilité de mettre en commun nos expériences avec celles des animaux, ce que nous viserons au prochain chapitre. La présence d'un monde physico-mathématique démontre que les animaux ne contribuent évidemment pas à toutes les couches de la constitution. Toutefois, cette restriction n'empêche pas les animaux d'être coporteurs de sens pour d'autres mondes.

Conclusion

Les idées développées dans ce premier chapitre visaient principalement à mettre en place les concepts au cœur de ce qui nous préoccupe, soit la coconstitution interespèces du monde. Ces idées ne sont pas sans soulever de nouvelles questions.

Nous avons, jusqu'à présent, ouvert certaines voies qui permettent de croire à un monde partagé entre espèces, mais il demeure plusieurs obstacles à surmonter, tels par exemple : l'anormalité et l'empathie réciproque. Ces dernières jouent un rôle essentiel dans la constitution intersubjective, comme la comprend Husserl. « Par la voie de la compréhension *réciproque* [...] la chose vraie ou objective

¹¹⁵ « That which is sufficient in our daily life, counts as the thing in itself. » D. Zahavi, « Empathy and Other-Directed Intentionality », p. 245.

devient alors soit l'objet qui persiste dans son identité pour une pluralité de sujets *normaux* (*Nous soulignons*) [...] »¹¹⁶. Le prochain chapitre approfondira le problème de l'anormalité animale et proposera des réponses à certaines des questions soulevées.

¹¹⁶ P. Cabestan, « La constitution de l'animal dans les *Ideen* », p. 67.

CHAPITRE 2 : TROIS MANIÈRES D'ÊTRE « ANORMAL »

L'« anormalité » revient systématiquement dans les recherches sur les sujets animaux dans l'œuvre de Husserl. Les animaux « appartiennent au problème de l'anormalité »¹¹⁷. Cette courte phrase, tirée des *Méditations cartésiennes*, peut faire sourciller à la première lecture. C'est pourquoi les auteurs qui abordent ce thème prennent la peine de souligner que le terme « anormal » n'avait rien de péjoratif pour Husserl¹¹⁸. Selon Sara Heinämaa, le discours de Husserl sur l'anormalité des animaux a d'abord été mal reçu et sa pertinence philosophique, sous-estimée¹¹⁹. Le travail d'Anthony Steinbock dans les années 1990 a toutefois contribué à éclairer la question de l'anormalité dans l'œuvre du père de la phénoménologie¹²⁰. Au cours des deux dernières décennies, l'intérêt pour ce thème a ainsi été renouvelé¹²¹.

L'objectif du présent chapitre est de préciser dans quelle mesure les bêtes sont des sujets normaux ou anormaux et quel est l'impact de la réponse à cette question sur la constitution interespèce telle qu'abordée par Husserl. Pour ce faire, nous allons explorer trois usages qu'il fait de la dyade normal/anormal. La

¹¹⁷Husserl, *Méditations cartésiennes*, p. 204.

¹¹⁸C. Ferencz-Flatz, « Abnormality and perceptual communication », p. 79 ; C. Ciocan, « Husserl's Phenomenology of Animality », p. 176 ; Natalie Depraz, « Y a-t-il une animalité transcendante? », *Alter*, n° 3, 1995, p. 87 ; Natalie Depraz, « Commentaire de la Cinquième Méditation (Deuxième partie: § 49-62) », dans Jean-François LAVIGNE (dir.), *Les méditations cartésiennes de Husserl*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2008, pp. 196-197 ; J. Taipale, *Phenomenology and Embodiment*, p. 121.

¹¹⁹S. Heinämaa, « The Animal and the Infant », 137, 144. Cf. L. Lawlor, *Derrida and Husserl : The Basic Problem of Phenomenology*, Bloomington, Indiana University Press, 2002, pp. 112-3.

¹²⁰A. J. Steinbock, *Home and Beyond*, 1995.

¹²¹J. Taipale, « Twofold Normality », p. 49. Pour une analyse de l'anormalité selon Husserl, voir Maren Wehrle, « Normality and Normativity in Experience », dans *Normativity in Perception*, éd. Maxime Doyon et Thiemo Breyer, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2015, pp. 128-38 ; A. J. Steinbock, « A Genetic Phenomenology of Normality and Abnormality », dans *Home and Beyond*, pp. 125-69 ; Sur la norme en tant qu'optimum et la tension entre norme primordiale et intersubjective, voir J. Taipale, « Primordial and Intersubjective normality », dans *Phenomenology and embodiment*, pp. 121-46.

première utilisation est celle qui associe la normalité à la concordance et à l'optimalité¹²². Le deuxième emploi présente l'anormalité comme une modification de la normalité. Le troisième et dernier usage recensé établit une tension entre deux mondes qui ne peuvent être ramenés l'un à l'autre, par exemple, le monde familier et le monde étranger. Ceci suppose un rapport d'interdépendance entre les deux mondes, où aucun n'a préséance sur l'autre. Nous nous demanderons, pour chaque définition de l'anormalité présente dans l'œuvre de Husserl, dans quelle mesure elle s'applique à notre expérience des animaux et ce qu'elle signifie pour notre rapport avec eux et avec leur monde.

La concordance ou comment des apparences variées peuvent-elles référer à un même monde ?

Commençons par la concordance qui est la forme la plus simple de la normalité. L'expérience de la nature matérielle change selon les sujets, mais aussi entre les vécus d'un même sujet. Les apparences du monde fluctuent également en fonction de l'espèce, de la culture, et ainsi de suite¹²³. Il existe donc toutes sortes de variations. Comment un même monde peut-il être constitué malgré ces différences¹²⁴ ? Grâce à la concordance qu'on peut établir entre les vécus. La concordance, qui est une des formes de la normalité selon Husserl, peut concerner les expériences subjectives autant qu'intersubjectives.

Subjectivement, on peut penser à la confirmation continue des appréhensions¹²⁵.

¹²²Husserl, « Normalité, anomalie et animalité », Emmanuel Alloa (trad.), *Philosophie*, vol. 4, n° 131, 2016, pp. 28-29.

¹²³C. Ciocan, « Husserl's Phenomenology of Animality », p. 186.

¹²⁴E. Alloa, « Le monde existe-t-il sans nous? », p. 11.

¹²⁵Husserl, *Méditations cartésiennes*, p. 204.

Si ce que je perçois indirectement de la chose correspond à ce qui m'est ensuite donné directement, alors mes phénomènes concordent et mon expérience est normale. Le flux de mes vécus se déroule harmonieusement. Quand ce n'est pas le cas, il y a une rupture dans mon expérience. Par exemple, lorsque j'aperçois une maison, mais qu'en changeant de position, je réalise que ce n'est qu'un décor. Cela crée un conflit entre la visée (la maison) et le donné (le décor)¹²⁶. Mon expérience antérieure ne disparaît pas pour autant. L'objet sera compris comme un décor qui peut, à partir d'un certain endroit, apparaître comme une authentique demeure. La maison est une anomalie dans mon expérience, autrement normale. Lors d'une telle rupture, deux situations sont possibles. La première : l'anormalité de l'expérience est déréglée et ne contribue pas au sens du monde. La seconde : la perception anormale a des motivations normales et peut être ramenée à la concordance. L'anormalité déréglée n'a pas de valeur constitutive et présente peu d'intérêt dans le cadre de notre recherche. C'est ce qui se produit quand, par exemple, l'autre est fou. Il ne peut alors remettre en question notre conception du monde¹²⁷. Nous passons donc immédiatement au deuxième cas, soit lorsque l'expérience anormale a une motivation normale. Dans ces circonstances, les anomalies¹²⁸ appartiennent à l'horizon de la chose normale. Par exemple, un objet a différentes teintes possibles selon la luminosité dans laquelle il baigne. Dans un tel contexte, puisque les variations de couleur sont motivées par des circonstances

¹²⁶ « *Conflict* », dans Dermot Moran et Joseph Cohen, *The Husserl Dictionary*, Londres, Continuum, 2012, p. 68.

¹²⁷ R. Toulemont, *L'essence de la société selon Husserl*, p. 78.

¹²⁸ J. Taipale (Cf. *Phenomenology and Embodiment*, p. 124) établit une distinction entre anormalité et anomalies chez Husserl. Nous n'avons pas repris cette distinction qui semblait compliquer la question plutôt que la clarifier. De plus, il n'est pas clair que Husserl établissait lui-même une telle différence.

physico-psychiques, elles constituent la même chose. Les changements de luminosité sont considérés comme des motivations normales.

Le monde intuitif développe ainsi un horizon de modifications potentielles réglées selon la forme « si... alors... »¹²⁹. Autrement dit, les changements d'apparence des choses suivent des lois. Telle altération de mes sens produit telle modification de la chose. Cette dernière n'est plus seulement celle que je perçois actuellement. C'est aussi celle que je percevrais différemment si j'étais dans telle circonstance ou si j'étais tel autre sujet. Les diverses perceptions sont autant de points de vue se rapportant au même objet¹³⁰. De cette manière, les expériences anormales¹³¹ « [...] font entrer en ligne de compte la réalité d'un niveau plus élevé en tant qu'elles instaurent de nouveaux rapports de dépendance. »¹³² Les séries d'aperception, rattachées à la perception directe, enrichissent le monde.

L'anormalité comme discordance intersubjective peut être comprise parallèlement aux vécus de ce type¹³³. Comme mentionné dans le Chapitre 1, la possibilité pour un groupe de sujets de mettre en commun leurs expériences suppose que leurs systèmes constitutifs s'accordent¹³⁴. Cet accord ne signifie pas que les apparences du monde soient identiques, mais qu'elles puissent s'harmoniser. On peut aussi parler de concordance ou de cohérence entre les phénomènes. Pour que je puisse comprendre le monde qui est là pour l'autre, nos systèmes perceptifs

¹²⁹Husserl, *Sur l'intersubjectivité II*, traduction, introduction, postface et index par Natalie Depraz, Épiméthée, Paris, Presses Universitaires de France, 2001, pp. 251-2 ; Husserl, *Recherches phénoménologiques*, p. 94.

¹³⁰E. Bimbenet, *L'animal que je ne suis plus*, pp. 204-210.

¹³¹Husserl, *Sur l'intersubjectivité II*, p. 248.

¹³²Husserl, *Recherches phénoménologiques*, p. 106.

¹³³C. Ciocan, « Husserl's Phenomenology of Animality », pp. 177-8.

¹³⁴Husserl, *Méditations cartésiennes*, p. 176.

doivent être suffisamment semblables pour que les variations entre nos expériences soient de l'ordre du plus ou du moins. C'est-à-dire que l'autre voit, sent ou entend plus ou moins ce que je vois, sens ou entends. Si l'autre a des expériences de nature complètement différentes des miennes, cette dimension de son monde ne pourra s'harmoniser avec le mien. Par contre, nous aurons toujours d'autres dimensions du monde en commun.

La plupart du temps, les sensibilités ne sont pas les mêmes. Toutefois, même dans le cas idéal où tous auraient des systèmes perceptifs identiques, les expériences de la nature matérielle varieraient toujours selon leurs diverses positions, étant donné que deux sujets ne peuvent jamais avoir le même ici au même moment. De plus, par son autonomie, chaque sujet peut choisir de modifier un de ses sens, de fermer un œil, d'ingérer des psychotropes, etc., ajoutant de cette manière aux variations possibles. Ainsi, les apparences des choses de la nature oscillent toujours entre normalité et anormalité. Les vécus de chaque sujet varient pour toutes sortes de raisons, mais comme c'est le cas subjectivement, lorsque les différentes expériences sont motivées normalement et qu'elles se ressemblent suffisamment, elles peuvent être ramenées à un monde unique¹³⁵. Chacun comprend qu'il traite du même phénomène et il saisit pourquoi les caractérisations de la chose changent. Le point de vue de l'autre s'intègre au mien comme mes perspectives passées s'intègrent à celles présentes. Je reconnais que la chose que j'observe d'ici est la même que celle qu'il voit de là-bas, et que je la verrais comme lui si j'étais à sa place (dans le cas où nous ayons des sensibilités

¹³⁵Husserl, *Sur l'intersubjectivité II*, p. 251.

identiques).

Ces précisions montrent bien pourquoi il ne suffit pas d'invoquer les commentaires de Husserl sur l'anormalité des animaux ou la différence entre les mondes humains et animaux pour conclure qu'il les exclut de la coconstitution intersubjective. En effet, il existe aussi des sujets humains anormaux avec qui nous pouvons constituer le monde. L'anormalité est seulement un obstacle à la constitution sous certaines formes, notamment, lorsqu'elle est dérégulée, ce qui n'est pas d'emblée le cas avec les animaux.

L'optimalité élargit le monde et constitue la vraie chose

La discordance est un critère descriptif et neutre qui signale la présence d'une expérience anormale. En ce sens, l'anormalité n'a rien de péjoratif. La concordance est un élément fondamental de la théorie husserlienne de la normalité, mais elle est insuffisante, car elle ne permet pas de savoir quelle est la caractérisation adéquate de l'objet lorsque deux séries d'expériences sont en conflit.

Ce critère indique une variation qualitative¹³⁶. Une expérience n'est plus simplement discordante par rapport à une autre, elle est meilleure ou pire. On peut alors classer les diverses aperceptions entre elles en fonction d'un idéal¹³⁷. Les circonstances optimales donnent l'objet de façon nette, précise et avec une abondance de détails. Elles révèlent la vraie chose. Pour la perception de

¹³⁶A. J. Steinbok, *Home and Beyond*, p. 138.

¹³⁷J. Tuckett, « Spirituality and Intersubjective Consensus », 321 ; C. Ciocan, « Husserl's Phenomenology of Animality », p. 178.

couleurs, par exemple, les meilleures circonstances environnementales sont « [...] la vision à la lumière du soleil et par un ciel clair, sans aucune influence d'autres corps déterminant la couleur qui apparaît. »¹³⁸ Quant aux conditions corporelles idéales, elles incluent : une bonne acuité visuelle, l'absence de maladie comme le daltonisme et de substances hallucinogènes qui affecteraient la vue. La chair optimale est celle du sujet sain et pleinement développé¹³⁹.

Qu'en est-il de l'expérience quotidienne ? Les choses s'y donnent rarement dans des conditions idéales. Doit-on en conclure que nous avons constamment des expériences anormales ? Non, car la chose optimale, subjective ou intersubjective, n'est pas celle qui m'est donnée dans les faits, mais plutôt celle qui est visée. Elle va au-delà de ce qui est directement perçu. Plus précisément, la couleur qui m'apparaît dans des circonstances non-optimales est l'index de la vraie couleur. Il y a ainsi une forme de téléologie dans l'optimalité, en ce sens qu'on s'oriente vers la chose elle-même¹⁴⁰. L'optimum, et par conséquent l'idée de vérité, se développe au fil des expériences, à mesure que la chose se précise¹⁴¹. Une expérience anormale, en vertu de la norme qui avait été constituée jusqu'à maintenant, peut devenir le nouvel optimum¹⁴².

Avec l'optimalité, la conception husserlienne de la normalité s'écarte définitivement de ce qui est commun ou moyen. Elle est à la source de la notion

¹³⁸Husserl, *Recherches phénoménologiques*, p. 95.

¹³⁹Husserl, *Recherches phénoménologiques*, pp. 128-129.

¹⁴⁰A. J. Steinbock, *Home and Beyond*, p. 140.

¹⁴¹C. Ciocan, « Husserl's Phenomenology of Animality », p. 180

¹⁴²D. Zahavi, « Husserl's Intersubjective transformation », p. 239.

de vérité¹⁴³. L'anormalité prend alors une teinte plus péjorative, fait remarquer Jonathan Tuckett. Elle relève de la fausseté et de l'illusion plutôt que d'une simple rupture dans la continuité de l'expérience. Tuckett se demande alors si l'on peut toujours affirmer que la notion de normalité ne contient pas de jugement de valeur. Il va jusqu'à écrire qu'une telle conception présente la personne aveugle, par exemple, comme inférieure puisqu'il lui manque certaines des capacités de l'être humain normal. Cette critique se doit d'être examinée car la question animale doit être abordée de manière neutre et sans jugement de valeur dépréciatif.

Tuckett semble considérer que les qualificatifs « normal » et « anormal » doivent être attribués une fois pour toutes à chaque sujet, ce qui contredit le propos husserlien. Les sujets sont plutôt tour à tour normaux et anormaux, selon les moments de leur vie et la norme à laquelle on se réfère. On n'a qu'à penser aux enfants qui sont considérés par Husserl comme anormaux avant qu'ils grandissent et finissent par s'intégrer à la communauté des sujets humains adultes normaux. En plus de cette évolution des sujets à travers le temps, il y a aussi la question de la communauté de référence. En effet, si Husserl affirme qu'être aveugle peut être normal pour un groupe d'aveugles (en vertu de la concordance qui existe au sein de leur communauté¹⁴⁴), il écrit aussi qu'être aveugle ne sera jamais normal (au sens d'optimal) pour l'ensemble des humains. « Si la cécité ou la déficience visuelle devait se généraliser à tel point qu'elle devienne la " normalité ", entendue ici comme la moyenne ordinaire, cela n'en ferait pas pour autant la normalité au

¹⁴³J. Tuckett, « Spirituality and Intersubjective Consensus », 319, Cf. C. Ciocan, « Husserl's Phenomenology of Animality », p. 178.

¹⁴⁴C. Ciocan, « Husserl's Phenomenology of Animality », p. 180.

sens de ce qui est meilleur en droit. »¹⁴⁵ Les aveugles peuvent donc être à la fois normaux, au sein de leur communauté, et anormaux, par rapport à la communauté humaine.

Certes, dans le cas où normalité signifie optimalité, plutôt que concordance ou modification, il est plus facile d'y voir une hiérarchisation des sujets et Husserl fait parfois ce glissement, comme dans l'extrait suivant : « Nous arrivons donc malgré tout au postulat d'une communauté normale de sujets doués d'expériences normales [...] tandis que les anormaux les suivent et devront les suivre, pour autant qu'ils sont anormaux. »¹⁴⁶ Ici, les sujets anormaux sont manifestement subordonnés aux sujets normaux. Toutefois, Husserl ajoute immédiatement après, en note de bas de page, « Présentation maladroite! »¹⁴⁷ De manière générale, il faut garder en mémoire que ce ne sont pas les sujets qui sont comparés, mais plutôt leurs vécus. C'est le vécu d'un individu qui est supérieur, et non l'individu lui-même, et si la distinction n'est pas toujours claire, c'est plutôt par glissement de sens. Les aveugles ne sont anormaux qu'en ce qui concerne les phénomènes visuels. Le reste de leurs expériences peuvent être optimales. Ils continuent donc de jouer un rôle dans la coconstitution. Ils ne peuvent simplement pas participer à la constitution du monde visible. La notion de normalité ne vise pas à élever indument certains sujets au-dessus des autres, mais bien à se rapprocher des choses objectives.

¹⁴⁵Husserl, « Normalité, anomalie et animalité », p. 29.

¹⁴⁶Husserl, « Normalité, anomalie et animalité », p. 30.

¹⁴⁷Husserl, « Normalité, anomalie et animalité », p. 30.

L'intersubjectivité comme voie d'accès à l'objectivité

L'association entre les apparences d'un même monde pour plusieurs sujets est la base de l'objectivité¹⁴⁸. En passant du monde du sujet solipsiste, au monde intersubjectif, notre constitution du monde s'enrichit.

Certes, même seul, il est possible d'accéder à une certaine objectivité et de distinguer le vrai de l'illusion¹⁴⁹. Dans ce cas, la chose objective est celle qui se donne dans des conditions normales, c'est-à-dire concordantes et optimales. Si un changement se produisait en moi, par exemple, si comme Monet, ma vue baissait petit à petit, les apparences des choses changeraient pour moi et ne concorderaient plus avec mes expériences antérieures. Par contre, un tel changement n'appartiendrait pas aux choses objectives, étant donné qu'il résulterait d'une anomalie de mon corps. Autrement dit, il ne présenterait pas la chose de façon optimale. Je pourrais reconnaître cette anomalie sans faire appel à aucun autre sujet, en comparant ma vision actuelle avec celle de mes souvenirs. Un changement peut aussi être externe. Par exemple, si l'éclairage ambiant diminue, mes perceptions des choses seront modifiées en conséquence. Mais, comme ces changements sont motivés par des circonstances normales, la chose conserve ses déterminations objectives. Les apparences subjectives de l'objet ne sont ici que variations de la même chose.

¹⁴⁸ Le transfert de sens qui fonde l'empathie repose d'ailleurs sur cette association puisque j'identifie le corps de l'autre pour moi avec l'apparition que l'autre a de son propre corps. Le corps de l'autre est, en ce sens, la première chose objective. Dan Zahavi, « Husserl's Intersubjective Transformation of Transcendental Philosophy », *Journal of the British Society for Phenomenology* 27, n° 3, October 1996, p. 232, <http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/00071773.1996.11007165>.

¹⁴⁹ Husserl, *Recherches phénoménologiques*, pp. 117-9.

Toutefois, cette objectivité solipsiste est d'un degré inférieur à l'objectivité intersubjective¹⁵⁰, car elle peut toujours se voir remise en question par la confrontation avec la réalité d'autres sujets. Pour le démontrer, Husserl propose l'expérience de pensée suivante : dans un premier temps, un individu vit dans un monde complètement solipsiste où l'existence d'autres sujets est exclue. Par conséquent, tout ce qui s'y rattache l'est aussi. Le sens des objets culturels est écarté dans la mesure où il ne peut être appréhendé que grâce à la communauté dont il est le corrélat. Le sujet solipsiste a, dans ce premier temps, sa réalité objective. Il constate que certains phénomènes se révèlent imaginaires ou illusoire alors que d'autres se maintiennent dans leur vérité au gré des expériences. Le sujet établit certaines distinctions entre ce qui est réel et ce qui ne l'est pas. Dans un deuxième temps, ce sujet fait la rencontre d'autres ego et sa réalité subjective entre en conflit avec la leur. Alors, explique Husserl :

Dès que je [sujet de l'expérience de pensée] communique à mes compagnons mes vécus antérieurs et qu'eux-mêmes se rendent compte du conflit systématique de ces vécus avec leur propre monde constitué d'une manière intersubjective et rendu constamment manifeste par l'échange concordant des expériences, je deviens pour eux un objet pathologique intéressant et ma belle « réalité » si manifeste, ils l'appellent une hallucination de quelqu'un qui a été jusqu'à présent un malade mental¹⁵¹.

L'intersubjectivité rapproche ainsi de la chose objective en permettant de corriger des expériences anormales.

¹⁵⁰ Husserl, *Introduction générale*, p. 509.

¹⁵¹ Husserl, *Recherches phénoménologiques*, p. 121.

Impact de l'optimalité et de la concordance sur les animaux

Nous avons montré que le passage du monde solipsiste au monde intersubjectif peut m'amener à me considérer comme anormal par rapport à la norme humaine. Parallèlement, est-il possible, en vertu du critère d'optimalité, de considérer les humains comme des sujets anormaux par rapport aux animaux ? Peut-on affirmer que l'odorat humain est anormal par rapport à celui du chien ? Est-ce que les animaux peuvent corriger mon expérience du monde ?

L'optimalité, selon Husserl, ne s'applique pas aux rapports interespèces : « [t]oute espèce a sa vérité relative, son monde relativement vrai [...] »¹⁵². De même, chaque espèce a un optimum et une norme propre à son espèce. Il n'y a pas d'espèce normale par excellence. Par contre, au sein d'une même espèce, il y a une norme que nous pouvons reconnaître et en fonction de laquelle, certains individus sont plus normaux que d'autres¹⁵³. C'est ce qui me permet de reconnaître un chien dérangé par rapport à un chien sain, par exemple¹⁵⁴. Mais même si nous pouvons saisir les normes d'autres espèces, elles ne s'appliquent pas à nous. Bien que les perceptions des animaux soient plus ou moins optimales par rapport aux nôtres, nous, en tant qu'humains, ne nous considérons pas pour autant comme anormaux par rapport aux animaux¹⁵⁵. C'est la norme humaine qui est à considérer pour nous. Quand je décris le monde, c'est implicitement pour mes semblables et en fonction des critères de notre espèce. Ce n'est pas pour les animaux en général

¹⁵² Husserl, « Normalité, anomalie et animalité », pp. 32-3 ; C. Ciocan, « Husserl's Phenomenology of Animality », p. 186.

¹⁵³ R. Toulemont, *L'essence de la société selon Husserl*, pp. 81, 90.

¹⁵⁴ Hua XIV, Texte n° 6, p. 120.

¹⁵⁵ J. Taipale, *Phenomenology and embodiment*, p. 155.

ou pour le lézard ou le poisson. Chaque espèce comprend les autres sujets à partir de sa propre norme avant tout. Nous sommes donc anormaux pour les animaux et les animaux sont anormaux pour nous. C'est ce que Ciocan appelle le paradoxe de la normalité selon Husserl¹⁵⁶. La norme humaine demeure centrale pour les humains et les perceptions animales font partie de l'horizon des perceptions possibles en tant que modifications potentielles réglées. Ajoutons que bien que chaque espèce ait sa vérité et son monde, tous ces mondes réfèrent au monde unique. C'est le même monde « [...] qui se manifeste dans ces différents niveaux de vérités relatives. »¹⁵⁷ L'unité du monde est ainsi maintenue.

Mais s'il n'y a pas de norme commune entre deux espèces, que se passe-t-il lorsque des individus d'espèces différentes se rencontrent ? L'expérience de la primatologue Barbara Smuts nous en fournit un exemple. Smuts étudie les babouins depuis plus de 25 ans. Elle a appris à connaître les membres d'une troupe particulière en les suivant pour des séjours d'une semaine dans leur environnement naturel. À mesure qu'elle s'intégrait à la troupe, sa compréhension du monde environnant évoluait. Les termes qu'elle utilise pour décrire son expérience sont particulièrement intéressants :

Increasingly, the troop felt like 'us' rather than 'them'. The baboons' satisfactions became my satisfactions, their frustrations my frustrations. When I spotted a gazelle fawn in the distance, I apprehended it as prey, and if the baboons succeeded in catching one, my mouth watered while they tore flesh from the bones, even though I don't eat meat. When on the cliffs after dark, the baboons warned each other of a predator drawing near, my body tensed up as if I, too, were in danger, even though my rational mind knew

¹⁵⁶C. Ciocan, « Husserl's Phenomenology of Animality », p. 187.

¹⁵⁷Husserl, « Normalité, anomalie et animalité », p. 32.

that there were no predators large enough to attack me within many miles¹⁵⁸.

Smuts explique ce changement d'attitude en affirmant que dans la nature sauvage, humains et animaux sont ramenés au même niveau¹⁵⁹. Elle entend par là que, dans leur milieu naturel, les animaux ne paraissent plus anormaux ou étrangers, comme lorsque nous les rencontrons dans un environnement humain dont la signification leur échappe. Quand nous sommes dans leur environnement familial, la norme humaine n'est plus nécessairement à privilégier d'un point de vue pratique. La gazelle est devenue une proie pour Smuts parce qu'elle vivait dans le monde des babouins.

L'optimum peut ainsi varier selon des intérêts pratiques¹⁶⁰. Par exemple, dans certains contextes, arrondir une mesure à l'entier sera adéquat, dans d'autres, ce sera une erreur. Si je travaille dans un laboratoire, je dois savoir quel est le critère de précision auquel mon collègue s'attend¹⁶¹. De même, la norme qui unit Smuts aux babouins qu'elle étudie est circonstancielle. Elle ne considère pas normalement les gazelles comme des proies, mais dans ce contexte, c'est ce sens qu'elle leur attribue. Il y a une norme partagée entre cette chercheuse et ce groupe de babouins. Il s'agit d'une norme interespèce dans la mesure où elle est partagée par des individus de deux espèces différentes, mais elle est restreinte à ces individus. Il n'y a pas de norme commune à l'ensemble des babouins et des

¹⁵⁸ Barbara Smuts, « Encounters With Animal Minds », *Journal of Consciousness Studies*, 8, n° 5-7, 2001, pp. 299-300.

¹⁵⁹ B. Smuts, « Encounter with animal minds », pp. 294-5.

¹⁶⁰ M. Wehrle, « Normality and Normativity in Experience », p. 134.

¹⁶¹ Husserl, « Normalité, anomalie et animalité », p. 31.

humains comme il y a une norme humaine. En ce sens, il n'y a pas de norme interespèce globale, mais simplement des normes interespèces pratiques, limitées à des petits groupes d'individus. Il y a tout de même là une ouverture à ce que les animaux « [...] contribuent, c'est-à-dire coparticipent, à la constitution du monde en m'en faisant découvrir des aspects jusqu'alors inconnus [...] »¹⁶². Si l'autre a de meilleurs sens que moi, il peut faire des distinctions qui me sont inaccessibles¹⁶³. Nous avons la capacité, grâce aux représentations indirectes, d'aller au-delà de ce qui nous est donné directement¹⁶⁴. Cette capacité enrichit mon monde. Grâce à l'autre, j'ai accès à des éléments du monde qui resteraient parfois inconnus si je me limitais à mon expérience subjective. Les babouins de Smuts lui font prendre conscience de la présence de prédateurs. Husserl, quant à lui, donne comme exemple le chasseur qui sait où se trouve le gibier avant même de le voir, par la seule observation du comportement de son chien¹⁶⁵.

La norme humaine, qui n'est pas une simple norme pratique ou circonstancielle, demeure toutefois la première grille d'interprétation utilisée pour comprendre autrui, humain ou animal. Elle guide mes attentes face aux autres, ce qu'ils feront, percevront et ainsi de suite¹⁶⁶. L'humain est le « mode originaire » pour la conception du monde¹⁶⁷. Je ne peux pas abandonner mon humanité derrière moi

¹⁶² N. Depraz, « Cinquième Méditation : Deuxième partie », p. 197.

¹⁶³ Husserl, *Recherches phénoménologiques*, p. 95.

¹⁶⁴ C. Ciocan, « Husserl's Phenomenology of Animality », pp. 180-1.

¹⁶⁵ Hua XV, Texte n° 11, p. 167. « Wenn der Hund als ein Wild witternd verstanden wird so belehrt er uns gleichsam von dem, was wir noch nicht wussten. Er erweitert unsere Erfahrungswelt. »

¹⁶⁶ J. Taipale, *Phenomenology and embodiment*, pp. 139-140, 146.

¹⁶⁷ Husserl, « Monde humain, monde animal, monde préhistorique », Emmanuel Alloa (Trad.), *Philosophie*, vol. 4, n° 131, 2016, p. 20 [HuaXXXIX, Beilage XLII].

pour vivre dans le monde des babouins. Ce privilège n'est pas arbitraire. Il est le résultat de la méthode phénoménologique. Ma perspective (et ma norme) l'avantage d'être données dans l'évidence. De plus, les perspectives des autres humains peuvent être vérifiées et confirmées explicitement grâce au langage¹⁶⁸. Par des jugements comparatifs, le langage permet de déterminer quelle est l'expérience optimale du monde¹⁶⁹. Il y a donc toujours une forme d'asymétrie entre humains et animaux¹⁷⁰.

Conclusion sur l'optimalité et la concordance

En somme, des apparences variées réfèrent à un même monde lorsqu'elles concordent entre elles ou lorsqu'elles sont motivées normalement. De plus, lorsque plusieurs sujets ont le même optimum, alors ils visent le même monde, au-delà de ce qui leur est donné intuitivement. Il est possible de prendre en compte les « conceptions du monde » des animaux « [...] ce qui aboutit sur différents plans à un élargissement du monde tel qu'il est pour nous. »¹⁷¹ Élargir la constitution du monde signifie ici y ajouter des éléments qui n'y entraient pas auparavant¹⁷². Chaque espèce a son propre optimum. Toutefois, le fait de côtoyer au quotidien certains sujets et de partager leur monde environnant peut mener à l'instauration d'une nouvelle norme dans un groupe.

Ainsi, la normalité, conçue comme la concordance et l'optimalité, ne peut être invoquée pour exclure les animaux de la constitution intersubjective. Malgré ces

¹⁶⁸C. Ciocan, « Husserl's Phenomenology of Animality », p. 188.

¹⁶⁹ Husserl, *Sur l'intersubjectivité II*, p. 245.

¹⁷⁰C. Bailey, « Le partage du monde », p. 233.

¹⁷¹Husserl, « Monde humain, monde animal, monde préhistorique », p. 21.

¹⁷²C. Ciocan, « Husserl's Phenomenology of Animality », pp. 180-1.

possibilités, le sujet humain conserve toujours un certain privilège. Les animaux sont des sujets constitutants, mais pas au même titre que les humains.

L'anormalité comprise comme modification

Les concepts d'optimalité et de discordance ne suffisent pas pour expliquer l'anormalité animale. Ce n'est pas simplement en comparant nos expériences avec celles des animaux que leur anormalité se révèle. Comme nous allons le voir, le processus même qui nous permet de les comprendre les désigne comme anormaux.

Au sens constitutif, la première norme est celle dictée par mon corps vécu : ma norme charnelle subjective¹⁷³. Elle détermine les qualités secondes des choses matérielles pour moi (les qualités premières n'étant pas affectées par ma corporéité)¹⁷⁴.

Ensuite vient la norme humaine intersubjective¹⁷⁵, car c'est à partir de mes propres expériences que je comprends les autres. Leurs expériences ne sont plus simplement examinées à partir de ma norme, elles constituent une nouvelle norme qui peut diverger de la mienne. Cette norme est le résultat de la modification de ce qui est normal pour moi en fonction des dissemblances entre moi et les autres. Elle correspond à la manière optimale de percevoir le monde pour les êtres humains. Elle est donc supérieure ou équivalente à ma norme subjective. En effet,

¹⁷³ Husserl, *Recherches phénoménologiques*, p. 92 ; Husserl, *Méditations cartésiennes*, pp. 203-4.

¹⁷⁴ Husserl, *Recherches phénoménologiques*, p. 122, 129, 206 ; Husserl, *Méditations cartésiennes*, pp. 203-4.

¹⁷⁵ Taipale, *Phenomenology and Embodiment*, p. 134.

si j'étais le sujet humain avec les perceptions les plus aiguës, la norme humaine correspondrait à la mienne¹⁷⁶. Autrement, les sujets humains qui ont de meilleures perceptions corrigeront mes lacunes. Lors du passage du subjectif à l'intersubjectif, on tend donc vers l'optimalité. Il y a une amélioration.

La norme humaine me permet de saisir l'autre. S'il ne correspond pas à ce qui est attendu d'un sujet humain, je modifie mes attentes de façon appropriée. Par exemple, si l'autre est aveugle et donc, anormal dans une certaine mesure, je n'associerai pas ses expériences à celles qu'un sujet humain optimal aurait au même endroit que lui, comme je le ferai avec un sujet voyant. Je vais plutôt modifier mon aperception normale et faire correspondre ses expériences à celles que j'ai lorsque je ferme les yeux. Mon appréhension de son monde sera ainsi ajustée en fonction des différences (corporelles, comportementales, etc.) entre nous deux¹⁷⁷. Si c'est moi le sujet anormal, alors la norme humaine et la confrontation avec les autres peuvent me permettre d'élargir ma constitution du monde, en faisant indirectement entrer dans mon expérience des éléments qui ne s'y trouvaient pas.

Puis, par une modification de la norme humaine, j'appréhende les animaux et je forme les normes associées aux différentes espèces¹⁷⁸. Selon l'espèce, je saisis un humain plus petit ou plus gros, plus ou moins fort, avec un plus ou moins bon

¹⁷⁶« [...] on pourrait même concevoir qu'un individu devienne la norme de toute vérité d'expérience, à condition que la supériorité de cet individu, la supériorité de son vécu en termes de variété, de précision, etc., soit comprise et reconnue par les autres. » Husserl, « Normalité, anomalie et animalité », p. 30.

¹⁷⁷C. Bailey, « Partage du monde » ; J. San Martín et M. L. Pintos Peñaranda, « Animal Life and Phenomenology », p. 353.

¹⁷⁸ Husserl, *Sur l'intersubjectivité II*, p. 248 ; « Notre constitution de l'animal est un remaniement de l'expérience que nous avons de l'homme. » ; R. Toulemon, *L'essence de la société selon Husserl*, p. 81.

odorat.

Le sujet humain est ainsi le point de départ à partir duquel je peux comprendre les sujets animaux. Je comprends donc l'animal à partir de l'humain et de moi-même¹⁷⁹. La compréhension humaine est un présupposé pour tout autre type de compréhension. Si nous ne pouvons d'abord entrer en relation avec nos semblables, nous ne pouvons comprendre les sujets d'autres espèces. J'appréhende les yeux d'un animal comme des variantes de mes yeux, sa gueule comme une modification de ma bouche¹⁸⁰. Lorsque je veux constituer le monde environnant de l'animal, j'effectue les changements correspondant dans mon monde humain et j'arrive ainsi à son monde. J'envisage donc les animaux comme des êtres humains modifiés. Il s'agit là d'une différence significative par rapport au passage de ma norme subjective à la norme humaine. Lors de ce passage, c'est l'optimalité qui guide les modifications. Lors du passage de la norme humaine à la norme animale, ce n'est plus exclusivement le cas. Je ne conserve pas le meilleur de l'humain pour y ajouter le meilleur de l'animal. Je retire certaines couches de conscience que les animaux n'ont pas et ensuite, je peux ajouter des éléments qui correspondent à l'optimalité de l'animal.

De même que le sujet animal est une modification de l'humain, le monde animal est une modification du monde humain¹⁸¹. Puisque le type humain est déjà une modification de moi-même¹⁸², les animaux et leur monde sont doublement dérivés

¹⁷⁹N. Depraz, « Y a-t-il une animalité transcendante? », p. 87.

¹⁸⁰ C. Ciocan, « Husserl's Phenomenology of Animality », p. 184.

¹⁸¹ J. N. Mohanty, *Edmund Husserl's Freiburg Year's*, pp. 103-4 ; Husserl, « Monde humain, monde animal, monde préhistorique », p. 20.

¹⁸² D. Cairns, *The philosophy of Edmund Husserl*, p. 291.

et anormaux.

La modification permet-elle une constitution authentique de l'animal et de son monde ?

Cette conception de l'anormalité animale comme modification de la normalité humaine implique, encore une fois, un privilège de la norme humaine sur la norme animale¹⁸³. Le tout peut donner l'impression que l'on n'atteint pas vraiment le sujet animal¹⁸⁴. Husserl lui-même s'interrogeait sur cette asymétrie : « [...] ne sommes-nous pas ceux qui leur attribuent leurs aperceptions et validités subjectives modifiées ? »¹⁸⁵ Se contente-t-on de saisir un être humain modifié, un animal humanisé ? Philippe Cabestan va jusqu'à demander si cette « voie anthropocentrique » est une « impasse »¹⁸⁶. Joonas Taipale abonde en ce sens. Pour lui, nous ne comprenons pas l'animal de façon authentique. Nous sommes incapables de transformer le point de vue humain pour appréhender ce que l'animal perçoit. Par exemple, face à l'animal, je ne me saisis pas comme lui m'aperçoit, mais plutôt comme un autre humain, un humain modifié, m'apercevrait¹⁸⁷. Nous humanisons les animaux parce que c'est seulement à partir du sujet humain et du monde environnant humain que nous pouvons penser les

¹⁸³ Husserl, *Sur l'intersubjectivité II*, 413 ; C. Bailey, « Le partage du monde », pp. 222, 236-7.

¹⁸⁴ Husserl, « Phénoménologie statique et phénoménologie génétique », 215 [Hua XV, Texte n° 35, p. 623] ; Mary Trachsel, « Husserl's Intersubjectivity and the Possibility of Living with Nonhuman Persons », dans Anna-Teresa Tymieniecka, *Analecta Husserliana*, Vol. XCH, book 1, Springer, Dordrecht, 2007, p. 47. doi : <https://doi-org.proxy.bib.uottawa.ca/10.1007/978-1-4020-5192-0>.

¹⁸⁵ Husserl, « Phénoménologie statique et phénoménologie génétique », p. 219 [Hua XV, Texte n° 35, p. 627].

¹⁸⁶ P. Cabestan, « La constitution de l'animal dans les *Ideen* », p. 77.

¹⁸⁷ « [...] in the sense of constitution, such relations [with animals] remain one-sided, since we naively expect the animal to perceive us like we would perceive other people. » J. Taipale, *Phenomenology and Embodiment*, p. 153.

animaux et leur monde¹⁸⁸. Le monde que nous leur attribuons conserve toujours des traces d'humanité¹⁸⁹ et ne correspond jamais au monde proprement animal.

Toujours selon Taipale, le monde animal va au-delà de ce dont nous pouvons faire l'expérience en tant qu'humains. Ce que les animaux constituent demeure un horizon obscur, pendant que nous sommes confinés au monde humain. Notre monde familier a un sens qui relève de nos facultés, dont certaines que les animaux ne possèdent pas, notamment, la raison, le langage et l'histoire¹⁹⁰. Évidemment, nos mondes sensibles se recoupent, mais le monde des animaux n'a pas le sens du monde humain et vice-versa. Contre l'interprétation de Taipale, et en réponse aux questions que la saisie de l'animal comme modification soulève, nous souhaitons maintenant montrer qu'une compréhension authentique de l'animal est possible dans la phénoménologie husserlienne.

L'enjeu de notre capacité à comprendre l'animal et son monde reprend les problèmes propres à la théorie de l'empathie. Est-ce que je peux accéder à la vie psychique de l'autre ? Comment savoir si je le comprends réellement ? En présentant cette théorie, Husserl nous prévient de ne pas chercher à appliquer les mêmes critères de confirmation à l'expérience de choses matérielles et à l'expérience de l'*alter ego* puisque ce sont des expériences de nature différente. L'expérience de la chose matérielle alterne entre présentation et appréhension. L'expérience de l'*alter ego*, par contre, impose une présentation indirecte qui ne

¹⁸⁸ Carmine Di Martino, « Husserl and the question of animality », *Research in phenomenology*, vol 44, 2014, pp. 51-2, doi : 10.1163/15691640-12341275.

¹⁸⁹ J. Taipale, *Phenomenology and Embodiment*, p. 151.

¹⁹⁰ Hua XV, Texte n° 10, p. 140.

peut jamais devenir directe. Il ne faut donc pas attendre de l'expérience de l'*alter ego* qu'elle se déroule comme celle d'une chose matérielle. Parallèlement, il ne faut pas s'attendre à ce que nos rencontres avec les animaux se déroulent de la même manière que nos rencontres avec des humains. En tant que sujets anormaux, les animaux ne peuvent être autre chose que des modifications de sujets humains. Sur le plan phénoménologique et selon Husserl, il n'y a pas de problème là. Au sujet de l'empathie en général, Husserl souligne que s'il était possible d'avoir une expérience directe de la vie psychique de l'autre, alors je ne pourrais plus la distinguer de ma propre vie psychique. Ce ne serait plus à la conscience de l'autre que j'accéderais. De même, si je pouvais rencontrer les animaux comme je rencontre les sujets humains normaux, alors ce ne serait plus une expérience de l'animal que j'aurais. Sachant cela, notre compréhension des animaux ne peut être considérée comme inadéquate. Pour Husserl, il y a différentes couches de conscience et l'humain est la seule espèce qui les possède toutes, incluant la pensée théorique, que les animaux n'ont pas. De ce fait, la modification nous permet réellement de les comprendre et ne mène pas simplement à une version déformée de ce que sont les animaux¹⁹¹.

René Toulemont décrit l'asymétrie entre humain et animaux comme un anthropocentrisme sans anthropomorphisme¹⁹². Certes, l'humain est au cœur de toute compréhension du monde, d'où l'anthropocentrisme. Toutefois, il peut atteindre une réelle compréhension des bêtes, puisque celles-ci se donnent

¹⁹¹C. Bailey, « Partage du monde », p. 222.

¹⁹²R. Toulemont, *L'essence de la société selon Husserl*, p. 198.

d'avance avec un certain sens. Il n'y a pas d'anthropomorphisme au sens où l'accès au sujet et au monde animal serait falsifié par l'anthropocentrisme.

D'après Husserl, le sujet humain adulte normal

[...] est non seulement capable [...] de comprendre dans son milieu actuel la vie de tel ou tel animal, mais possède en outre une conscience vécue qui s'élargit infiniment, avec la capacité de pénétrer par empathie le monde animal universel [...], parvenant par ce biais, sinon à reconstituer l'ensemble des mondes des espèces dans l'intuitivité pleine, du moins à en avoir une compréhension par analogie. Il comprend ainsi les "apparitions" de ce monde unique [...]¹⁹³.

Difficile de trouver une affirmation plus claire de notre capacité à comprendre les animaux et leur monde. Cette compréhension n'est pas parfaite, puisqu'elle ne parvient pas à l'« intuitivité pleine ». Toutefois, nous aurions tort de croire que ces limites signifient que les mondes animaux sont au-delà de ce que nous pouvons appréhender. Sachant que Husserl reconnaît notre capacité de comprendre, dans une certaine mesure, le monde qui est là pour les animaux, la possibilité de constituer un monde avec eux se confirme.

Il faut cependant donner raison à Taipale sur certains points : ce n'est pas l'environnement humain qui est partagé avec les animaux, puisque nous avons des facultés qu'ils n'ont pas. Notre structure psychique donne un sens à notre monde, un sens auquel les animaux n'ont pas accès, car leur structure psychique diffère¹⁹⁴. Certaines couches de conscience leur manquent. Par contre, il est plus difficile de comprendre pourquoi Taipale refuse qu'une strate du monde humain

¹⁹³Husserl, « Normalité, anomalie et animalité », p. 33.

¹⁹⁴Husserl, « Phénoménologie statique et phénoménologie génétique », p. 217 [Hua XV, Texte n° 35, p. 625].

puisse être isolée en tant que partagée par tous. En particulier alors que Husserl parle d'une couche commune entre l'humain et l'animal¹⁹⁵. Malgré les différences entre humains et animaux, il y a « [...] quelque chose de commun dans les modes d'apparition des unités »¹⁹⁶ et il existe une strate de conscience similaire¹⁹⁷. Le monde pour nous n'est pas strictement humain. C'est aussi un monde animal d'après Husserl¹⁹⁸. Le monde interespèce tirerait ainsi son sens à la fois des humains et des animaux, comme le décrit ici Husserl : « [...] un monde d'humains et d'animaux n'est pas simplement un monde qui contient ces humains et ces animaux, mais [...] il s'agit d'un monde qui tient de ceux-ci son "visage". Le monde est un monde humanisé, un monde animalisé [...] »¹⁹⁹. Taipale a raison de souligner qu'il y a des zones du monde humain qui échappent aux animaux. Mais hors de ces limites, il y a aussi une zone de compréhension.

L'étranger comme figure de l'anormal

Il existe une troisième conception de la normalité. Celle-ci est associée à la phénoménologie générative qui porte sur le développement historique et social au fil des générations. Cette branche de la phénoménologie fut développée, selon Anthony Steinbock, à partir de la « Cinquième méditation ». Dans la conception générative de la normalité, les expériences normales et anormales se rapportent

¹⁹⁵Husserl, « Le monde et nous », p. 197 [Hua XV, Annexe X, p. 180].

¹⁹⁶Husserl, « Phénoménologie statique et phénoménologie génétique », p. 218 [Hua XV, Texte n° 35, p. 626].

¹⁹⁷Husserl, « Le monde et nous », p. 197 [Hua XV, p. 180] ; D. Cairns, *The philosophy of Edmund Husserl*, pp. 290, 298 ; R. Toulemont, *L'essence de la société selon Husserl*, p. 79.

¹⁹⁸Husserl, « Monde humain, monde animal, monde préhistorique », p. 20.

¹⁹⁹Husserl, « Monde humain, monde animal, monde préhistorique », p. 21.

à la même chose, mais de manières différentes²⁰⁰. Elles relèvent de normes variées sans que l'une soit jugée meilleure que l'autre. Le monde familier et normal, ainsi que le monde étranger et anormal, sont dans ce type de rapports. Pour Steinbock²⁰¹, ces deux mondes se coconstituent parce que chacun est la limite de l'autre sans que l'un fonde l'autre. En même temps que nous constituons le monde familier, nous constituons implicitement l'horizon de l'étranger. Un peu comme lorsqu'on fabrique un pochoir : en découpant une silhouette, on se retrouve à la fois avec une forme vide et une forme pleine. À l'inverse, la conception de l'anormalité comme modification de la norme implique un rapport de dépendance de l'étranger sur le familier. Cette association de l'anormalité à un monde étranger devait être mentionnée puisqu'elle touche aux grands thèmes de notre recherche.

Toutefois, cette vision générative s'applique mal à la relation entre mondes humain et animal. Le monde animal n'a pas le même statut que celui d'une culture étrangère aux yeux de Husserl, bien qu'il soit parfois considéré comme tel dans l'empathie naïve.

En effet, le premier réflexe, c'est souvent de traiter les animaux comme s'ils étaient les sujets humains d'une culture inconnue. Les enfants ont d'ailleurs tendance à s'adresser aux animaux comme s'ils étaient des humains. Mais avec le temps, ils abandonnent cette pratique pour entrer en relation avec les bêtes sur un mode

²⁰⁰Husserl, *Sur l'intersubjectivité II*, p. 238 ; D. Zahavi, « Husserl's Intersubjective transformation », p. 240.

²⁰¹A. J. Steinbock, *Home and beyond*, Section IV.

plus approprié²⁰². Les animaux ne sont pas comme les sujets d'une autre culture et « [...] notre monde environnant, même considéré très étroitement, n'est pas celui du coléoptère, de l'abeille, du pigeon, ni non plus celui de l'animal domestique [...] »²⁰³. Il manque au monde animal toutes les couches de sens relevant de la phénoménologie générative pour qu'il puisse être envisagé comme un monde étranger. Le monde de l'animal se limite à la nature environnante, alors que les mondes humains ont un horizon beaucoup plus vaste. Le monde humain s'étend dans le temps par le souvenir et la projection. Le monde animal, par contre, est réduit au temps proche, car l'animal n'a pas de vrais souvenirs. Il n'est pas conscient des générations qui l'ont précédé et ne se projette pas dans le futur en poursuivant des buts à long terme²⁰⁴. Les animaux n'ont pas un monde environnant au même sens que nous, avec toute la profondeur et les déterminations que cela comporte. Nous y reviendrons au Chapitre 3 car le concept de réciprocité, thématique du prochain chapitre, permet de mettre en lumière ces distinctions entre mondes humains et mondes animaux.

Conclusion

Nous avons présenté trois définitions du duo normal/anormal. La première prend l'optimalité et la concordance comme critères de la normalité. L'anormalité y est problématique lorsqu'elle n'a pas de motifs. C'est parfois le cas avec les animaux,

²⁰² Hua XIV, Texte n° 6, 117 ; J. San Martín et M. L. Pintos Peñaranda, « Animal Life and Phenomenology », p. 353.

²⁰³ Husserl, « Phénoménologie statique et génétique », p. 218.

²⁰⁴ Husserl, « Le monde et nous », p. 199 [Hua XV, Annexe X, p. 181] ; Christian Lotz, « Psyche or person. Husserl's Phenomenology of Animals », dans *Interdisziplinäre Perspektiven der Phänomenologie*, Dieter Lohmar et Dirk Fonfara éd., Dordrecht, Springer, 2006, pp. 198-200.

mais pas toujours. Nous avons vu que les expériences des animaux peuvent concorder avec les nôtres. Il n'y a pas d'optimum interespèce, mais des groupes de sujets humains et animaux peuvent partager une norme commune dans certains contextes. La normalité, définie comme optimalité, n'est donc pas un obstacle à la constitution interespèces.

La deuxième considère l'anormal comme une modification du normal. Les normes animales sont dérivées de la norme humaine, elle-même dérivée de ma norme subjective. Les animaux sont donc anormaux à la fois selon ma norme subjective, mais aussi selon la norme humaine²⁰⁵. Malgré cela, il nous est possible de comprendre le monde des animaux, tant que les différences ne sont pas trop grandes.

La dernière présente le normal et l'anormal dans le cadre de la phénoménologie générative. Dans ce domaine, les sujets animaux ne seront jamais constituants. Si les animaux ont un rôle de sujets constituants dans la phénoménologie husserlienne, ce rôle serait plutôt ponctuel. Il ne peut pas s'inscrire dans l'histoire comme nous le verrons plus en détail dans le prochain chapitre.

Comme démontré dans le Chapitre 1, j'ai accès à la vie psychique de l'autre animal par empathie, et cela suffit pour que je reconnaisse qu'un même monde nous fait face et pour avoir une certaine idée de son monde environnant. Dans le présent chapitre, nous avons approfondi notre compréhension de l'empathie interespèce. Nous avons confirmé que nous pouvons partager un monde avec les animaux et montré comment ce partage pouvait avoir lieu. Il ne s'agit pas encore

²⁰⁵D. Cairns, *The Philosophy of Edmund Husserl*, p. 291.

d'un monde coconstitué, car l'animal ne connaît pas le monde que je lui attribue dans l'empathie²⁰⁶.

La communication réciproque, dont nous allons traiter dans le prochain chapitre, est nécessaire échanger sur le monde qui est là pour chacun de nous et confirmer que nous avons tous des facettes différentes du même monde. Si les rapports de réciprocité entre humains et animaux sont possibles d'après Husserl, alors, une voie se dégage pour confirmer et corriger nos présentations du monde de l'animal. Je ne me contente plus seulement de lui attribuer un monde.

²⁰⁶Husserl, « Le monde et nous », p. 202 [Hua XV, Annexe X, p. 184].

CHAPITRE 3 : LORSQUE L'ANIMAL ME REGARDE

Jusqu'ici, nous avons montré que, pour Husserl, les animaux constituent un monde auquel nous avons accès et qu'en ce sens, il y a un monde intersubjectif humano-animal. Toutefois, il faut encore approfondir la question de la coconstitution. Comme nous allons le voir plus en détail, la spécificité des mondes coconstitués est d'être le corrélat d'un type de communauté particulier, soit une communauté de réciprocité. À l'inverse, les sujets d'un monde commun constitué unilatéralement sont seulement liés par l'empathie à sens unique²⁰⁷. L'empathie réciproque permet de distinguer les mondes coconstitués et les mondes communs constitués unilatéralement. Pour que les animaux puissent coconstituer avec nous, des rapports mutuels doivent exister entre eux et nous.

Afin de déterminer si c'est bel et bien le cas, la première partie de ce chapitre définit ce que nous entendons par rapport de réciprocité. Nous nous pencherons ensuite sur le rôle que joue l'empathie réciproque dans la coconstitution.

Dans la deuxième partie du chapitre, nous déterminerons, à partir des définitions qui auront été données, s'il est possible pour les animaux d'être en rapport de réciprocité avec les humains et d'être ainsi des sujets coconstituants.

Husserl reconnaît d'emblée que certains animaux peuvent entrer dans des rapports de réciprocité. Il cite en exemple les singes de Köhler qui sont dans des relations mutuelles²⁰⁸. C'est un début, mais il ne s'agit encore que de rapports au sein d'une même espèce. Or il nous faut savoir si des rapports d'empathie

²⁰⁷ Husserl, *Recherches phénoménologiques*, p. 277 [Hua IV, §51, p. 198]; Husserl, *Sur l'intersubjectivité II*, 272 [Hua XIV, Texte n° 9, p. 172].

²⁰⁸ Husserl, *Sur l'intersubjectivité II*, p. 372 [Hua XV, p. 478].

réci-proque entre humains et animaux, donc entre différentes espèces, sont possibles. Cela permettra de déterminer si les bêtes se contentent de partager avec nous des mondes communs ou si elles peuvent participer à la coconstitution. Rappelons que tel est notre objectif général : découvrir si, d'après Husserl, les animaux peuvent coconstituer un monde avec les humains.

Ce chapitre pose un défi: le peu de textes de Husserl traitant des enjeux concernés. Empathie réci-proque ou à sens unique, constitution et coconstitution: ces couples n'ont pas été explicitement thématiques par Husserl. Il nous faudra donc plus régulièrement nous appuyer sur les commentateurs et interprètes.

Coconstitution et empathie réci-proque

Nous allons maintenant démontrer que, selon Husserl, il ne peut y avoir de coconstitution sans réci-procité. Les échanges réci-proques mènent à la fois à la communauté coconstituante, en permettant aux sujets de se reconnaître entre eux, et au monde coconstitué, en produisant la conscience univoque d'un monde objectif commun pour cette communauté. C'est pourquoi, pour être considérés comme étant des sujets coconstituants au sens husserlien, les animaux doivent pouvoir accéder à l'empathie réci-proque.

La communauté coconstituante est une communauté de réci-procité

Coconstituer, c'est constituer avec l'autre. Et « avec l'autre » ne signifie pas uniquement être à ses côtés ou face à lui. Constituer avec l'autre demande d'être dans un rapport d'empathie réci-proque avec lui. C'est-à-dire, une relation d'empathie entre sujets personnels mutuellement conscients. C'est sur cette base

que se forme une communauté de réciprocité qui a pour corrélat un monde coconstitué.

Les relations mutuelles se développent entre sujets personnels²⁰⁹. En tant que sujet personnel, je me rapporte consciemment à l'autre et je m'attends à ce que l'autre fasse de même avec moi²¹⁰. Lorsque cette attente est remplie, en plus de m'apercevoir moi-même, j'aperçois une autre personne. La multiplication des aperceptions de ce type est le fondement²¹¹ d'une communauté de personnes. De cette façon, les sujets séparés s'unissent dans une subjectivité qui les dépasse : une communauté de personnes coconstituantes. Le tout conduit à la saisie d'un « nous ». C'est aussi de cette manière que des communautés plus spécifique se forment, par exemple la communauté humaine. Je saisis un autre comme un sujet humain, qui me saisit aussi comme tel. Grâce à ma faculté d'auto-aperception, à travers cette rencontre et à travers le regard de l'autre, je me comprends moi-même comme être humain²¹². Peu à peu, au fil des échanges, la communauté humaine (ou toute autre communauté de réciprocité) émerge. Nous constituons alors un monde commun dont nous sommes les sujets. Par contre, si l'autre ne se rapporte pas à moi de façon consciente, s'il n'a pas la capacité d'autoréflexion, il n'y a pas d'échanges réciproques. Ce n'est pas un sujet personnel qui me fait face. On ne peut alors pas parler de coconstitution.

²⁰⁹ Husserl, *Recherches phénoménologiques*, p. 269.

²¹⁰ Husserl, *Sur l'intersubjectivité II*, p. 122 [Hua XIV, Texte n° 21, p. 401]; J. Taipale, *Phenomenology and Embodiment*, p. 153.

²¹¹ Husserl, « La subjectivité en tant qu'âme et en tant qu'esprit », p. 181 [Hua IV, Annexe XII, p. 351].

²¹² Husserl, *Méditations cartésiennes*, p. 209.

Le monde coconstitué est le résultat de rapports de réciprocité

Le monde environnant commun, c'est d'abord le simple monde extérieur, le monde qui est là pour un groupe de sujets. Mais par l'empathie réciproque, ce simple monde environnant extérieur se transforme. Il devient ce que nous appelons un monde coconstitué : « Le monde environnant commun reçoit des traits communautaires d'un sens nouveau et qui se situent à un niveau plus élevé grâce aux actes de la détermination réciproque des personnes qui se développent sur la base de compréhensions réciproques. »²¹³ Husserl n'utilise pas ici le terme coconstitution. Il décrit simplement un monde dont le sens se situe à un niveau plus élevé. Mais tous les éléments de la coconstitution sont là : le rapport entre personnes, la réciprocité, etc.

Coconstituer un monde sous-entend d'unifier les perspectives qu'ont différents sujets sur le monde en passant par la communication réciproque et les corrections mutuelles, lorsque nécessaire²¹⁴. Par des échanges, les personnes d'une communauté confirment explicitement ou implicitement qu'elles perçoivent le même monde et les mêmes choses. Elles peuvent exprimer leur accord ou leur désaccord quant aux contenus déterminés du monde partagé. L'intentionnalité de chaque sujet

[...] atteint à celle des autres et réciproquement, [...] par conséquent, sa validation propre de l'être et celle de l'autre sont liées entre elles sur les modes de l'accord et du désaccord et [...] c'est toujours et nécessairement par des corrections réciproques qu'une conscience univoque d'un même monde commun, pourvu des mêmes choses,

²¹³ Husserl, *Recherches phénoménologiques*, p. 269.

²¹⁴ R. Toulemont, *L'essence de la société selon Husserl*, 101; Husserl, *Sur l'intersubjectivité II*, pp. 267-8, 292 [Hua XIV, Texte n° 9, pp. 168, 198]; Husserl, *Recherches phénoménologiques*, p. 277 [Hua IV, §51, p. 198].

finit par se faire valoir – ces mêmes choses que l'un saisit d'une certaine façon, et l'autre d'une autre.²¹⁵

Lorsqu'il y a désaccord, certaines expériences, les miennes ou celles des autres, sont invalidées. Puis, vient une correction qui vise à restituer l'unité du monde²¹⁶. Évidemment, cette unité n'est que provisoire puisque de nouveaux désaccords peuvent toujours surgir. Il faut alors dissiper ces derniers à l'aide de nouvelles corrections qui produisent un nouvel accord et ainsi de suite. Les désaccords entre sujets n'annulent donc pas le partage du monde. D'après Husserl, si l'on peut être en désaccord au sujet d'un monde, c'est que l'on partage ce monde, même si on a sur lui des points de vue différents. Et petit à petit, par la compréhension réciproque, nous parvenons à la chose intersubjectivement vraie²¹⁷.

Qu'est-ce que l'empathie réciproque ?

Les rapports de réciprocité sont donc essentiels pour la coconstitution, mais nous n'avons pas encore précisé ce que Husserl entend exactement par réciprocité. Dans le cadre des questions qui nous occupent, ce concept est généralement pris comme synonyme de mutuellement²¹⁸ et nous utiliserons ces termes de façon interchangeable.

L'empathie réciproque s'oppose à l'empathie à sens unique. L'empathie à sens

²¹⁵ Husserl, *La crise des sciences*, p. 286.

²¹⁶ Husserl, « Phénoménologie statique et phénoménologie génétique », p. 206.

²¹⁷ Husserl, *Recherches phénoménologiques*, p. 123. « Nous parvenons donc ici, par la voie de la réciprocité de l'entente [compréhension réciproque, *Wechselverständigung*], à la même distinction dont nous avons déjà montré la possibilité au stade solipsiste. La "chose vraie" est désormais l'objet qui persiste dans son identité au sein des multiplicités d'apparitions qui s'offrent à une pluralité de sujets, et ce, encore une fois, en tant qu'objet intuitif en relation avec une communauté de sujets normaux [...] »

²¹⁸ Husserl, *Méditations cartésiennes*, p. 184.

unique signifie que l'autre sujet est limité, au mieux, au premier niveau de l'empathie soit la reconnaissance d'un sujet psycho-physique. C'est le cas lorsque je saisis un autre sujet et une partie de sa vie intentionnelle, mais qu'il ne fait pas de même pour moi.

Dans l'empathie réciproque, il y a plus. Les rapports de réciprocité ne se limitent pas à cet aller-retour de moi à moi (en ce sens que je me saisis moi-même dans le regard de l'autre). J'ai compris que j'existe pour l'autre et l'autre est conscient qu'il existe pour moi. Il est conscient du regard que je pose sur lui. J'accède à sa vie de conscience et il atteint aussi la mienne.

C'est seulement lorsque je découvre que l'autre se voit dans mon regard comme je me vois dans le sien, que l'on peut parler de relation réciproque, au sens où Husserl l'entend. Ce qui implique que nous soyons chacun conscients de nous-mêmes. Quand l'empathie me lie consciemment à l'autre et que l'autre se lie à moi consciemment, nous sommes unis dans une communauté d'empathie réciproque : « [...] nous n'avons pas seulement connaissance l'un de l'autre, mais nous nous connaissons aussi en tant que, nous connaissant l'un l'autre réciproquement [...] »²¹⁹. Une relation réciproque ne requiert pas simplement que l'autre soit conscient que je suis conscient de lui, mais également que je sois conscient que

²¹⁹ « Nous pouvons aussi dire la chose suivante: dès que l'expérience intersubjective, qui se déroule dans ma subjectivité pure, a jeté un pont entre moi et l'autre qui existe à présent pour moi, et dès que, en lui, une expérience consciente, en miroir, a jeté un pont vers moi, dès ce moment-là, ne faisant à présent tous les deux plus qu'un, nous n'avons pas seulement connaissance l'un de l'autre, mais nous nous connaissons aussi en tant que, nous connaissant l'un l'autre réciproquement, dès ce moment, des actes de toute sorte, mentaux, d'amour, de haine, de souhait, de volonté, etc. entrent en scène en nous liant réciproquement l'un à l'autre et lient ainsi nos sujets en tant que sujets. » Husserl, *Sur l'intersubjectivité II*, pp. 124-125 [Hua XIV, Texte n°21, p. 403].

l'autre est conscient que je suis conscient de lui²²⁰. Je ne suis plus face à l'autre comme devant un miroir dans lequel je m'observe. Nous sommes deux miroirs nous renvoyant encore et encore nos reflets. Selon la formule de Husserl, « nous nous regardons dans les yeux »²²¹. Les sujets sont « [...] conscients de l'effet que leur conscience entraîne chez celle d'autrui et vice-versa, ce qui permet la constitution d'actes personnels réciproques. »²²² Cela implique que chacun des sujets dans la relation ait une conscience de soi (ce qui est synonyme d'avoir un moi). Pourquoi cette nécessité ? Tout simplement parce que, sans cette capacité d'autoréflexion, sans la possibilité de se saisir soi-même, on ne peut se voir « soi » dans le regard de l'autre. La réciprocité demande d'accéder à l'autre sujet, mais demande aussi un retour du sujet sur lui-même. Or, cette capacité d'autoréflexion est l'apanage des sujets personnels. L'empathie réciproque ne peut donc exister qu'entre sujets personnels.

En somme, l'empathie réciproque est un rapport mutuel conscient qui unit des personnes dans une communauté. Cette définition en tête, nous pouvons examiner s'il y a pour les animaux une possibilité d'entrer dans de tels rapports avec les humains, et vice-versa.

L'empathie réciproque interespèces est-elle possible ?

Pour déterminer si l'empathie réciproque interespèces est envisageable pour

²²⁰ « [...] the other transcendental self is constituted in my awareness not only as "there for himself and for me" but also as "aware of me as 'there for myself and for him.' " » D. Cairns, *The philosophy of Edmund Husserl*, p. 298.

²²¹ Husserl, *Sur l'intersubjectivité II*, p. 266 [Hua XIV, Texte n°9, pp. 166–167].

²²² M. Otabe, « Retour à la cinquième méditation cartésienne », p. 132.

Husserl, nous devons reprendre la définition de réciprocité donnée précédemment et voir si elle peut s'appliquer aux rapports interespèces. La relation réciproque est un rapport d'empathie unissant des personnes, soit des sujets avec une conscience de soi. Les sujets personnels ont certes d'autres caractéristiques que la conscience de soi, mais cette dernière est la dimension du sujet personnel qui est essentielle à l'empathie réciproque. Sans conscience de soi de chacun des sujets d'une relation, il n'y a pas de réciprocité, et sans réciprocité, il ne peut y avoir de coconstitution. Nous avons déjà établi dans le Chapitre 1 que Husserl reconnaît l'existence de rapports d'empathie entre humains et animaux. Il reste maintenant à déterminer s'il conçoit que les animaux puissent être des sujets personnels.

Les animaux sont-ils des personnes ?

Husserl écrit, en 1934, que l'animal n'est pas le sujet d'un nous ni une personne²²³.

Dans les *Recherches phénoménologiques*, l'ego personnel est défini comme le sujet humain: « L'ego personnel est l'ego-homme »²²⁴. Pourtant, dans le premier tome des *Idées directrices*, Husserl affirme que les animaux sont des sujets personnels²²⁵. Dans les *Méditations*, il mentionne des « “personnalités” inférieures à l'homme »²²⁶. À ces mots, nous avons immédiatement en tête les animaux. Husserl spécifie qu'il emploie le terme « personnalités » dans un sens large, d'où

²²³ Husserl, « Le monde et nous », pp. 193-4 [Hua XV, pp. 177-8].

²²⁴ Husserl, *Recherches phénoménologiques*, p. 341 [Hua IV, p. 250].

²²⁵ « [...] les sujets personnels incluent aussi les animaux », Husserl, *Introduction générale*, p. 115 [Hua III, §36, p. 79].

²²⁶ « Tout en se constituant soi-même, comme substrat identique de ses propriétés permanentes, le moi se constitue ultérieurement comme un moi-personne permanente, au sens le plus large de ce terme qui nous autorise à parler de “personnalités” inférieures à l'homme. » Husserl, *Méditations cartésiennes*, p. 117.

l'usage des guillemets. Plus tard, dans *De la synthèse passive*, il affirme encore qu'« [i]l manque malheureusement un concept de personne, qui serait le plus large possible, concept indispensable qui comprendrait également la vie animale supérieure, et désignerait seulement un être qui, en tant qu'il est un semblable moi, possède des propriétés égoïques permanentes. »²²⁷ Ainsi, si la notion de « personne » est généralement employée par Husserl pour désigner le sujet humain, dans certains cas, il inclut aussi les sujets animaux²²⁸. Le concept husserlien de personne doit donc être clarifié.

Bien des dimensions de la personne peuvent s'appliquer autant aux humains qu'aux animaux supérieurs. La personne est un sujet dont on *comprend* les actes, un être de sens, par opposition à un simple objet dont on *explique* les déplacements. Les personnes sont mues par des motivations; les objets, par des causes. Une personne *marche* pour se rendre à un endroit alors qu'un ballon *est emporté* par le vent. La personne a aussi son individualité. Certes, on la comprend selon une typique générale (celle de son pays, de son métier ou, pour l'animal, de son espèce, de son clan), mais aussi selon sa typique individuelle²²⁹. Ainsi, untel est d'un tempérament nerveux et sursaute au moindre bruit. Chaque personne a

²²⁷ P. Cabestan, N. Depraz, A. Mazzù et F. Dastur, *Psychologie Phénoménologique* (1925–1928), Paris, Vrin, 2001, p. 125, cité par Laurent Perreau, *Le monde social selon Husserl*, *Phaenomenologica* n° 209, Dordrecht, Springer, 2013, p. 223.

²²⁸ C. Di Martino, « Husserl and the question of animality », p. 61, Cf. Hua XV, Texte n° 4, pp. 61-2 « Das alles sind Menschen in der Welt, abgesehen von den auch mitzurechnenden Tieren, die ja keine Maschinen sind, sondern personal seiende Wesen mit ihren wiederum anders gewandelten Umwelten. Alle diese menschlichen und tierischen Personen und Gemeinschaften sind aber doch in der Welt, der immer vorgegeben Welt, in der wie sie ihr insgesamt Subjectikes, also auch diese Umwelten als subjectktive Erscheinungen ihre Stelle haben. »

²²⁹ Husserl, *Recherches phénoménologiques*, pp. 364, 339 [Hua IV, pp. 269-70, 248]; C. Di Martino, « Husserl and the question of animality », p. 61.

son monde environnant, son monde « pour moi »²³⁰. La personne s'inscrit dans une ou des communautés. Elle est toujours constituée intersubjectivement²³¹. Par exemple, sans les autres humains, nous ne pourrions nous reconnaître comme membres de l'espèce humaine; nous sommes humains parmi les humains. Les animaux sont aussi des êtres en communauté. L'animal est « [...] de manière analogue comme nous hommes parmi les hommes, ainsi lions parmi les lions, etc. [...] »²³². Finalement, les personnes ont des mondes environnants communs²³³. Toutes ces caractéristiques des sujets personnels que nous venons de décrire (sujet compréhensible, motivé, ayant une typique individuelle, un monde pour soi et un monde environnant commun) s'appliquent autant aux sujets humains qu'aux animaux supérieurs. Dans ce cas, pourquoi Husserl affirme que l'animal ne « mûrit pas jusqu'à devenir une personne »²³⁴ ?

Personnes humaines et « personnes » animales

Comment réconcilier ces propos contradictoires ? La suggestion de Bailey, soit de distinguer deux concepts de personne dans l'œuvre de Husserl, est une option intéressante²³⁵. Un de ces concepts correspond au sujet conscient de soi (ou réflexif) et l'autre est le sujet sans conscience de soi. Le dernier concept est plus large et inclut les animaux supérieurs, l'autre est plus strict et se limite aux sujets humains normaux. Cette distinction permettra de résoudre les apparentes

²³⁰ Husserl, *Recherches phénoménologiques*, pp. 261-3, 299 [Hua IV, § 50, pp. 185-7, 215].

²³¹ C. Bailey, « Partage du monde », p. 227.

²³² Husserl, « Le monde et nous », p. 200.

²³³ Husserl, *Recherches phénoménologiques*, p. 269.

²³⁴ Husserl, « Le monde et nous », p. 197 [Hua XV, p. 180].

²³⁵ C. Bailey, « Le partage du monde », p. 226-9.

contradictions de Husserl sur la notion de personne. Elle servira aussi à montrer que l'empathie réciproque interespèces est possible dans certaines limites et que les animaux sont parfois considérés par Husserl comme des sujets personnels. Mais il n'est pas certain pour autant qu'ils puissent coconstituer un monde.

Tout ego personnel a d'abord une conscience irréfléchie, mais seule la personne au sens strict a la conscience de soi. La personne au sens large est le sujet qui se contente d'être, qui existe simplement. La personne au sens strict a ceci de particulier qu'elle peut prendre sa conscience irréfléchie comme objet de réflexion. Elle peut, par exemple, s'interroger sur ce qui motive ses actions. Ainsi, l'ego personnel « [...] est le sujet qui n'est pas seulement, mais s'aperçoit lui-même comme sujet. »²³⁶ Cette autoréflexion « [...] prend la forme du : je perçois que j'ai perçu ceci ou cela et que je continue à le percevoir encore, que ceci ou cela m'a affecté auparavant, quoique non perçu, a attiré sur moi mon attention, que j'y reste encore fixé, qu'une joie m'a ému et m'émeut encore, que j'ai pris une décision et la maintiens, etc. »²³⁷ L'autoréflexion implique la capacité de se souvenir, de prendre une distance par rapport à soi et à sa vie et s'exprime normalement dans le langage. Or, les animaux n'ont pas de vrais souvenirs, écrit Husserl, bien qu'il s'interroge par la suite à savoir si cette « distinction rigide » est « juste »²³⁸. Il faut avouer que sa définition d'un vrai souvenir, qui implique la capacité à se projeter dans un moment passé par l'imagination et à ainsi revivre, réexaminer et repenser, cet instant, peut difficilement s'appliquer aux animaux. De plus, les animaux, bien

²³⁶ Husserl, « La subjectivité en tant qu'âme et en tant qu'esprit », p. 181 [Hua IV, Bl. XII, p. 351].

²³⁷ Husserl, *Recherches phénoménologiques*, p. 339 [Hua IV, p. 248].

²³⁸ Husserl, « Le monde et nous », p. 202.

qu'ils puissent communiquer, n'ont pas de langage. Or, la conscience de soi et les souvenirs se manifestent, entre autres, dans le langage. Par l'emploi des pronoms personnels et des déterminants possessifs, j'attribue des phénomènes aux autres ou à moi-même. « Je » vois le soleil. « Il » est malade. L'absence de langage chez l'animal fait en sorte qu'il ne peut pas manifester sa conscience de soi (si tant est qu'il en ait une) et qu'il est plus difficile pour nous de la lui reconnaître²³⁹. On peut ici penser que certaines formes d'autoréflexion puissent se passer de langage, mais même dans un tel cas, la faculté de se ressouvenir ferait toujours obstacle à la reconnaissance d'une conscience de soi chez les animaux. Ainsi, ces derniers n'ont pas la conscience de soi au sens où Husserl l'entend²⁴⁰. Or, dans la conscience de soi, c'est non seulement l'empathie réciproque qui se joue (en tant que forme spécifique de rapport aux autres), mais aussi le rapport au monde et au temps.

La personne et le rapport au monde

Les animaux n'ont, selon Husserl, pas de monde environnant authentique²⁴¹. Ils n'ont qu'un monde environnant, pris au sens étroit, c'est-à-dire qu'ils n'ont d'autre monde que celui qui leur fait face. Autrement dit, ils ne saisissent pas de monde objectif, un monde avec un horizon temporel élargi. Les animaux ne conçoivent pas que les choses existaient avant eux et existeront après eux. Le monde qui est là pour l'animal est simplement son monde pour soi ou au mieux, le monde de sa petite communauté. Il n'a pas conscience du monde objectif commun à une

²³⁹ Husserl, *Introduction générale*, p. 115 [Hua III, §36, p. 79].

²⁴⁰ C. Bailey, « Le partage du monde », 240 ; C. Di Martino, « Husserl and the question of animality », p. 61.

²⁴¹ Husserl, « Le monde et nous », p. 199.

multitude de communautés à travers les époques. Le monde humain a ceci de spécifique qu'il a un horizon beaucoup plus vaste; celui de tous les autres mondes existant, ayant existé et qui existeront²⁴². Le monde humain s'enrichit d'expériences possibles. C'est aussi un monde qui en vient à inclure les sujets eux-mêmes qui peuvent alors se saisir comme objet à l'intérieur de ce monde. Le monde n'est alors plus seulement ce qui nous fait face, mais aussi ce dont nous faisons consciemment partie en tant que sujets psycho-physiques. Les animaux, quant à eux, ne connaissent pas leur monde comme un mode d'apparition du monde unique²⁴³. Les humains ont un monde environnant au plein sens du terme (c'est pourquoi le monde environnant humain n'est jamais celui du coléoptère ou même de l'animal domestique)²⁴⁴. Le coléoptère ou l'animal domestique ont un simple monde extérieur, un monde qui les entoure, mais dont ils n'ont pas conscience d'être une partie. La personne au sens strict a une capacité de distanciation et de réflexivité par rapport au monde²⁴⁵. Puisque l'animal n'a pas de conscience de soi, il n'a pas cette capacité. Il n'est jamais « observateur du monde »²⁴⁶.

La personne et le rapport au temps

Parce que la personne au sens strict a conscience de soi en un sens réflexif, son rapport au temps est modifié. Elle a conscience d'un temps étendu qui permet de saisir sa vie dans son ensemble. Elle a conscience que sa vie a un début et une

²⁴² Husserl, *Recherches phénoménologiques*, pp. 272-4, C. Bailey, « Le partage du monde », p. 225.

²⁴³ Husserl, « Le monde et nous », pp. 193-4 [Hua XV, 177-8].

²⁴⁴ Husserl, « Phénoménologie statique et phénoménologie génétique », p. 218.

²⁴⁵ C. Bailey, « Le partage du monde », p. 228.

²⁴⁶ C. Bailey, « Le partage du monde », p. 235.

fin ce qui la pousse à lui donner un sens²⁴⁷. La vie de conscience des animaux n'est pas réflexive. Comme les enfants²⁴⁸, ils ne peuvent concevoir leur naissance ni leur mort²⁴⁹. Ils n'ont pas la capacité de distanciation ni d'autoréflexion qui leur permettrait se saisir comme sujet de l'ensemble de leurs actes et de leurs vécus présents et passés²⁵⁰. Ils n'ont pas de vocation et ne donnent pas une direction à leur vie en général²⁵¹. Ils n'ont pas de buts à long terme, mais vivent en fonction de besoins et d'objectifs plus ou moins immédiats et sans cesse renouvelés. Mais plus important que ce rapport individuel au temps que la conscience de soi vient modifier, est le rapport intersubjectif au temps. La personne au sens strict peut concevoir non seulement son histoire personnelle, mais aussi la dimension historique du monde interpersonnel. Consciente que sa vie a un début et une fin, elle a aussi conscience de la mort possible de l'espèce. Le sujet humain participe ainsi consciemment à l'histoire de l'humanité, ou de son groupe, une histoire qui le dépasse, mais dont il a connaissance. Les sujets humains peuvent reprendre des objectifs collectifs à leur compte et peuvent y contribuer en ayant une vision de l'objectif à long terme. Les animaux, quant à eux, s'ils contribuent à des objectifs communs ne se les approprient pas personnellement et n'ont pas conscience de la finalité de leur travail (Husserl cite en exemple les abeilles)²⁵².

²⁴⁷ C. Bailey, « Le partage du monde », p. 245.

²⁴⁸ Husserl, *Sur l'intersubjectivité II*, pp. 307-8 [Hua XV, Texte n° 10, p. 140].

²⁴⁹ Husserl, « Le monde et nous », pp. 198-9, 201-2 [Hua XV, 181, 184-5]; S. Heinämaa, « The Animal and the Infant », pp. 138-9.

²⁵⁰ Husserl, *Recherches phénoménologiques*, p. 339 [Hua IV, p. 248].

²⁵¹ C. Di Martino, « Husserl and the question of animality », p. 69.

²⁵² Husserl, « Le monde et nous », p. 201.

Les animaux n'ont pas de monde de la culture

La personne humaine, contrairement aux animaux, vit consciemment dans l'enchaînement des générations, forme des communautés instituées et a un monde de culture. Certains animaux forment des communautés avec leurs contemporains, mais ces communautés ne s'étendent pas jusqu'à inclure leurs ancêtres ou leur descendance future, c'est-à-dire les individus auxquels ils sont liés sans jamais pouvoir les connaître directement. Les humains adultes normaux peuvent se référer consciemment à ceux qui étaient là avant eux et ceux qui viendront après eux grâce au langage. Le langage permet aussi la transmission de sens et d'objets culturels²⁵³. Dans notre monde historico-culturel, les sujets passés font toujours partie de l'horizon de sens. Par exemple, une personne décédée peut communiquer avec ses héritiers au moyen de son testament et l'intention de communication est comprise. Ces derniers peuvent être motivés d'une certaine manière par le message reçu, mais aucune motivation en retour du défunt n'est possible. Dans un tel cas, la relation est unilatérale. Pourtant, malgré la communication à sens unique, il y a tout de même une existence réciproque des héritiers pour le défunt et vice-versa. Les êtres humains normaux envisagent ainsi des rapports de réciprocité à travers les générations.

Il y a là un autre degré de l'empathie réciproque qu'aucune espèce animale n'a encore démontré. C'est dans cette optique que l'on peut comprendre les affirmations de Husserl concernant l'absence d'histoire, de traditions et de culture chez les animaux. Les éléments de culture doivent être connus comme remontant

²⁵³ C. Di Martino, « Husserl and the question of animality », p. 65.

aux générations passées et transmissibles aux générations à venir. Les sujets animaux reconnaissent les membres de leur espèce, mais ne se connaissent pas comme descendants d'une lignée et héritiers de traditions. Ils ne font pas consciemment partie de ce grand tout²⁵⁴. Il n'y a pas de transmission réfléchie d'une génération à l'autre. Les outils des animaux sont employés pour satisfaire des besoins immédiats et sont partagés avec des contemporains. Et même si certains sens se transmettent, ceux qui les reçoivent n'ont nullement conscience de l'histoire qui leur est attachée. Ils n'ont pas de constitution qui s'étende dans l'infinité du temps²⁵⁵. La conscience temporelle des bêtes est limitée à un présent élargi. Elles n'ont pas la connaissance d'un monde qui persiste après eux ni qui aurait existé avant eux.

Les animaux ne forment pas de communautés instituées

Une autre limite des animaux est qu'ils ne forment que des communautés éphémères. Lorsqu'une communauté coconstituante est stable et a un certain pôle égoïque, Husserl la nomme personnalité d'ordre supérieur. Par exemple pour un État, le sujet national regroupe des sujets individuels s'apercevant mutuellement comme membres d'une même nation. Ce ne sont pas tous les citoyens d'un pays qui font partie de « l'âme d'une nation »²⁵⁶, mais seulement les personnes liées par empathie réciproque. J'appartiens à un sujet national lorsque je me reconnais comme tel et que je reconnais d'autres sujets comme membres de cette nation. Et parallèlement, les autres s'identifient eux-mêmes et m'identifient en tant que

²⁵⁴ R. Toulemont, *L'essence de la société selon Husserl*, p. 194.

²⁵⁵ S. Heinämaa, « The Animal and the Infant », p. 139.

²⁵⁶ Husserl, « La subjectivité en tant qu'âme et en tant qu'esprit », p. 181 [Hua IV, Bl. XII, p. 351].

membres de la même nation. Dans un tel cas où les rapports sont pleinement réciproques « [...] si constitution il y a, ce ne peut être, assurément, qu'une coconstitution. »²⁵⁷ Les sujets associés à un sujet national peuvent changer, diminuer ou augmenter en nombre, mais le sujet national persiste. Il s'agit, en quelque sorte, d'un exemple par excellence de coconstitution. Toutefois, les animaux ne forment pas de communautés de ce type : instituées, stables et durables. Leurs liens sociaux sont simples et du « plus bas degré »²⁵⁸. Leurs communautés, éphémères, ont un « nous », mais sans plus²⁵⁹. Elles sont constituantes, mais le monde qu'elles ont pour corrélat disparaît avec la dissolution de la communauté. La constitution interespèces demeure donc fugitive et, dans le meilleur des cas, limitée à un présent élargi. Toutes ces distinctions montrent en quoi les animaux ne sont pas des personnes au même titre que les humains normaux. Nous saisissons les animaux dans l'attitude personnaliste, comme des sujets motivés, mais pas comme des personnes. Ce sont plutôt des modifications de personnes, auxquelles il manque certaines couches de conscience pour être des personnes.

Une réciprocité partielle pour les « personnes » animales

Nous avons déterminé, que les animaux n'avaient pas de conscience de soi, mais que certains animaux pouvaient tout de même être des personnes en un sens large. Les sujets personnels sont normalement capables d'empathie réciproque.

²⁵⁷ N. Depraz, « Cinquième Méditation (Deuxième partie) », p. 198.

²⁵⁸ Husserl, *Recherches phénoménologiques*, p. 229. « [...] les liens sociaux, des plus simples aux plus complexes, amitiés, couples, associations; ce sont des liens institués entre hommes (et au plus bas degré, déjà entre bêtes). »

²⁵⁹ Husserl, *Sur l'intersubjectivité II*, p. 127 [Hua XIV, Texte n° 21, pp. 405-6].

Est-ce aussi le cas des personnes au sens large ? Di Martino propose de distinguer différents degrés de la réciprocité. La réciprocité partielle est associée aux animaux supérieurs alors que la vraie réciprocité est réservée aux relations humaines²⁶⁰. En ce sens, on peut envisager des rapports d'empathie partiellement réciproques entre humains et animaux supérieurs. Di Martino utilise le terme d'empathie partiellement réciproque pour distinguer le rapport que nous avons avec un ver de terre, un animal de compagnie et un autre humain. L'empathie a ainsi plusieurs degrés. Le niveau le plus simple est l'empathie « assimilatrice » qu'on peut avoir avec un ver de terre. C'est ce qu'on a aussi qualifié d'empathie à sens unique. Suit l'empathie partiellement réciproque qui nous unit aux animaux supérieurs. Finalement, l'empathie réciproque au sens fort nous lie aux êtres humains normaux. Comme Di Martino ne donne pas de définition précise des divers degrés de l'empathie, nous allons préciser cette idée en reprenant la proposition de Ferencz-Flatz de reconnaître une forme de communication réciproque entre animaux et humains. Les propositions des deux auteurs se complètent de manière intéressante.

Communication réciproque avec les animaux

Nous avons déjà fait remarquer que puisque les animaux n'ont pas de langage, il est plus difficile d'arriver à un monde interspèce. C'est aussi un frein aux rapports de réciprocité. Mais Husserl avait une vision large de la communication qui ne se limitait pas aux échanges verbaux entre humains²⁶¹. La communication non

²⁶⁰ C. Di Martino, « Husserl and the question of animality », p. 72.

²⁶¹ C. Ferencz-Flatz, « Abnormality and perceptual communication », pp. 81-84, Cf. Manuscrit E I 3 I/40.

verbale permet, selon une lecture de Husserl proposée par Ferencz-Flatz, certains rapports de réciprocité interspécifique.

Dans les manuscrits des *Ideen II*, une forme de communication est décrite, soit la compréhension doxique réciproque (« *doxic mutual understanding* ») que Ferencz-Flatz nomme la communication perceptive. Il décrit par là le fait de comprendre l'autre et d'être en même temps compris de lui. Je le vois et il me voit; je me sais vu et il se sait vu aussi. Dans cette simple conscience réciproque, il y a, pour Ferencz-Flatz, une forme de communication qui peut s'établir entre humains et animaux. Ferencz-Flatz identifie un passage où Husserl traite directement de la compréhension doxique réciproque :

Communication as a unity of mutual understanding (doxic mutual understanding). [...] By this I don't just understand the other, but I am simultaneously understood by him: at once, as I grasp him as a human being in my environment, I also grasp him as a human being that similarly grasps me as a human being in his environment. I see him and he sees me and we both take notice of this in regard to one another. We look at each other, into our eyes and into our souls, and by this we also acknowledge our very act of looking itself. ²⁶²

La notion de communication perceptuelle a toutefois été abandonnée dans la version finale des *Ideen II*, et Husserl en fait plus tard une simple précondition à la socialité et à la communication, plutôt qu'une forme de communication en soi. Dans le cas qui nous occupe, il est suffisant de souligner que dans un simple échange de regard, se révèle une forme d'empathie réciproque. C'est là une des

²⁶² [traduit par C. Ferencz-Flatz] « *Kommunikation als Einheit des Wechselverständnisses* (doxisches Wechselverständnis). [...] Ich verstehe nicht nur den Anderen, ich erfasse einführend nicht nur sein persönliches und seelisches Sein, sondern in eins damit auch umgekehrt erfasst er das meine: In eins ihn als Menschen in meiner Umgebung erfassend, erfasse ich ihn auch als Menschen, der mich soeben als Menschen seiner Umgebung erfasst. Ich 'erblicke' ihn, und er erblickt mich. Und wir sehen einander auch das an. Wir sehen uns in die Augen und sehen uns in die Seelen, und dazu gehört jetzt dieses Hineinsehen selbst. » C. Ferencz-Flatz, « Abnormality and perceptual communication », p. 90, Cf. Manuscrit E I 3 I/40.

manières dont les animaux peuvent entrer dans des rapports de réciprocité partiels. La réciprocité n'est pas complète ici car même si l'animal peut me saisir comme un autre sujet, cela ne signifie pas pour autant qu'il se saisisse lui-même comme tel. Il est d'ailleurs plus facile de connaître les autres que de se connaître soi-même. Il n'est donc pas surprenant que les animaux aient accès à la vie de conscience d'autres sujets sans nécessairement avoir une faculté d'autoréflexion au même titre que les humains²⁶³.

La réciprocité interspèce partielle

Mais ce n'est pas la seule manière qui permette aux animaux d'avoir des relations d'empathie réciproques avec nous. Il existe d'autres exemples de communication non verbale où la réciprocité se révèle. Tout commence par des gestes ou des expressions qui transmettent à l'autre l'intention de communiquer²⁶⁴. Cette intention doit ensuite être comprise par l'interlocuteur. Le message peut prendre différentes formes et pas nécessairement celle du langage. Les mouvements corporels sont pour Husserl des signes analogues à une langue²⁶⁵. Par exemple, lorsqu'une enfant tend la main vers un jouet en regardant son père. Elle voit ce dernier comme un sujet la regardant et capable de comprendre sa demande. Ce type de communication peut évidemment s'appliquer aux animaux.

Exaucer un souhait est un exemple de communication réciproque que nous pouvons établir avec les animaux²⁶⁶. Le souhait n'est pas simplement un contenu,

²⁶³ Husserl, *Recherches phénoménologiques*, p. 344 [Hua, p. 253].

²⁶⁴ Husserl, *Sur l'intersubjectivité II*, p. 266 [Hua XIV, Texte n° 9, pp. 166–167].

²⁶⁵ Husserl, *Recherches phénoménologiques*, p. 235 [Hua IV, §45, p. 166]; Husserl, *Sur l'intersubjectivité II*, p. 372; [Hua XV, Texte n° 29, p. 478].

²⁶⁶ Husserl, *Sur l'intersubjectivité II*, p. 292 [Hua XIV, Texte n° 9, p. 198].

mais il est tourné (« orienté » dit Husserl) vers l'autre personne. L'autre saisit l'intention de communication, il sait que je m'adresse à lui et comprend le message exprimé. « La volonté que j'ai d'exaucer la demande de l'autre [...] ne fait qu'un avec autrui; de même que la conscience qu'il a que je suis et que je reprends à mon compte sa volonté et l'accomplis est une relation réciproque qui passe de lui à moi. »²⁶⁷ En plus de supposer une communication réciproque, la formulation d'un souhait cherche à influencer l'autre²⁶⁸. Il s'agit de le porter à l'action d'une certaine manière et pas seulement de lui transmettre une information ou d'engager un dialogue²⁶⁹. Évidemment, chacun peut choisir de ne pas se soumettre à l'influence de l'autre. Il est déterminé en retour par ce refus, ce qui produit des rapports réciproques, d'accord ou de désaccord. Alors, nous ne sommes plus uniquement l'un « à côté de l'autre », mais bien l'un avec l'autre²⁷⁰. Nous nous motivons et nous déterminons mutuellement.

Dans ce type d'échange (chercher de l'aide pour atteindre un objet ou répondre à une demande) les animaux s'adressent à nous explicitement et nous répondent²⁷¹. Ceci est particulièrement évident avec les animaux domestiques. Si mon chien m'apporte une balle, je comprends que je dois la lancer et lorsque je la lance, il comprend qu'il doit la rapporter²⁷². Nous reconnaissons tous deux le jouet et le

²⁶⁷ Husserl, *Sur l'intersubjectivité II*, p. 123 [Hua XIV, Texte n° 21, p. 402].

²⁶⁸ Husserl, *Recherches phénoménologiques*, p. 270-271 [Hua IV, §51, p. 193].

²⁶⁹ Husserl, *Sur l'intersubjectivité II*, pp. 268-9 [Hua XIV, Texte n° 9, p. 169].

²⁷⁰ Husserl, *Sur l'intersubjectivité II*, pp. 270-1 [Hua XIV, Texte n° 9, pp. 170-1].

²⁷¹ Ted Toadvine, « How Not to be a Jellyfish: Human Exceptionalism and the Ontology of Reflection », dans C. Lotz et C. Painter, *Phenomenology and the Non-Human animal*, p. 42.

²⁷² « – but we nevertheless share the same space-time, against the background of which our behavior appears as meaningful and as goal-oriented. I can throw the ball over there, and the dog will bring it back here. Our gestures and movements take place in a particular space, they trace directions onto it, and the directedness of our bodies is to me – as a participant in the game – constitutive of the fundamental level of our mutual

jeu. Son action de courir est une réponse à mon lancer. Il peut aussi arriver que mon chien ne réagisse pas à mon lancer. Dans ce cas, il est possible qu'il n'ait pas vu mon geste ni saisi mon intention. Mais son inaction peut aussi être envisagée comme une réponse à mon geste. Parce que nous sommes dans un échange réciproque, je peux faire la différence entre être ignoré et ne pas être vu ou entendu. On voit bien ici que les animaux savent que ce qui est là pour eux est aussi là pour nous. Ils connaissent la nature publique du monde. Ils ont aussi une certaine idée de nos vécus de conscience. Ils savent lorsqu'ils sont observés et reconnaissent les attitudes que les autres ont face à eux. Cette manière dont les animaux se comprennent et nous comprennent est une forme d'empathie réciproque²⁷³. « [...C] e n'est pas seulement nous, hommes, qui les reconnaissons, elles, les bêtes, mais *elles nous connaissent et nous reconnaissent aussi*. »²⁷⁴

Toute communication, même lorsqu'elle demeure sans réponse, suppose un rapport de réciprocité (une existence de l'émetteur et du récepteur l'un pour l'autre). Autrement, on ne pourrait parler d'expression et de réception d'un contenu. Toutefois, il ne s'agit pas nécessairement d'empathie réciproque au sens fort. Les exemples d'empathie réciproque interespèces que nous avons donnés ici relèvent plutôt de la réciprocité partielle. En effet, il n'est pas clair que ces différents exemples impliquent une capacité d'autoréflexion de la part de chacun des sujets impliqués, une conscience étendue du temps et de l'espace et une capacité de

understanding. » Erika Ruonakoski, « Phenomenology and the Study of Animal Behavior », dans dans C. Lotz et C. Painter, *Phenomenology and the Non-Human animal*, p. 79.

²⁷³ Husserl, « Phénoménologie statique et phénoménologie génétique », pp. 217-8.

²⁷⁴ C. Bailey, « Le partage du monde », p. 234.

distanciation par rapport à l'environnement. Échanger un regard avec un animal, c'est déjà, dans une certaine mesure, partager un monde avec lui, mais ce n'est pas coconstituer un monde, même si une certaine forme de réciprocité est impliquée. Le langage joue un rôle important ici car il change le rapport que l'on peut avoir à soi. Malheureusement, les réflexions de Husserl sur le langage n'ont pas pleinement abouti et il faudrait faire appel à d'autres auteurs pour approfondir cette piste.

S'il nous a semblé pendant un moment que la notion de personne était un critère qui permettait de tracer la ligne entre constitution et coconstitution, c'est plutôt la conscience de soi qui s'est avérée être la caractéristique déterminante. De même, la réciprocité qui est certes très importante, ne permet pas de trancher de façon définitive entre sujets constituants et coconstituants. En effet, elle présente trop d'ambiguïté pour être un guide sûr. Parallèlement à la conscience de soi, le langage est un critère intéressant pour distinguer constitution et coconstitution.

La capacité de « vérifier et de confirmer explicitement » (donc par le langage) la validité de nos expériences avec celles d'autres humains normaux enrichit le monde commun humain et notre conscience de soi. Le monde commun interespèces et l'autoaperception que les animaux ont d'eux-mêmes n'ont pas cette même richesse²⁷⁵. Le langage et la conscience de soi sont ainsi au cœur de la distinction entre mondes animaux et humains, mondes génétiques et génératifs, monde partagés et coconstitués²⁷⁶. Le fait que les animaux soient des personnes

²⁷⁵ C. Ciocan, « Husserl's Phenomenology of Animality and the paradoxes of Normality », pp. 187-88.

²⁷⁶ S. Heinämaa, « The Animal and the Infant », p. 141.

au sens large, qu'ils communiquent et qu'ils entrent dans des rapports d'empathie partiellement réciproques n'est donc pas suffisant pour en faire des sujets coconstituants.

Mais si la réciprocité partielle ne permet pas la coconstitution, en quoi cette distinction est-elle pertinente ? Son intérêt vient entre autres de ce qu'elle démontre comment les animaux peuvent former une communauté. En effet, être en communauté, que ce soit une communauté humaine ou animale, « [...] implique *une existence réciproque de l'un pour l'autre* »²⁷⁷. Nous savons que les animaux forment des communautés d'après Husserl, une certaine forme de réciprocité doit donc leur être accessible. Ainsi, plutôt que de parler d'une empathie à sens unique comme le fait Taipale, où la réciprocité échoue²⁷⁸, il nous semble plus fructueux de parler d'un rapport d'empathie où la réciprocité est partielle. Même si l'idée de distinguer divers degrés de la réciprocité, divers concepts de personne, n'est pas explicitement décrite par Husserl, elle a l'avantage de dissoudre certaines contradictions entre les textes.

« Comme si... », mais pas « tout comme »

Nous avons amorcé ce chapitre en démontrant que, d'après Husserl, un monde coconstitué doit nécessairement passer par des rapports d'empathie réciproque. Nous avons poursuivi en décrivant l'empathie réciproque comme un rapport mutuel entre sujets conscients de soi, donc entre personnes. Pour déterminer si les animaux sont des sujets coconstituants, nous nous sommes alors demandé si

²⁷⁷ Husserl, *Méditations cartésiennes*, p. 209.

²⁷⁸ J. Taipale, *Phenomenology and embodiment*, p. 153.

les animaux sont des sujets personnels capables d'entrer dans des rapports d'empathie réciproque. En approfondissant ce point, nous sommes alors arrivés à la conclusion que certains sujets personnels et certaines relations d'empathie réciproque devaient pouvoir exister sans conscience de soi des sujets impliqués. Nous en sommes alors venus à distinguer deux concepts de personnes dans les textes de Husserl: la personne au sens strict correspondant aux sujets humains normaux ayant une conscience de soi et la personne au sens large qui inclut les animaux supérieurs n'accédant pas à la conscience de soi. Parallèlement, l'empathie partiellement réciproque unit les personnes sans conscience de soi et l'empathie pleinement réciproque lie les personnes au sens strict. Ainsi, bien que les animaux soient des personnes (au sens large) et aient accès à l'empathie réciproque (partielle), ils ne sont pas des sujets coconstituants.

Bailey propose de distinguer deux concepts de personne. Di Martino identifie divers degrés de réciprocité. Ferencz-Flatz souligne le rôle de la communication non verbale, souvent sous-estimée par rapport au langage, dans le partage d'un monde. Dans chaque cas, les concepts habituels s'appliquent plus ou moins bien aux animaux qui tombent entre deux catégories. Ce qui est intéressant avec Husserl, c'est justement qu'il est ouvert à cet entre-deux et aux nuances. Il offre des critères, des observations, des réflexions, plutôt que des réponses définitives. Certains animaux pourraient ainsi encore nous surprendre. Tout comme j'apprends à savoir ce qu'est un couple en vivant en couple²⁷⁹, nous apprenons à comprendre les relations interespèces en développant de telles relations. Il y a

²⁷⁹ Husserl, *Recherches phénoménologiques*, p. 280.

quelque chose de fécond dans la pensée de Husserl. Les animaux ne sont pas d'emblée exclus; nous pouvons les comprendre. Tels que nous avons appris à le connaître aujourd'hui, ils n'ont pas la conscience de soi qui leur permettrait de partager un monde commun authentique avec nous, mais ceci pourrait toujours changer. La pensée de Husserl pointe vers l'identification de critères plutôt que vers une caractérisation des espèces. C'est pourquoi il ne précise jamais ce que sont les animaux supérieurs par rapport aux animaux inférieurs. En effet, la catégorisation de ces derniers peut changer. Pour suivre Husserl, il faut donc avancer avec précaution et accepter que les réponses soient souvent suivies de questions. La recherche phénoménologique, de par sa nature, esquisse de nouveaux champs d'expériences à explorer. La phénoménologie animale est un de ses nouveaux champs que Husserl avait identifié, affirmant : « C'est un devoir que d'explicitier scientifiquement ce qui repose dans cet être-l'un-pour-l'autre, pour les hommes encore totalement étrangers comme pour les bêtes qui sont là aussi. »²⁸⁰ Il nous a légué « [...] la tâche de comprendre la vie psychique des bêtes, de la conduire à une expérience de plus en plus complète, et même de se procurer ne serait-ce qu'une intuition de ses possibilités vitales, du monde en tant que tel qui est pour cette vie des bêtes, des intérêts vitaux, des buts, des objectifs, etc. qui existent pour elle »²⁸¹.

²⁸⁰ Husserl, « Phénoménologie statique et phénoménologie génétique », p. 218.

²⁸¹ Husserl, « Phénoménologie statique et phénoménologie génétique », p. 218.

CONCLUSION

Dans cette recherche, nous avons étudié l'idée, réitérée maintes fois par Husserl, d'un maintien possible de l'unité du monde au-delà de la seule espèce humaine, c'est-à-dire de l'existence d'une forme de monde partagé interespèce. La question était de déterminer plus précisément qu'elle était la nature de ce monde et la portée de la contribution des animaux à celui-ci. Les réflexions de Husserl sur les animaux peuvent facilement passer inaperçues aux yeux de qui ne s'y intéresse pas. Tout au long de cette recherche, on m'a ainsi souvent demandé comment il était possible d'écrire sur Husserl et les animaux alors que lui-même n'en parlait pas. Évidemment, les bêtes représentent un thème marginal dans son œuvre. Mais ce thème marginal est connecté à des enjeux plus larges. Comprendre les animaux et leurs mondes nous permet de mieux nous comprendre nous-même²⁸². Notre recherche nous a aussi permis de préciser le processus de constitution intersubjective de la nature et d'éviter les idées préconçues quant au rôle que les sujets anormaux et irrationnels peuvent y jouer. Si plusieurs ouvrages ont été consacrés à la constitution d'après Husserl, l'attention est généralement tournée vers les cas normaux. Pourtant, avec les animaux, plusieurs concepts husserliens apparaissent moins clairs. Les animaux tombent souvent entre deux catégories comme nous l'avons montré avec les notions de personnes et de réciprocité²⁸³. Les bêtes nous forcent ainsi à questionner notre compréhension de certains concepts.

²⁸² Husserl, *Méditations cartésiennes*, p. 195.

²⁸³ C. Lotz, « Husserl's Phenomenology of Animals », p. 191.

Notre travail nous a d'abord permis de voir que, pour Husserl, les animaux ont une vie de conscience dans laquelle ils donnent sens au monde qui les entoure. Nous pouvons entrer dans des rapports d'empathie avec eux et ainsi, partager (ou constituer intersubjectivement) un monde. La constitution a été définie comme une relation d'interdépendance entre l'être et la conscience. La constitution intersubjective, par extension, est un rapport de corrélation entre un groupe de sujets et une chose ou un monde. Cette constitution passe par des rapports d'empathie qui nous permettent de former des groupes de sujets ou communautés. Les animaux contribuent à la constitution intersubjective, car ils ont un monde environnant et une vie de conscience auxquels nous pouvons accéder grâce à l'empathie et que nous formons des communautés avec eux. Nous avons toutefois été confrontés à plusieurs limites des bêtes. Certains animaux, au sens biologique, n'ont pas de vie de conscience. D'autres, bien que nous puissions les reconnaître comme des sujets psycho-physiques, demeurent difficilement compréhensibles. Avec plusieurs animaux, nous sommes restreints au premier niveau de l'empathie, c'est-à-dire à la reconnaissance d'un sujet psycho-physique sans possibilité d'avoir accès aux contenus de sa vie de conscience. Le deuxième degré de l'empathie, soit la saisie des intentions, est tout de même accessible avec certaines bêtes qui peuvent ainsi enrichir notre constitution du monde, en particulier, en ce qui concerne la nature matérielle. Ceci est plus manifeste si on ne se limite pas aux ressemblances corporelles, mais si on prend aussi en compte ce qui se dégage du comportement des animaux. Par contre, les animaux ne constituent que passivement et aucun animal n'a accès à l'attitude théorique, à la

rationalité ou au monde physico-mathématique. Il y a donc une portion des animaux qui ont un rôle dans la constitution intersubjective, mais ce rôle est restreint.

Les limites des animaux s'expliquent notamment par leur « anormalité », un concept que Husserl utilise de plusieurs manières. Un sujet peut être anormal parce que ses expériences ne concordent pas avec celles des autres. Les différences entre sujets entraînent en effet des variations dans nos expériences de la nature matérielle. Lorsque ces variations suivent des règles et sont compréhensibles, elles peuvent être harmonisées et constituer un monde unique. Évidemment, pour que cette unification soit possible, les systèmes perceptifs des différents sujets doivent être suffisamment semblables. Les différentes expériences doivent pouvoir être reconnues comme des variations de la même chose et ne peuvent être de nature complètement différente. Lorsque les expériences différentes ne peuvent pas s'harmoniser, alors, la notion d'optimalité permet de déterminer quelle série représente la vraie chose. Le monde constitué est ainsi enrichi par les perceptions que les autres ont et auxquelles je peux accéder indirectement, grâce à l'empathie. Même si la normalité au sens d'optimalité a une connotation plus négative, il ne s'agit pas de définir les sujets anormaux comme inférieurs. Ce sont plutôt les vécus qui sont comparés, en fonction du niveau de précision avec lequel ils donnent la chose. L'optimalité permet de déterminer quels sujets, au sein d'une même espèce, sont plus ou moins normaux. Toutefois, pour Husserl, ce critère ne peut s'appliquer d'une espèce à l'autre. Je ne juge pas de ma vision selon ce qui est optimal pour l'aigle

ou le lynx, mais selon l'optimum humain. Des normes interespèces circonstanciées peuvent tout de même s'imposer pour des raisons pratiques. Entrer en relation avec les animaux, surtout à plus long terme, implique forcément de partager un certain monde de sens avec eux. La compréhension qui peut s'établir entre deux sujets de deux espèces différentes s'étend aussi à leur monde environnant. Il n'y a toutefois pas de norme interespèce globale, comme il y a une norme partagée par l'ensemble des êtres humains normaux. Il y a une asymétrie entre humains et animaux, car les derniers sont d'abord compris comme des modifications des premiers. Les autres espèces sont comprises en fonction de la norme humaine qui demeure toujours pour moi, la norme de référence. Ceci n'empêche pas les animaux de pouvoir me faire remarquer certaines choses que je n'avais pas perçues. Le passage obligatoire par le monde humain ne remet pas en question mon expérience du monde animal. Les animaux, bien qu'il leur manque certaines couches de conscience que les humains normaux possèdent, peuvent ainsi contribuer à élargir ma constitution du monde. Tout comme il est essentiel de comprendre que l'anormalité des animaux ne signifie pas qu'ils sont inférieurs, il faut se rappeler que de comprendre l'animal comme une modification du sujet humain ne nous empêche pas de vraiment atteindre le sujet animal. Malgré son anthropocentrisme, la phénoménologie husserlienne nous permet d'avoir une compréhension authentique du sujet animal. Tout ceci nous permet de partager avec eux un monde. L'anormalité, peu importe comment elle est comprise, ne peut empêcher complètement l'empathie interespèce et le partage d'un monde. Malgré leurs différences, toutes les espèces sont liées les unes aux

autres dans l'unité du monde et forment « la communauté de vie de tous les êtres vivants »²⁸⁴.

Finalement, nous nous sommes attaqués à la possibilité de l'empathie réciproque entre humains et animaux. Nous avons d'abord posé que les rapports de réciprocité sont essentiels à la coconstitution. L'empathie réciproque passe par de multiples allers-retours entre sujets personnels conscients d'eux-mêmes. Interrogeant les concepts de réciprocité et de personne, nous avons conclu qu'ils s'appliquaient plus ou moins bien aux sujets animaux. En effet, si certains animaux ne se savent pas regardés et ne peuvent retourner notre regard, d'autres échangent avec nous et nous répondent. Ils font donc preuve de réciprocité dans une certaine mesure. De même, certains textes de Husserl indiquent que les animaux sont des personnes, ou presque, alors qu'il ignore cette possibilité ailleurs. Plusieurs caractéristiques des sujets personnels peuvent sans problème être attribuées aux animaux supérieurs. La personne au sens large est un sujet à comprendre et non un objet à expliquer. Elle a une personnalité, une individualité, un monde environnant et elle participe à des mondes communs. Tout cela s'applique aux animaux. Par contre, la personne au sens strict a une capacité d'autoréflexion que les animaux n'ont pas si l'on en croit Husserl. Il est donc nécessaire de distinguer deux concepts de personne chez Husserl, ainsi que différents degrés de réciprocité. La réciprocité complète et la conscience de soi demeurent alors l'apanage des êtres humains qui seuls peuvent être des personnes au sens strict du terme. Ce qui ne signifie pas que tous les humains

²⁸⁴ R. Toulemont, *L'essence de la société selon Husserl*, p. 193.

remplissent ces conditions. Il existe plusieurs sujets « anormaux » parmi les humains, par exemple, les bambins qui ne sont pas encore développés au stade de personne au sens strict. Les bêtes n'ont qu'un monde environnant limité alors que le monde humain s'étend à infiniment dans le temps et l'espace et est partagé, non seulement avec le sujet actuel, mais aussi avec une foule de sujets passés ou potentiels. Les mondes animaux sont éphémères et instables. Il y a des rapports de réciprocité partielle entre humains et animaux, grâce à la communication non-verbale. En échangeant un regard avec certains animaux, je le comprends et je suis compris par lui, d'où la réciprocité. Mais, faute de conscience de soi, cette compréhension ne mène pas à la coconstitution d'un monde au même titre que la réciprocité pleine et entière des sujets humains normaux. Donc, une exploration plus approfondie des notions de réciprocité et de personne montre que c'est la capacité d'autoréflexion des sujets impliqués qui les caractérise. La conscience de soi, plutôt que la réciprocité, permet de tracer la ligne entre constitution et coconstitution. Cette dernière est associée à l'intersubjectivité transcendantale, donc à un horizon infini de sujets potentiels. Cet horizon ne peut exister que pour des sujets capables de se saisir comme membres de cette communauté infinie, donc capables de recul et d'autoaperception. De ce fait, les animaux sont limités quant à ce qu'ils peuvent constituer, mais l'exploration de ces limites est en soi intéressante. Les exemples et les caractérisations que fournit Husserl des animaux indiquent qu'ils ne les voyaient pas comme des sujets capables d'autoréflexion. Cependant, les développements de l'éthologie apportent un nouvel éclairage sur cette question.

Husserl n'est pas arrivé à une conclusion claire et définitive en ce qui concerne les subjectivités limites. Les parallèles entre humains et animaux se multiplient, mais ces parallèles ont chaque fois leurs limites. Les animaux « pourraient encore être des hommes »²⁸⁵, mais ils ne le sont pas. Ils ont une vie sociale comparable à celle des humains, mais seulement en partie²⁸⁶. C'est « comme si les hommes étaient <une> espèce de bêtes parmi d'autres »²⁸⁷, mais ce n'est pas tout à fait le cas. Les animaux ont « quelque chose comme une *structure de moi* »²⁸⁸, mais pas au même sens que les humains qui ont un moi personnel. Les animaux ont quelque chose qui ressemble à « l'*ego* humain et ses *cogitationes* », mais sans l'être. C'est pourquoi Husserl emploie souvent les guillemets lorsqu'il traite des animaux. Il reprend ainsi plusieurs concepts appliqués aux sujets humains normaux, mais par l'emploi de guillemets, il nous signale qu'ils ont un sens particulier. Il parle souvent d'analogie et emploie régulièrement l'expression « comme si » pour traiter des bêtes. Il souligne ainsi que bien que nous comprenions les animaux à partir des sujets humains, il y a des limites aux ressemblances. Il faut être vigilant dans l'emploi des comparaisons. S'il y a une idée à retenir de toute cette recherche, c'est que le discours de Husserl sur les animaux est très nuancé. Il faut donc se méfier des interprétations trop tranchées.

Ce travail complété, certaines affirmations du phénoménologue pourraient être remises en question. Par exemple, comment Husserl arrive-t-il à la conclusion que

²⁸⁵ Husserl, « Phénoménologie statique et phénoménologie génétique », p. 218.

²⁸⁶ « Pourtant, les hommes et, dans une moindre mesure, les animaux ne vivent pas simplement isolés : ils ont une vie sociale. » Husserl, *Sur l'intersubjectivité II*, p. 122 [Hua XIV, Texte n°21, 401] ; N. Depraz, « Commentaire de la Cinquième Méditation », p. 198.

²⁸⁷ Husserl, « Phénoménologie statique et phénoménologie génétique », p. 215.

²⁸⁸ Husserl, « Le monde et nous », p. 194.

les animaux n'ont pas de vrais souvenirs ou de culture ? Les animaux, selon la description de Husserl, ont un comportement stéréotypé, qui se répète de génération en génération, alors que les humains montrent une grande variabilité. Plusieurs auteurs se sont questionnés sur le fondement phénoménologique de ces remarques²⁸⁹. Il nous semble que le développement de l'éthologie depuis l'époque de Husserl pourrait apporter un nouvel éclairage sur ces questions. Mais si les observations peuvent être corrigées, les catégories que Husserl propose pour penser notre rapport aux animaux demeurent intéressantes.

La question éthique

Tout au long de ce travail, nous avons volontairement évité la question éthique. Considérant l'abondante documentation sur l'éthique animale, il nous semblait intéressant de traiter des animaux philosophiquement, mais sous un autre angle. L'enjeu éthique, qui prend de plus en plus de place à notre époque, ne peut cependant être complètement ignoré. C'est l'ouverture de Husserl face aux animaux qui fait son intérêt. Il fait certes l'éloge de la raison, mais il ne le fait pas contre les animaux. Si sa phénoménologie octroie une place privilégiée à l'humain, ce n'est pas de façon arbitraire et ce n'est certainement pas pour justifier les mauvais traitements faits aux autres espèces. Husserl nous rappelle que l'animal est un sujet conscient avec lequel nous avons des relations. Il souligne que nous choisissons l'attitude que nous prenons face à eux : l'attitude personnaliste ou

²⁸⁹ C. Bailey, « Partage du monde », p. 225.

naturaliste. Nous décidons de les traiter comme des objets ou comme des personnes :

[...] je puis m'en tenir à la chair et l'évaluer purement en tant qu'objet de plaisir physique. C'est une chose. Le subjectif n'est pas alors pris en compte, quoiqu'il soit là pour moi. Comme lorsque la chair est tuée, mangée en vue d'un plaisir des sens, etc. Mais l'âme et le sujet sont là. Et la question se pose de savoir comment leur existence me motive. Exerçant une influence sur la corporéité charnelle, je dois par là même déterminer l'âme, et produire en elle un désir ou une peine sensibles. Traitant la chair étrangère comme un objet de plaisir, je peux par là même produire également un désir dans la subjectivité étrangère, ou bien une répulsion, une douleur.²⁹⁰

Le fait est que les animaux ont une âme, qu'ils sont des sujets sensibles, peu importe que je décide de les traiter comme des choses ou non. Manger les animaux, dans l'exemple présent, implique souvent d'ignorer leur vie psychique. Si, Husserl ne nous dicte pas comment agir dans une telle situation, il nous offre certainement des outils pour réfléchir au sens de notre expérience, lorsque nous mangeons une chair étrangère. Husserl nous rappelle que nous sommes face à un « qui » plutôt qu'à un « quoi »²⁹¹. Il s'agit de réellement repenser notre rapport aux animaux (plutôt que notre simple traitement de ceux-ci) ce qui est assez radical. C'est toute la différence qui existe entre se demander « Qu'est-ce que cet animal qui est dans mon monde ? » et « Qui est cet animal avec qui je partage le monde ? »

²⁹⁰ Husserl, *Sur l'intersubjectivité II*, pp. 276-7.

²⁹¹ J. Tuckett, « Spirituality and Intersubjective Concensus », p. 329.

Bibliographie

Littérature principale

Husserl (langue originale et traductions)

HUSSERL, Edmund. *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures; Livre second; Recherches phénoménologiques pour la constitution*, ESCOUBAS, Éliane (Trad.), Épiméthée, Paris, Presses universitaires de France, 1982, 418 p.

———. « La subjectivité en tant qu'âme et en tant qu'esprit dans l'attitude des sciences de la nature et des sciences de l'esprit », *Alter*, n° 3, 1995, p. 167-87.

———. « Le monde et nous. Le monde environnant des hommes et des bêtes », *Alter*, n° 3, 1995, p. 189-203.

———. « Phénoménologie statique et phénoménologie génétique », *Alter*, n° 3, 1995, p. 205-19.

———. *Sur l'intersubjectivité, Tome I et II*. Traduction, introduction, postface et index par DEPRAZ, Natalie, Épiméthée, Paris, Presses universitaires de France, 2001, 424 p. et 590 p.

———. *Méditations cartésiennes*, PEIFFER, Gabrielle et Emmanuel LEVINAS (Trad.), Paris, J. Vrin, 2008, 256 p.

———. « Normalité, anomalie et animalité », ALLOA, Emmanuel (Trad.), *Philosophie*, vol. 4, n° 131, 2016, 24-35 [Hua XXXIX, Texte n° 57].

———. « Monde humain, monde animal, monde préhistorique », ALLOA, Emmanuel (Trad.), *Philosophie*, vol. 4, n° 131, 2016, 20-23 [HuaXXXIX, Annexe XLII].

Articles, livres et chapitres de livre

ALLOA, Emmanuel. « Le monde existe-t-il sans nous ? Le perspectivisme selon Husserl », *Philosophie*, vol. 4, n° 131, 2016, p. 3-19. doi : 10.3917/philo.131.0003.

BAILEY, Christiane. « Le partage du monde : Husserl et la constitution des animaux comme "autres moi" », *Chiasmi International : Trilingual Studies Concerning Merleau-Ponty's Thought*, vol. 15, 2013, p. 219-250. doi : 10.5840/chiasmi20131519.

———. « Kinds of Life : On the Phenomenological Basis of the Distinction between Higher and Lower Animals », *Environmental Philosophy*, vol. 8, n° 2, 2011, p. 47-68. doi : 10.5840/envirophil20118240.

CABESTAN, Philippe. « La constitution de l'animal dans les *Ideen* », *Alter*, n° 3, 1995, p. 39-79.

- CAIRNS, Dorion. *The Philosophy of Edmund Husserl*, Phaenomenologica 207, Dordrecht, Springer, 2013, 308 p. doi : 10.1007/978-94-007-5043-2.
- CIOCAN, Cristian. « Husserl's Phenomenology of Animality and the Paradoxes of Normality », *Human Studies*, vol. 40, n° 2, juin 2017, p. 175-190. doi : 10.1007/s10746-017-9419-7.
- DEPRAZ, Natalie. « Commentaire de la *Cinquième Méditation* (Deuxième partie : § 49-62) ». Dans LAVIGNE, Jean-François (dir.), *Les méditations cartésiennes de Husserl*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2008, p. 175-240.
- FERENCZ-FLATZ, Christian. « Abnormality and Perceptual Communication, Husserl On Exchanging Glances with Animals », *Tijdschrift voor Filosofie*, vol. 80, 2018, p. 73-92. doi: 10.2143/TVF.80.1.3284814.
- LOTZ, Christian. « Psyche or person. Husserl's Phenomenology of Animals ». Dans LOHMAR, Dieter et Dirk FONFARA (éd.), *Interdisziplinäre Perspektiven der Phänomenologie*, Dordrecht, Netherlands, Springer, 2006, p. 190-202.
- SAN MARTÍN, Javier et Maria Luz PINTOS PEÑARANDA. « Animal Life and Phenomenology ». Dans CROWELL, Steven, Lester EMBREE et Samuel J. JULIAN (éd.), *The Reach of Reflection: Issues for Phenomenology's Second Century*, Boca Raton, Center for Advanced Research in Phenomenology, 2001, p. 342–363. [www.electronpress.com] (Consulté le 9 août 2018)
- STEINBOCK, Anthony J. *Home and Beyond, Generative Phenomenology after Husserl*, Studies in Phenomenology and Existential Philosophy, Evanston, Illinois, Northwestern University Press, 1995, 336 p.
- TAIPALE, Joonas. *Phenomenology and embodiment*, Studies in Phenomenology and Existential Philosophy, Evanston, Illinois, Northwestern University Press, 2014, 243 p.
- TOULEMONT, René. *L'essence de la société selon Husserl*, Bibliothèque de philosophie contemporaine; Histoire de la philosophie et philosophie générale, Paris, Presses universitaires de France, 1962, 345 p.
- ZAHAVI, Dan. « Empathy and Other-Directed Intentionality », *Topoi*, vol. 33, n° 1, 2014, p. 129-42. doi : 10.1007/s11245-013-9197-4.
- . « Beyond empathy, Phenomenological Approaches to Intersubjectivity », *Journal of Consciousness Studies*, vol. 8, n° 5-7, 2001, p. 151-67. doi : 10.3846/coactivity.2010.08.

Littérature secondaire

Husserl (langue originale et traductions)

- HUSSERL, Edmund. *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pure; Tome premier; Introduction générale à la phénoménologie*

pure, RICŒUR, Paul (Trad.), Paris, Gallimard, 1950, 567 p.

———. Hua XIII : *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil : 1905-1920*. KERN, Iso (Éd.), The Hague, Martinus Nijhoff, 1973, 546 p.

———. Hua XIV : *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil: 1921-28*. KERN, Iso (Éd.), The Hague, Martinus Nijhoff, 1973 623 p.

———. Hua XV : *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil : 1929-35*. KERN, Iso (Éd.), The Hague, Martinus Nijhoff, 1973, 741 p.

———. *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Paris, Gallimard, 1976, 589 p.

Articles, livres et chapitres de livre

AALTOLA, Elisa. « Skepticism, Empathy and Animal suffering », *Bioethical Inquiry*, n° 10, 2013, p. 457-67. doi : 10.1007/s11673-013-9481-4.

BIMBENET, Étienne. *L'animal que je ne suis plus*, Folio essais 554, Paris, Gallimard, 2011, 501 p.

BURGAT, Florence. « Le monde-de-la-vie et ses sujets de conscience ». Dans *Une autre existence, La condition animale*, Albin Michel Idées, Paris, Albin Michel, 2012, p. 243-97.

DEPRAZ, Natalie. « Y a-t-il une animalité transcendantale ? », *Alter*, n° 3, 1995, p. 81-110.

———. « The Husserlian Theory of Intersubjectivity as Alterology », *Journal of Consciousness Studies*, vol. 8, n° 5-7, 2001, p. 169-78.

DI MARTINO, Carmine. « Husserl and the question of animality », *Research in phenomenology*, vol. 44, 2014, p. 50-75. doi : 10.1163/15691640-12341275.

DRUMMOND, John J. *Historical Dictionary of Husserl's Philosophy*, Historical Dictionaries of Religions, Philosophies, and Movements 81, Plymouth, UK, The Scarecrow Press, 2008, 258 p.

FERENCZ-FLATZ, Christian. « Humanizing the Animal, Animalizing the Human: Husserl on Pets », *Human studies*, vol. 40, 2017, p. 217-32. doi : 10.1007/s10746-017-9421-0.

FONTENAY, Élisabeth de. « Ils dorment et nous veillons ». Dans *Sans offenser le genre humain, Réflexions sur la cause animale*, Le livre de poche, Paris, Albin Michel, 2008, p. 173-97.

———. « Les guillemets et le “comme si” ». Dans *Le silence des bêtes; La philosophie à l'épreuve de l'animalité*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 1998, p. 629-47.

HEINÄMAA, Sara. « The Animal and the Infant, From Embodiment and Empathy to Generativity ». Dans HEINÄMAA, Sara, HARTIMO, Mirja et Timo MIETTINEN (Éd.) *Phenomenology and the transcendental*, New York, Routledge, 2014, p. 129-46.

JARDINE, James. « Husserl and Stein on the Phenomenology of Empathy : Perception and Explication », *Synthesis philosophica*, vol. 58, n° 2, 2014, p. 273-288.

[<http://hrcak.srce.hr/file/210165>] (Consulté le 9 août 2018)

- LUO, Zhida. « Motivating Empathy : The Problem of Bodily Similarity in Husserl's Theory of Empathy », *Husserl Studies*, vol. 33, 2017, p. 45-61. doi : 10.1007/s10743-016-9192-x.
- MOHANTY, Jitendra Nath. *Edmund Husserl's Freiburg Years*, London, Yale University Press, 2011, 501 p.
- MORAN, Dermot et Joseph COHEN. *The Husserl Dictionary*, Londres, Continuum, 2012, 376 p.
- OSSWALD, Andrés Miguel. « Sobre la subjetividad animal o de la animalidad del sujeto: un recorrido por la reflexión husserliana sobre los animales », *Anuario filosófico*, vol. 45, n° 3, 2012, p. 589-614.
[<https://www.unav.edu/publicaciones/revistas/index.php/anuario-filosofico/article/view/1077>] (Consulté le 9 août 2018)
- OTABE, Martin. « Retour à la cinquième méditation cartésienne; La théorie husserlienne de l'empathie et la question de l'intersubjectivité transcendantale ». Université Laval, 2008.
- PAINTER, Corinne. « Appropriating the Philosophies of Edmund Husserl and Edith Stein ». Dans LOTZ, Christian et Corinne PAINTER (éd.), *Phenomenology and the Non-Human Animal, At the limits of experience*, Contributions to phenomenology 56, Dordrecht, Netherlands, Springer, 2007, p. 97-115.
- RICŒUR, Paul. *À l'école de la phénoménologie*, Paris, J. Vrin, 1986, 295 p.
- RUONAKOSKI, Erika. « Phenomenology and the Study of Animal Behavior ». Dans LOTZ, Christian et Corinne PAINTER (éd.), *Phenomenology and the Non-Human Animal, At the limits of experience*, Contributions to phenomenology 56, Dordrecht, Netherlands, Springer, 2007, p. 75-84.
- SMUTS, Barbara Smuts. « Encounters with Animal Minds », *Journal of Consciousness Studies*, vol. 8, n° 5-7, 2001, p. 293-309.
- SOKOLOWSKI, Robert. *The Formation of Husserl's Concept of Constitution*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1970, 250 p.
- TAIPALE, Joonas. « Twofold Normality: Husserl and the Normative Relevance of Primordial Constitution », *Husserl Studies*, n° 28, 2012, p. 49-60. doi : 10.1007/s10743-011-9099-5
- TOADVINE, Ted. « How Not to be a Jellyfish: Human Exceptionalism and the Ontology of Reflection ». Dans LOTZ, Christian et Corinne PAINTER (éd.), *Phenomenology and the Non-Human Animal, At the limits of experience*, Contributions to phenomenology 56, Dordrecht, Netherlands, Springer, 2007, p. 39-55.
- TRACHSEL, Mary. « Husserl's Intersubjectivity and the Possibility of Living with Nonhuman Persons ». Dans Anna-Teresa Tymieniecka, *Analecta Husserliana*,

Vol. XCII, Livre 1, Springer, Dordrecht, 2007, p. 33-52. doi : <https://doi-org.proxy.bib.uottawa.ca/10.1007/978-1-4020-5192-0>.

TUCKETT, Jonathan. « Spirituality and Intersubjective Consensus : A Response to Ciocan and Ferencz-Flatz », *Human Studies*, vol. 41, 2018, 313-331. doi : 10.1007/s10746-018-9458-8.

WEHRLE, Maren. « Normality and Normativity in Experience ». Dans DOYON, Maxime et Thiemo BREYER (éd.), *Normativity in Perception*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2015, p. 128-38. doi: 10.1057/9781137377920_8

ZAHAVI, Dan. « Husserl's Intersubjective Transformation of Transcendental Philosophy », *Journal of the British Society for Phenomenology*, vol. 27, n° 3, October 1996, p. 228-245. doi : 10.1080/00071773.1996.11007165.

———. « Réduction et constitution dans la phénoménologie du dernier Husserl », *Philosophiques*, vol. 20, n° 2, 1993, p. 363-81. doi : 10.7202/027231ar.