

CHRISTIANE BAILEY

LE PARTAGE DU MONDE : HUSSLER ET LA CONSTITUTION DES ANIMAUX COMME « AUTRES MOI »

Les animaux ne sont pas des machines, mais des êtres qui existent à la manière des personnes [personal seiende Wesen]. Ils sont mûs par des motifs et non par des force.¹

Husserl (1930)

Introduction : l'animal comme autrui, l'animal comme tout autre

Deux conceptions de l'animal s'opposent en phénoménologie : la voie de la saisie empathisante, qui aborde l'animal comme un autre moi (un *alter ego*), et la voie de la complète altérité, qui considère l'animal comme absolument différent de « nous ». Ces deux voies distinguent fondamentalement l'approche husserlienne et l'approche heideggérienne. Pour Husserl, l'animal fait partie de la problématique de l'intersubjectivité parce que les animaux nous sont donnés comme des « autres Moi », des êtres qui ont eux aussi leur vie de conscience (Hua XV; tr. *Alter*, 194), tandis que, pour Heidegger, « l'animal n'a pas de monde [*Welt*], ni même de monde ambiant [*Umwelt*] » (GA 40, 54; tr. 56).

Cette seconde interprétation fait valoir qu'un animal n'est pas une variante de nous-mêmes, mais un *autre* mode d'être. L'animal n'est pas un autre moi, un *alter ego*, puisque que l'animal n'a pas de Je². Comme le soutient Heidegger dès le début de *Sein und Zeit*, l'animal n'est pas un *Dasein*, mais un être « simplement vivant » (*nur lebenden*), il n'existe pas, mais n'est « rien de plus que vie »³. La perspective n'est pas celle du plus ou du moins, de la différence de degré, mais de l'altérité complète : « l'animal est séparé par un abîme de notre essence ek-sistante »⁴. L'animal n'est pas une forme d'existence appauvrie par rapport à la nôtre, mais un *autre* mode d'être, une forme de vie à ce point différente qu'elle serait pour nous proprement impensable et ineffable. Cette altérité absolue, radicalement incompréhensible, fait de l'animal comme le dit Dastur, « l'Autre par excellence », « celui avec qui tout *Mitsein* est rigoureusement impossible »⁵.

Cet « idéalisme antiphénoménologique »⁶ qui nous rend les dieux plus proches que les animaux a été critiqué par beaucoup de philosophes contemporains, dont Jacques Derrida, Merleau-Ponty, Didier Franck, Marc Richir, Michel Haar, Renaud Barbaras, Florence Burgat et Natalie Depraz qui y voient les relents de la métaphysique du propre de l'homme. La pensée husserlienne est à mille lieues de cet humanisme métaphysique qui nous mène à instituer un

abîme, une différence de nature, entre les hommes et les autres animaux. Chez Husserl comme chez Merleau-Ponty, l'animal est perçu et identifié comme tel non par un raisonnement par analogie, mais par le biais d'une synthèse passive, d'un couplage (*Paarung*) motivé par l'analogisation entre mon corps et celui de l'animal. La corporéité de l'autre apparaît comme une sorte de variante ou une modification de la mienne. Cette analogisation primordiale rend possible une couche commune sur laquelle s'édifie notre compréhension empathique des autres, humains ou animaux. Malgré toutes les critiques envers la théorie husserlienne de l'intersubjectivité, nous verrons que c'est pourtant elle qui a su reconnaître l'existence d'une intersubjectivité interspécifique, d'une appréhension d'autrui qui dépasse les limites de notre propre espèce.

La constitution du monde commun dans l'empathie

L'approche husserlienne de l'intersubjectivité nécessite un « monde un », plus ou moins identique en ses traits fondamentaux. L'aperception « réussie » d'autrui « implique nécessairement une expérience immédiate de l'identité entre le monde des autres [...] et le monde de mon système de phénomènes » (*Méditations cartésiennes*, 106). Ce partage des phénomènes suppose cependant, comme l'admet Husserl dans le second tome des *Idees*, que tous aient la même sensibilité :

Chaque personne a, au même endroit dans l'espace, "les mêmes" apparences des mêmes choses – si, comme nous pouvons le supposer, elles ont toutes la même sensibilité. [...] Mais l'autre ne peut jamais exactement au même moment que moi [...] avoir exactement les mêmes apparences que moi. Mes apparences m'appartiennent, les siennes lui appartiennent. (*Ideen II*, 168-9).

Je peux remarquer que l'autre voit la même chose que moi, mais différemment. Autrui est un *analogon* de moi-même *non parce qu'il voit les choses comme moi, mais parce qu'il ne voit pas les choses comme moi*. C'est parce qu'il a sa propre perspective irréductible à la mienne qu'il est un *autre*, un autre moi (*alter ego*).

Or, on ne peut manquer de voir que l'aperception ne réussit pas toujours d'emblée : il existe des anomalies. Il se produit des événements qui nous font réaliser que certains vivent dans un monde bien étranger au nôtre, le cas des sourds et des aveugles est manifeste. Par des « modifications intentionnelles », Husserl croit possible de raturer certaines couches pour atteindre ces appréhensions anormales du monde : il parle d'une technique de rature où il s'agit de « biffer d'un trait [*Durchstreichung*] » (*Ideen I*, 218) les éléments sonores afin de reconstruire ce que pourrait être le monde des sourds.

En raison des difficultés que nous avons déjà à atteindre un monde dépourvu de sonorité, et malgré le fait que cette méthode qui procède par soustractions et retranchements ne puisse pas rendre justice aux phénomènes de compensation

qui ont lieu chez les sourds, et en particulier chez les sourds de naissance, on se demande bien ce qu'il faudra soustraire pour atteindre la « couche animale ». On comprend que la méthodologie privative puisse avoir un sens dans le cas des sourds, mais il semble inadéquat de penser les animaux comme une forme d'humanité handicapée que nous pourrions atteindre en soustrayant certaines couches psychiques en nous.

L'approche privative des anomalies : sens épistémologique ou ontologique ?

L'approche privative des animaux en phénoménologie a plusieurs significations. Il est possible de considérer que la méthodologie privative n'a qu'un sens épistémologique qui ne dit rien de la pauvreté des animaux eux-mêmes, mais ne fait que souligner la finitude de *notre* faculté de connaître. En ce sens, s'il faut aborder les animaux par interprétation privative, ce n'est pas tant parce qu'ils sont réellement des formes de sous-humains, mais simplement parce que *nous* ne pouvons nous représenter les animaux autrement que comme des formes privatives de nous-mêmes⁷. De toute évidence, cette voie contredit la foi inébranlable de Husserl en la raison puisque cela fait en quelque sorte de l'homme une espèce animale parmi d'autres : la raison ne serait pas un instrument permettant d'atteindre l'essence des choses, mais simplement la manière *humaine* de se rapporter à un monde *humain*. Suivant cette voie interprétative, nous ne disons jamais rien des animaux eux-mêmes, mais ne faisons jamais que nous heurter à la finitude de notre pouvoir de connaître.

Il semble cependant plus plausible de penser que l'approche privative n'a pas, chez Husserl, un statut simplement épistémologique, mais réellement une portée ontologique : les animaux sont accessibles dans leur être par le biais de modifications de moi-même, ou plutôt *des modifications de modifications* de moi-même. En effet, les animaux (comme les autres anomalies que sont les enfants, les fous et les étrangers) ont un caractère *doublement dérivé* puisqu'ils sont des variations de cette variation de moi-même qu'est déjà autrui. Husserl suit en effet le principe selon lequel « *l'anomalie se constitue comme telle et elle ne le peut que sur la base de la normalité qui, en soi, la précède* » :

Relève de la problématique des anomalies *celui de l'animalité* et de la classification en *animaux inférieurs* et *animaux supérieurs*. Par rapport à l'animal, l'homme est, du point de vue de la constitution, la norme tout comme je suis moi-même, dans l'ordre constitutif, la norme première pour tous les hommes. Les animaux sont essentiellement constitués, pour moi, comme des *variantes* anormales de mon humanité, bien que je puisse encore distinguer chez eux aussi entre normalité et anormalité. Il s'agit toujours de modifications intentionnelles [...]. (*Méditations cartésiennes*, §55, 175)

Cette stratégie privative où il s'agit de retrancher certaines couches psychiques (*Seelenschichten*) pour atteindre autrui ne peut être comprise que sur le fond d'un continuisme aristotélicien. L'approche par modifications

privatives – si elle doit avoir un sens proprement ontologique et non simplement épistémologique – a en effet comme corrélat nécessaire une *anthropologie additive*. L'homme est en quelque sorte la *récapitulation* des êtres vivants, il s'agit d'un être vivant rationnel (*zōon logon ekhon*), c'est-à-dire doué à la fois de la faculté nutritive des plantes, de la faculté sensori-motrice des animaux et de la faculté rationnelle. L'homme étant est « le plus parfait des animaux », il peut être légitimement pris comme la mesure de toutes les autres formes d'âmes⁸.

Plusieurs passages laissent effectivement penser que Husserl épouse la théorie de l'homme comme animal rationnel puisqu'il semble concevoir les couches de conscience selon la tripartition aristotélicienne des âmes :

[D]ans la sphère des choses vivantes, les choses animales, c'est-à-dire qui vivent non seulement selon une certaine "poussée" [ou pulsion : *Trieb*], mais aussi dans des actes égologiques, par opposition à celles qui vivent seulement dans cette "poussée" (comme les plantes). Parmi les choses animales se signalent les hommes, et ils signalent si bien, que *c'est seulement à partir d'eux et comme leur modification que les simples bêtes possèdent leur sens d'être*. » (Husserl, *Krisis* §66, 255. Je souligne)

Les animaux sont des êtres qui vivent non seulement selon la pulsion [*Trieb*], comme les plantes, mais aussi selon des « actes égologiques ». Les animaux cumulent donc en eux deux couches psychiques ou deux « âmes », tandis que les hommes ajoutent à l'âme pulsionnelle et l'âme égoïque la couche de pensée théorique⁹. Puisque l'homme est un animal rationnel, c'est-à-dire un être récapitulatif toutes les formes d'âme, il s'ensuit dès lors que ces dernières peuvent légitimement être comprises à partir de lui par privations successives. Une telle compréhension de la phénoménologie husserlienne du vivant rendrait intelligible que ce soit « seulement à partir des humains » et « comme leur modification que les simples bêtes possèdent leur sens d'être » (Husserl, *Krisis* §66, 255)¹⁰.

La diversité des subjectivités et l'unité du monde

Il ne faut pas être trop prompt à critiquer l'anthropocentrisme de Husserl puisqu'il faut bien admettre, avec Merleau-Ponty, que « nous ne pouvons penser l'animal qu'à partir du socle que nous sommes toujours nous-mêmes »¹¹. Autrement dit, « nous ne pouvons pas *ne pas* comprendre l'animal à partir du monde qui est le nôtre »¹². Nous comprenons les animaux *sur la base* de notre compréhension des hommes et nous reconnaissons « les bêtes dans notre monde grâce à une empathie qui est une *modification assimilatrice* de l'empathie entre les hommes » (Hua XV; tr. *Alter*, 199). Le terme de « modification assimilatrice » ne doit pas être compris comme une assimilation pure et simple de l'autre, puisque, comme y insiste Husserl, « l'assimilation exige sans cesse une modification correctrice » (Hua XV; tr. *Alter*, 200) : « La

bête en question ne ressent pas exactement comme moi. Mais ce sont pourtant les mêmes choses qu'elle perçoit à sa façon. » (Hua XV; tr. *Alter*, 200). Cela est fondamental pour Husserl, malgré la diversité des appréhensions, le monde est un, le même pour tous.

Husserl reconnaît que l'existence des enfants, des fous et des autres animaux pose des problèmes majeurs à l'idée d'un monde de l'esprit, *d'une unité du monde de l'esprit*¹³. Leurs différentes appréhensions du monde remettent en question la validité universelle de mon appréhension, de *notre* appréhension, du monde. L'anthropocentrisme ne peut apparaître comme problème qu'une fois que nous reconnaissons que ce n'est pas *en tant qu'humains* que nous sommes des êtres doués de conscience, mais en tant qu'animaux au sens large du terme (*Animalien*). Or, si la constitution d'un monde phénoménal (*Umwelt*) n'est pas une prérogative humaine, qu'est-ce qui assure la validité supérieure du monde environnant humain ?

En ce qui concerne l'expérience que nous avons des bêtes : nous en faisons l'expérience dans leur mode égoïque-psychique : la bête a son monde environnant fini, son mode d'horizon mondain en raison de son genre psychique, à partir de sa façon d'apercevoir, de ses fonctions constitutives, et sa façon n'est la nôtre, 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 (qui, il est vrai, élevé humainement a vraiment reçu des traits d'humanité). Nous les comprenons, nous en faisons l'expérience pourtant, *il doit y avoir quelque chose de commun* dans les modes d'apparition des unités. Mais qu'en est-il de *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 et des objectifs etc., qui existent pour elle ? » (Hua XV; tr. *Alter*, 218. Je souligne)

Il y a évidemment plusieurs éléments clés à souligner ici : 1) les animaux non-humains ont leur monde environnant fini, leur mode d'horizon mondain, ils sont des êtres égoïques-psychiques; 2) nous en faisons l'expérience, c'est-à-dire que leur vie de conscience fait partie de *notre* expérience; 3) leur façon d'apercevoir n'est pas la nôtre, c'est-à-dire que notre *Umwelt* n'est pas un *Umwelt* animal; 4) il faut faire une distinction entre les animaux domestiques et les autres; 5) puisque nous nous y comprenons avec eux, puisque nous faisons l'expérience de leur vie de conscience, il doit y avoir quelque chose de commun dans les modes d'apparition (sensibilité) qui rend possible cette communication et, enfin, 6) comprendre la vie de conscience des animaux est une *tâche*.

Selon Husserl, nous avons *le devoir* d'amener la vie psychique des animaux à une expérience de plus en plus complète, nous avons la tâche de comprendre le monde qui est là *pour* les animaux. La possibilité d'un monde *un* dépend de « la faculté que j'ai de faire l'expérience du monde » mais aussi de « la faculté de faire l'expérience des autres et de *leur* expérience du monde » (Hua XV; tr. *Alter*, 213).

Les animaux sont-ils des personnes ?

Puisque nous faisons l'expérience des bêtes comme des *alter ego*, comme des autres sujets de conscience, d'où vient que nous les distinguons des hommes ? Husserl pose cette question fondamentale que peu de philosophes ont soulevée : « Pourquoi est-ce que je les nomme des bêtes et pourquoi est-ce que je les distingue des hommes ? » « Peut-être, enchaîne Husserl, est-ce à cause de leur type de corporéité charnelle complètement différente ? » (Hua XV; tr. *Alter*, 214). Or, la chair ne peut jamais être *complètement* différente, sinon elle ne serait pas une corporéité charnelle, un corps habité par un autre moi. Il doit y avoir une couche suffisamment commune qui permette les variations infinies que l'on trouve chez les animaux (que l'on puisse, par exemple, avoir des antennes à la place des mains), Cette couche commune, partagée entre tous les *Animalia*, est la structure égoïque :

La bête possède aussi quelque chose comme une structure du moi [*Auch das Tier hat so etwas wie eine Ichstruktur*] [...] Les bêtes, les êtres animaux sont comme nous sujets d'une vie de conscience en laquelle "le monde environnant" en tant que le leur, leur est aussi d'une certaine manière donné dans une certitude d'être. [*Tiere, animalische Wesen, sind wie wir Subjekt eines Bewußtseinslebens, in dem ihnen in gewisser Weise auch 'Umwelt' als die ihre in Seinsgewißheit gegeben ist.*] » (Hua XV; tr. *Alter*, 194).

Il est donc tout à fait justifié pour Husserl de parler de la *vie de conscience* des animaux puisqu'ils possèdent eux aussi une structure du moi. Mais qu'est-ce qui distingue cette *Ichstruktur* animale de celle des hommes ? Contrairement à Kant, Husserl reconnaît aux animaux la structure du Je : il reconnaît que la bête a son unité de l'aperception, son « ici et maintenant », ses synthèses passives et actives, ses habitudes, son horizon déterminé par ses possibilités pratiques, ses relations interpersonnelles et communautaires. Il insiste cependant pour dire que cette structure du Moi n'est pas un « moi personnel ». Or, comment penser un ego psychique qui ne soit pas un ego personnel ? Comment penser une vie psychologique qui ne soit pas celle de *quelqu'un* ?

Les animaux, dit Husserl, ont des « particularisations égoïques », tandis que les hommes sont des personnes, des « personnes parmi les personnes » (Hua XV; tr. *Alter*, 194). Husserl considère en effet que nous ne sommes une personne que dans la mesure où nous avons des relations interpersonnelles, où nous sommes une personne parmi d'autres. Or, ce ne peut être cette essence communautaire de la personne qui exclut la possibilité que les animaux soient des personnes puisque Husserl reconnaît par ailleurs qu'un loup n'est un loup que parmi les loups. Remarquons cependant qu'il n'est pas tout à fait exact d'affirmer que, pour Husserl, tous les hommes soient des personnes : les enfants et les malades mentaux ne sont pas non plus des personnes au sens strict (Hua XV; tr. *Alter*, 195). Les critères de la notion husserlienne de personne sont en effet très exigeants : la personne, chez Husserl, a les traits de la rationalité, de la maturité¹⁴, de l'historicité et de la normalité¹⁵.

La définition husserlienne de la personne est donc très stricte puisqu'elle exclut non seulement les enfants et les anormaux¹⁶, mais aussi les « hommes primitifs », faisant partie des « peuples sans histoire ». Afin d'être historique, une personne doit non seulement faire partie d'un enchaînement de générations, mais doit avoir conscience de cette multitude de générations qui se succèdent. « L'animal ne vit pas (en se connaissant) dans un monde culturel. Ressortit manifestement à cela que l'homme est un être historique, il vit dans une 'humanité' » (Hua XV; tr. *Alter*, 197). Husserl contraste les comportements apparemment stéréotypés des animaux non-humains avec la variabilité des comportements et des civilisations humaines : « Chaque génération animale répète son monde environnant spécifique avec la typique propre à cette espèce. Un monde culturel humain est en perpétuel développement » (Hua XV; tr. *Alter*, 198). On pourrait se demander ce que de telles analyses ont encore de phénoménologique, puisqu'il semble ici que nous travaillons avec des conceptions toutes faites bien plus qu'avec les choses mêmes. Pourtant, Husserl s'en défend : il présente cette différence comme « une évidence qui saute aux yeux », comme si le manque de culture des animaux était une donnée de l'expérience, comme si les animaux nous apparaissent sous la figure de privation d'humanité. Les analyses de Husserl se trouvent ici très près de celles de Heidegger : « la bête n'a pas de monde génératif dans lequel elle vive consciemment [...] elle n'a pas d'existence dans un monde environnant *authentique* que nous, hommes, lui attribuons en l'humanisant » (Hua XV; tr. *Alter*, 199. Je souligne).

Qu'est-ce qu'un monde environnant *authentique* ? Il faut être très prudent avec cette distinction puisque nous sommes à une époque où plusieurs Européens clamaient que les peuples indigènes n'étaient pas authentiquement humains¹⁷. Bien qu'il soit possible d'interpréter cette distinction entre un monde environnant authentique et monde environnant inauthentique sur le modèle de la distinction entre l'authentique et l'inauthentique dans *Être et temps*, il semble plutôt que Husserl entende « monde environnant authentique » au sens de monde « objectif » : « La bête n'a pas la faculté qui lui permettrait d'avoir une conscience, la connaissance d'un monde étant, d'un monde de choses persistantes, persistantes dans le temps et dans les changements. » (Hua XV; tr. *Alter*, 202). La pauvreté de sa conscience temporelle lui « interdit la véritable saisie de 'choses' [...] d'un monde de choses persistantes » (Hua XV; tr. *Alter*, 195) et, a fortiori, des générations qui se succèdent. La position husserlienne rejoindrait ici moins celle de Heidegger que celle de Bergson pour qui l'animal vit dans la durée, dans *un temps vécu et non représenté*. Il n'aurait pas la rationalité nécessaire pour constituer un monde objectif, existant indépendamment du sens qu'il a pour lui.

Chaque bête isolée possède son développement 'spirituel', depuis le commencement embryonnaire jusqu'à la maturité, et en elle se construit le monde environnant dont elle a conscience, 'existant' pour elle. Mais elle ne mûrit pas jusqu'à devenir une personne, et [...] un monde environnant humain n'est pas

simplement un monde environnant animal particulier, simplement différencié, comme existent en général de telles différences entre les animaux inférieurs et supérieurs. On peut seulement aller jusqu'à dire que dans le monde environnant humain [...] il y a une couche que l'on peut distinguer de façon abstraite, qui peut *peut-être* être détachée en tant que proprement animale, en l'occurrence en tant que commune avec l'animal (ce qui requiert une analyse plus précise). » (Hua XV; tr. Alter, 197).

La prudence de Husserl est palpable : il reconnaît ailleurs que les animaux habitent aussi le monde de l'esprit, au sens où leurs comportements ne sont pas seulement régis par les lois de la causalité psycho-physique, mais qu'ils sont également le résultat de motivations et de relations signifiantes qu'ils entretiennent avec les choses et les autres, mais il prend soin ici de tenir « spirituel » entre guillemets. Serait-ce parce que nous avons affaire ici à deux différents niveaux de spiritualité, un qui serait partagé par certains animaux non-humains et un autre qui serait l'apanage exclusif de l'homme – du moins, de certains hommes (de ceux qui sont précisément rationnels, normaux, historiques et matures) ? Cette sous-distinction à l'intérieur du monde de l'esprit nous mène à nous questionner sur la possibilité qu'il y ait *non pas un, mais bien deux concepts de personne* dans la pensée husserlienne.

De la nécessité de distinguer deux concepts de personne chez Husserl

Si nous cherchons à comprendre la notion husserlienne de personne, il semble en effet que nous devrions distinguer deux sens du concept de personne. Prenons un exemple. Husserl affirme que « seuls les hommes mûrs sont les sujets du monde qui est le leur » (Hua XV; tr. Alter, 195) et pourtant, il soutient par ailleurs que « les animaux sont comme nous sujets d'une vie de conscience en laquelle le monde environnant en tant que le leur, leur est aussi d'une certaine manière donné dans une certitude d'être » (Hua XV; tr. Alter, 194). Comment concilier ces affirmations à moins de distinguer deux sens de personne ? Il semble en effet *qu'en un sens strict* seuls certains humains soient des personnes; tandis que, en un sens large, tous les êtres humains, mais aussi beaucoup d'animaux en soient également.

Au sens strict, une personne est rationnelle, normale, mature et historique. Elle peut envisager sa place dans l'enchaînement des générations et épouser ce que Husserl appelle dans les *Idées II* et dans la *Krisis* une *vocation*¹⁸. Au sens large cependant, il n'est pas nécessaire d'être en mesure d'avoir conscience de soi en ce sens réflexif pour être une personne puisqu'il est raisonnable de penser que cette conception très exigeante n'est en réalité qu'un *idéal* de la notion de personne – et, qui plus est, un idéal fortement marqué par la culture occidentale. Au sens le plus fondamental du terme, « la personne est le centre d'un monde environnant » (*Ideen II*, §50, 186) et d'un monde environnant *commun*.

La constitution intersubjective de la personne dans l'empathie

Husserl insiste fortement sur la constitution intersubjective de la subjectivité : l'être en communauté est une condition nécessaire pour être une personne puisqu'un ego psychique ne devient réellement une personne que dans sa relation communautaire avec d'autres personnes. Il s'agit donc ici de déterminer si les animaux ont eux aussi un *monde commun* (*Mitwelt*). Puisque « le monde commun naît dans l'empathie [*Einfühlung*] » (356), la question est donc de savoir si les animaux sont capables d'empathie. Qu'entendons-nous par empathie ? Selon les distinctions établies par Natalie Depraz, il y aurait (au moins) quatre sens d'empathie chez Husserl :

- (1) une association passive (*Paarung*) entre mon corps et celui d'autrui;
- (2) une transposition (*Versetzung*) en imagination dans les vécus psychiques d'autrui;
- (3) une compréhension ou une interprétation des expressions d'autrui dans la communication;
- (4) une compassion éthique qui nous se traduit par une responsabilité à l'égard d'une personne qui éprouve des émotions¹⁹.

Bien qu'il ne soit pas tout à fait certain que le dernier stade soit proprement humain²⁰, nous allons supposer ici que les animaux ne sont pas des agents moraux (même s'ils peuvent, assurément, être des « patients moraux », pour emprunter une terminologie un peu désuète). Il va de soi que les animaux sont capables d'empathie au premier sens et il est probable que la majorité sont aussi capables d'empathie au second sens : « Les relations entre les animaux dépassent le niveau purement organique. Ils se connaissent et se reconnaissent [...] » (Hua XV; tr. *Alter*, 193). Puisque les animaux s'y comprennent les uns avec les autres, qu'ils interprètent les expressions des autres et communiquent entre eux, il semble que nous devions aller jusqu'à reconnaître qu'ils sont capables d'empathie au troisième sens. Il est cependant possible d'argumenter que les animaux n'ont pas de « théorie de l'esprit » et ne sont donc pas capables de reconnaître l'autre animal comme un *autre*, c'est-à-dire comme un être ayant ses propres représentations, ses propres croyances et ses propres désirs²¹. Il faudrait alors ici distinguer entre deux niveaux de compréhension d'autrui : un premier sens qui capture la manière dont les animaux s'y comprennent les uns avec les autres et un second sens qui capture la possibilité de comprendre l'autre animal comme un *autre* animal, comme un être ayant sa propre vie de conscience (possibilité qui serait, peut-être, proprement humaine).

Quoiqu'il en soit, il ne fait aucun doute que les animaux sont, au minimum, capables d'empathie en un sens suffisant pour être reconnus comme des êtres sociaux, des êtres capables de nouer des relations interpersonnelles et de partager un monde commun :

Les bêtes d'une espèce ont leur propre être-pour-l'autre et être-avec-l'autre [...]. Elles sont dans des relations empathiques et se comprennent d'après leur espèce, elles sont les unes pour les autres connues par instinct et expérience – ainsi,

nous les comprenons, en faisons l'expérience, du moins quand il s'agit de bêtes 'supérieures'. (Hua XV; tr. Alter, 215)

Afin d'illustrer cette compréhension interpersonnelle, Husserl donne l'exemple des grands singes de Kölher qui « se saluent avec courtoisie » et « jouent ensemble »²². Il y a déjà chez les animaux une compréhension mutuelle, ils comprennent « les souhaits et les volontés de l'autre moi », ils « sont dirigés l'un vers l'autre et, de façon déjà consciente, sont portés à s'exprimer vis-à-vis de l'autre en communiquant » (*De l'intersubjectivité*, 372). Comme le dira Husserl dans la *Krisis*, « il y a déjà chez les animaux la structure d'un monde-commun animal (et non seulement celui de l'espèce considérée, mais encore la compréhension des autres animaux et de leur socialité spécifique) » (Appendice XXIII §65, 534). Du fait que les animaux non-humains sont dans des relations empathiques, donc des relations interpersonnelles, il faut bien admettre qu'ils sont aussi des personnes au sens fondamental du terme.

L'animal comme personne : l'approche personnaliste

Il ne fait aucun doute que les bêtes ne sont pas des personnes si être une personne signifie être une personne rationnelle, mature, normale et historique, mais en son sens premier la notion de personne n'inclut pas cette possibilité de distanciation et de réflexivité. Au sens le plus primordial – et le plus décisif puisque c'est celui sur lequel s'élèvent les implications politiques, juridiques et éthiques – une personne est un être chez qui l'on constate une constitution de monde. Afin d'être une personne, il suffit d'être 1) le sujet d'un monde environnant²³; 2) le sujet d'un monde commun et 3) d'une existence biographique. Or, Husserl reconnaît, dans la *Krisis* et ailleurs, que les animaux ont « part à la transcendantalité, à une transcendantalité qui leur soit propre », même si elle n'est jamais découverte que « par 'analogie' avec la nôtre »²⁴. Tous ces sujets-de-conscience « ont, de façon aussi indirecte qu'on voudra, mais cependant de manière confirmable, quelque chose comme une 'vie' [*so etwas wie 'Leben' [...] haben*], y compris une vie en communauté au sens spirituel. » (Hua VI, tr. 213).

Depraz modifie la traduction de Granel : *ils ont une vie*, dit bien Husserl²⁵. Comme le remarque Barbaras, il existe deux sens du verbe vivre : vivre au sens d'être *en vie* et vivre au sens *d'éprouver*, vivre au sens de végéter et vivre au sens de vivre quelque chose, faire l'épreuve de quelque chose. S'il y a une fissure dans l'être, elle ne passe pas entre les humains et tous les autres êtres vivants, mais entre les êtres vivants qui ont des « expériences vécues » (*Erlebnisse*) et ceux qui n'en ont pas. Cette ligne de partage, on ne sait pas exactement où elle passe (peut-être ne le saurons-nous jamais, comme le pensait le jeune Dilthey²⁶ ou peut-être ne passe-t-elle pas à un seul endroit, comme le soupçonne Derrida), mais on sait qu'elle ne passe pas entre les tous hommes, d'une part, et tous les autres animaux, de l'autre.

Dans son article « *Psyche or Person ?* », Lotz soutient que les animaux sont des unités psycho-physiques et non pas des personnes parce qu'ils n'ont pas d'individualité au sens spirituel : « *Animals do not belong to the world of spirit.* »²⁷. Suivant la distinction fondamentale des *Idées II* entre l'attitude naturaliste (qui fonde les sciences de la nature et les sciences de la « subjectivité naturalisée »²⁸) et l'attitude personaliste (qui fonde les « sciences de l'esprit »²⁹), Lotz affirme que les animaux ne se donnent jamais que dans l'attitude naturaliste : « *animals lack individuality because [...] animals cannot be conceived within the personalistic attitude* » (Lotz, 196). Autrement dit, l'approche naturaliste épuiserait notre connaissance des animaux non-humains tandis que l'approche personaliste serait essentielle pour une compréhension adéquate des personnes humaines et de leurs sociétés. Mais cela est-il exact ? Il semble bien que Husserl concevait que les animaux étaient aussi l'objet propre des sciences de l'esprit puisqu'il affirme, que les bêtes sont comme nous « un réel à deux niveaux »³⁰ :

Cette psychologie individuelle doit ensuite servir de base à une sociologie, et aussi bien à une science de l'esprit réalisé (une science des choses-de-culture) puisque celui-ci renvoie à l'homme comme personne, donc à la vie de l'âme. Tout ceci est à étendre analogiquement aux bêtes, aux sociétés animales, au monde ambiant animal dans sa signification spécifiquement animale. (Husserl, *Krisis* §66, 257)

Sans doute est-ce en un sens dérivé et analogique, mais les bêtes ont aussi part au monde de l'esprit puisqu'elles nous apparaissent comme des êtres qui vivent à la manière des personnes, dans un enchaînement de motivations et un monde qui a pour elles un sens.

L'attitude personaliste est étroitement liée à l'attitude naturelle, c'est-à-dire *intersubjective*. Le plus souvent, je suis déjà impliquée dans des rapports interpersonnels, je m'adresse à autrui en tant que personne et non pas en tant qu'organisme vivant de l'espèce *homo sapiens*. Or, les animaux ne nous sont pas non plus donnés comme des « organismes », des êtres vivants étrangers, mais comme des bêtes tout à fait concrètes : des chiens, des pigeons, des écureuils, etc. Husserl nous permet de découvrir une erreur fondamentale de Heidegger qui n'a pu classer les animaux dans le règne ontologique du « simplement vivant » que parce qu'il avait d'emblée adopté envers eux une attitude naturaliste. Heidegger n'aurait pas su voir que les bêtes appartiennent d'emblée à notre monde familier :

Dans notre pays [...], nous ne faisons pas l'expérience des bêtes en tant qu'êtres vivants étrangers, mais en tant que tels dans une typique connue, en tant que bœufs, que chevaux, hirondelles, etc. À côté des bêtes de notre pays, on trouve des bêtes qui nous sont étrangères et qui ici, bêtes comme hommes, sont appréhendées comme des êtres génératifs et à leur façon sociaux; tout comme on leur fait confiance en tant que bêtes familières [...]. (Hua XV; tr. *Alter*, 215).

Nous ne faisons pas l'expérience des bêtes en tant qu'êtres vivants étrangers. La détermination apriorique des animaux comme « simplement vivants » n'est pas une donnée phénoménologique – une donnée qui n'a pas encore été modifiée théoriquement – mais une *attitude naturaliste*. Dans l'attitude naturelle, c'est souvent dans l'*attitude personaliste* que nous rencontrons les animaux :

En tant qu'hommes, nous faisons l'expérience des bêtes d'abord comme étant là avec nous dans le monde environnant familier et en tant que dangereuses ou par moment dangereuses, excitées, méchantes, etc. ou en tant qu'inoффensives, amicales. Ensuite, nous comprenons les bêtes dans leur être-ensemble. Évidemment, nous trouvons d'abord les expériences génératives en nous et nous comprenons à partir de là ou croyons comprendre comment les bêtes vivent générativement ensemble [...]. Mais qu'importe la façon dont nous élargissons notre expérience, des hommes et des bêtes, des hommes de différentes races, des bêtes de différentes espèces, sont par avance là dans le monde qui est pour nous et appartient au monde qui nous est donné dans les modes respectifs du familier et de l'étranger, et ainsi le monde des bêtes [...] est toujours déjà esquissé. (Hua XV; tr. Alter, 215)

Le monde des animaux est toujours déjà esquissé. Là est l'essentiel. Ce monde peut rester dans une large part incompréhensible, mais le fait est que les animaux se donnent comme des « autres moi », des personnes avec leur propre vie de conscience.

Distinction entre deux formes de compréhension d'autrui

En ce qui concerne la connaissance d'autrui, il faut distinguer entre le fait de savoir *que* l'autre pense et le fait de savoir *ce qu'*il pense : « dans la compréhension des autres, *soit* on en fait l'expérience à l'avance dans leur type, *soit* on les comprend comme simplement étrangers » (Alter, 214)³¹. D'une part, on peut comprendre un autre dans *sa typique générale*. Par exemple, nous voyons quelqu'un cogner de porte en porte et nous savons immédiatement pourquoi il fait cela : c'est un facteur. Nous comprenons très bien ce qu'il est en train de faire (il distribue le courrier), même si nous n'avons aucune idée de ce à quoi il pense à ce moment précis.

Pour prendre un exemple classique dans la littérature en philosophie de l'esprit, disons que nous voyons un chien courir après un écureuil qui monte brusquement dans un chêne. Voyant le chien japper au pied de l'arbre, nous nous disons naturellement que le chien pense que l'écureuil est dans l'arbre. Il ne suffit pas ici de rétorquer que cela est une croyance propositionnelle et qu'un animal sans langage ne peut se représenter la proposition : « le chat est dans l'arbre »³². Notre compréhension d'autrui ne consiste pas nécessairement dans une attribution d'« attitudes propositionnelles », comme le supposent souvent les philosophes d'obédience analytique qui prennent le langage trop au pied de la lettre.

Je ne peux affirmer précisément ce que le facteur et le chien ont à l'esprit lorsqu'ils vaquent à leurs activités respectives, mais je peux tout de même avoir une idée générale de ce qu'ils font, de ce qui motive présentement leurs actions : distribuer le courrier, attraper l'écureuil, etc. À toutes fins pratiques, cette compréhension est amplement suffisante. C'est ainsi que nous nous comprenons lorsque nous vivons ensemble. Aussi superficielle et insuffisante soit-elle d'un point de vue scientifique, cette compréhension des comportements et des motivations des autres est un fondement essentiel de notre vivre-ensemble avec d'autres, hommes comme bêtes. Nous nous comprenons les uns les autres selon une typique générale : l'autre est un autre Allemand, une boulangère, un chauffeur de bus, un père exaspéré, un client pressé, un chat affamé, un oiseau migrateur, un chien-guide qui attend le métro, etc.

Il arrive que cette compréhension intersubjective fasse défaut. Il arrive que nous voyions quelqu'un faire quelque chose que nous ne comprenons pas du tout. Nous savons pourtant que c'est « quelqu'un » qui fait « quelque chose », mais nous serions bien embêtés d'en dire davantage. Nous saisissons donc l'autre comme tel, comme autre, mais sans le comprendre. Autrement dit : *on comprend qu'il y a là quelque chose de compréhensible, mais d'incompris*. L'autre reste totalement étranger. Nous savons très bien que cet autre se meut dans un monde pour lui sensé, mais nous ne parvenons pas à le comprendre. Ce monde étranger reste pour nous *un monde étranger* et n'en vient pas à faire partie de notre monde.

Reconnaitre *que* l'autre a son monde propre et être en mesure de donner *un contenu* à son monde propre ne sont donc pas la même chose³³. Husserl affirme qu'un Allemand en visite en sol étranger fait « l'expérience aiguë de se trouver en face d'un monde incompris : je sais qu'il y a une typologie, mais je ne la connais pas » (Hua XV; tr. *Alter*, 188-9). Je reconnais qu'il y a là un monde de sens, donc je saisis quelque chose de ce monde, mais je ne le comprends pas, ça reste pour moi un monde étranger. Husserl va même jusqu'à dire que, lorsqu'on rencontre un Indien d'Amérique, « on s'y comprend comme avec des animaux qu'on a jamais vus [*Man versteht sich – so wie mit nie gesehenen Tiere*] »³⁴. Il y a là « une compréhension et en même temps un brouillard d'incompréhension [...] un espace vide de choses incomprises » (Hua XV; tr. *Alter*, 214). Une chose *incomprise* est par définition une chose *compréhensible*, une chose qui est du domaine de l'esprit : on sait qu'il nous faut chercher des *motivations* et non des *causes*.

[On] comprend l'étranger précisément comme étranger, certes dans une généralité vide d'un sujet-égoïque, mais pas avec la particularité psychique de l'homme qui m'est familier, bien plutôt comme homme d'un monde familier inconnu pour ses facultés, ses intérêts habituels, sa structure subjective d'expérience possible, de possibilités pratiques, etc. » (Hua XV; tr. *Alter*, 216)

Comment en vient-on à connaître *quelqu'un* ? On peut connaître bien des faits à propos de la nature humaine, mais connaître une personne singulière

requiert de *faire sa connaissance*, cela exige une *implication personnelle*. Il n'y a pas d'autre moyen de connaître une autre personne (ou une autre culture) que par l'expérience³⁵ : « Comment fais-je sa connaissance si ce n'est en m'appropriant son monde familier qui est pour lui, c'est-à-dire le monde né normalement dans sa vie générative et tout à fait bien connue de ses compagnons ? » (Hua XV; tr. *Alter*, 216). Malgré le fait que chacun a son monde ambiant fini, il est possible de « dépasser sa finitude » pour aller « dans le vaste monde de l'étranger ». Husserl est cependant bien conscient des limites de la compréhension des étrangers : « en allant à l'étranger, je m'approprie certes quelque chose d'étranger », mais « en tant qu'*extra-familier* » plus que comme quelque chose qui m'est vraiment familier. Cette patrie avec ses choses familières, ses coutumes, ses bêtes familières demeure une *autre* patrie que je comprends dans ces grandes lignes, mais qui n'est pas la mienne :

Je me trouve certes dans le même monde [...], mais ce n'est pas une raison pour que je me sente déjà chez moi dans ce nouveau monde environnant et je ne peux aucunement apprendre à connaître les hommes de ce monde *aussi facilement* que ceux de ma patrie, comprendre leurs modes de comportement par rapport à ce monde, et ce monde lui-même *de la manière dont eux le comprennent* [...]. (Hua XV; tr. *Alter*, 217. Je souligne).

La compréhension de l'étranger n'est sans doute pas de la même nature que la compréhension du familier, mais elle n'est pas pour autant hors du domaine de la compréhension. Je peux comprendre un Indien sans devenir Indienne, tout comme je peux comprendre un chat sans être un chat. En fait, il est important de voir que les animaux domestiques ont ici une position tout à fait particulière puisqu'au contraire des hommes étrangers, *ils appartiennent au monde familier*.

Distinction entre les anomalies : les animaux ne sont pas des hommes étrangers

Nous touchons ici à un point crucial, très rarement souligné par les philosophes. Se peut-il que je m'y comprenne parfois mieux avec certains animaux qu'avec certains humains ? La question pourrait de prime abord paraître offensante, mais Husserl nous amène bel et bien à la poser : dans notre monde familier, il existe des *animaux singuliers* avec lesquels nous vivons et travaillons quotidiennement et nous nous y comprenons bien avec ces individus. Il ne s'agit pas de la connaissance vide d'une espèce générale, « homme » ou « chien », mais bien d'une familiarité avec une personne singulière avec laquelle nous apprenons à faire connaissance. La « validité » de cette connaissance a un statut qui reste encore à penser, mais il peut se développer entre un humain et un chien une relation à travers laquelle l'un et

l'autre deviennent familiers, ils vivent ensemble, s'y comprennent l'un avec l'autre, connaissent le caractère, les habitudes de l'autre, etc.

Cela nous mène à reconnaître que *les anomalies ne sont pas interchangeables : il ne faut pas confondre la compréhension des animaux avec celles des étrangers, puisqu'il existe bien des animaux familiers*, des bêtes qui sont plus facilement compréhensibles, à certains égards, que certains individus de notre propre espèce :

Elles appartiennent jusqu'à un certain point dès le départ au monde familier. Nous n'avons donc pas besoin de sortir de ce monde pour apercevoir ces bêtes comme vivant au dehors. [...] Il n'y a pas que l'empathie qui se réalise ici, elle a aussi un domaine de confirmation permanente, de sorte que *les bêtes de valent pas simplement de façon vide, comme des êtres psychiques*, mais elles sont là pour nous de façon évidente en tant que telles, dans un comportement à l'égard des choses entre elles et à notre égard, égoïque et compréhensible avec évidence. (Hua XV; tr. Alter, 217. Je souligne)

Plusieurs choses méritent ici d'être soulignées, même si nous ne prétendons pas pouvoir rendre justice à l'intuition husserlienne qui se profile ici. Notre monde est d'emblée un monde partagé avec des animaux – nous ne sommes pas simplement « des hommes parmi des hommes », mais des animaux parmi d'autres animaux. L'être-l'un-avec-l'autre qui rend possible la compréhension familière et le vivre-ensemble n'est pas restreint au monde anthropologique (si tant qu'est qu'une telle chose existe) puisqu'on s'y comprend bien avec les animaux qui vivent avec nous et partagent nos maisons, nos villes et nos parcs. Il y a une forme de « compréhension *réciproque* » (Hua XV; tr. Alter, 218) avec certaines bêtes : non seulement les comprenons-nous ainsi, mais « elles se comprennent ainsi et *nous comprennent aussi ainsi* » (Hua XV; tr. Alter, 217). Husserl n'hésite effectivement pas à reconnaître aux bêtes une forme de compréhension des autres, animaux et humains, avec lesquels elles sont en relation.

Une compréhension réciproque. Reconnaissance de l'intersubjectivité interspécifique

Le terme de « relation » est ici un élément-clé puisqu'il faut reconnaître que ce dont nous discutons ne vaut pas pour tous les animaux indifféremment, mais pour les animaux « supérieurs », les animaux avec lesquels nous pouvons entrer en relations interpersonnelles. Husserl reconnaît que la distinction entre animaux « supérieurs » et « inférieurs » est profondément anthropocentriste et c'est pourquoi il la tient constamment entre guillemets, mais cette reconnaissance ne le mène cependant pas à tomber dans le même piège que Heidegger qui prétend se débarrasser tout simplement de cette distinction « hiérarchique » entre les animaux³⁶.

J'ai argumenté ailleurs que cette distinction correspond probablement plus à une différence entre animaux familiers et non-familiers, entre les bêtes avec lesquelles nous pouvons entrer en relations interpersonnelles et celles avec lesquelles les relations sont plus difficiles, voire impossibles (parce que nous partageons une corporéité et un milieu ambiant trop différent)³⁷. Par ailleurs, il faut admettre que cette ligne de partage n'est pas absolue et qu'elle se déplace constamment puisque nous pouvons apprendre à connaître des bêtes de prime abord bien étrangères, nous pouvons devenir familiers avec des animaux qui ont une corporéité très différente de la nôtre (même si elle ne peut jamais être *totale*ment différente : il doit y avoir un milieu minimalement commun). Ce monde commun (*Mitwelt*) qui permet la rencontre de deux subjectivités d'espèces différentes peut parfois prendre des formes inattendues, comme c'est le cas des phénomènes d'attention conjointe (*joint attention*) entre les dauphins et les hommes qui jouent ensemble au ballon. Malgré le fait que nous vivons dans des milieux très différents, *un partage des phénomènes* est néanmoins possible : *partager un ballon, c'est déjà partager un monde*.

La réciprocité est un élément clé de la distinction entre les animaux familiers et non-familiers : ce n'est pas seulement nous, hommes, qui les reconnaissons, elles, les bêtes, mais *elles nous connaissent et nous reconnaissent aussi*. Ce phénomène n'a assurément pas reçu d'attention suffisante dans le monde philosophique : un animal n'est pas simplement une *subjectivité regardée* (comme cela se produit lorsque nous l'étudions en tant qu'unité psycho-physique), mais une subjectivité qui peut *me* regarder.

Connaissance et reconnaissance d'un animal comme autrui : vers la désobjectivation des bêtes

Une bête n'est pas simplement une chose vue, mais une chose elle-même voyante. Pour reprendre l'expression de Derrida, l'animal n'est pas simplement un être vu, mais un être *vu vu*, un être qui se voit vu³⁸. Il ne fait aucun doute que nous ne portons pas beaucoup d'attention à ce que les animaux comprennent de nous et de nos habitudes, mais il suffit de penser à tout ce qu'un chien guide doit maîtriser du « monde humain » pour guider un aveugle dans les rues, les autobus et le métro pour s'apercevoir qu'ils saisissent beaucoup plus de choses que nous ne le reconnaissons habituellement. Cela vaut également pour les animaux qui vivent librement dans nos villes, les pigeons, les écureuils, etc. La compréhension n'est pas seulement la nôtre, mais également la leur : les bêtes « nous comprennent aussi ainsi » (Hua XV; tr. *Alter*, 217); elles comprennent que nous sommes agressifs, pacifiques, endormis, etc.

Lorsque nous essayons de comprendre le monde phénoménal de l'animal de son point de vue à lui, nous quittons le terrain de l'objectivation de l'animal. La bête n'est plus simplement considérée dans l'attitude naturaliste comme une unité psycho-physique vue de l'extérieur, comme une chose survenant dans le monde, mais comme un être qui est comme nous *sujet* du monde qui

existe pour elle. Les réflexions husserliennes offrent un fondement pour une possible (et nécessaire) dés-objectivation de l'animal. Cette dés-objectivation passe par la reconnaissance que l'animal – même s'il n'est pas une conscience thématique, un sujet pensant qui se pose en vis-à-vis d'un « objet » – est pourtant bien « un autre moi ». L'animal est sujet d'un monde qui a un sens pour lui. Qu'une bête ne puisse dire Je, comme le souligne Kant, ne change rien au fait qu'elle puisse pourtant s'adresser à *moi*, me regarder, me demander quelque chose, implorer mon aide, me sommer de ne pas lui faire du mal ou simplement de lui ouvrir la porte. Nous sommes très loin d'avoir compris les implications de cet état de fait pourtant si banal : les animaux n'existent pas seulement pour nous, mais nous existons *pour* les animaux.

Derrida n'a pas tort de penser que très peu de philosophes ont pris la mesure de ce que cela signifie de *se voir vu* par une bête. Ils ont échoué à tirer les conséquences philosophiques du fait qu'une bête pouvait « sans un mot s'adresser à eux » : « Ils n'ont tenu aucun compte du fait que ce qu'ils appellent 'animal' pouvait les regarder et s'adresser à eux »³⁹. Derrida va jusqu'à dire qu'il n'y a jamais eu que des poètes ou des prophètes pour reconnaître cette adresse des animaux et la prendre en charge sans s'y dérober. Il me semble pourtant que Husserl aussi l'avait compris et que c'est précisément pourquoi il est aussi vigilant à inclure les animaux non-humains lorsqu'il parle des sujets de conscience. Cette reconnaissance des animaux est aussi un de ses legs majeurs à Merleau-Ponty qui, de la *Structure du comportement* jusqu'à son cours au Collège de France sur *La nature*, n'a jamais cessé de reconnaître les animaux comme des sujets :

Les animaux laissent transparaître une certaine forme de d'être-au-monde, une certaine manière de traiter le monde et d'exister. Leur refuser la *Cogitatio* n'est pas leur refuser un intérieur et faire d'eux des automates. L'animal est bien une autre existence.⁴⁰

Les travaux de Husserl et Merleau-Ponty offrent la possibilité d'aborder *l'animal comme sujet, comme sujet différemment du sujet humain* : non pas sujet pensant, mais comme un sujet agissant : non pas comme un « je pense » (*ego cogito*), mais comme un « je peux » (*ich kann*). Il ne s'agit pas ici d'opposer le théorique et le pratique (l'agir est assurément une forme irréductible de connaissance et le connaître une forme d'action), mais de souligner que l'animal *n'a jamais le rôle d'observateur du monde*, comme le faisait déjà valoir Uexküll.

Ses recherches sur les mondes ambiants (*Umwelten*) des animaux s'efforcent de reconstruire le monde qui vaut *pour* l'animal en ne faisant entrer que ce qui a une certaine signification pour l'animal, une certaine pertinence pour ce qu'il est en train de faire en suivant le principe directeur selon lequel « un animal ne peut jamais entrer en relation avec un objet comme tel »⁴¹. Uexküll distingue en ce sens l'environnement (*Umgebung*) de l'animal de son monde ambiant (*Umwelt*) en faisant voir que ce que nous constatons comme faisant

objectivement partie de l'entourage de l'animal n'est pas du tout l'univers dans lequel l'animal vit et se meut : une foule de choses faisant partie des alentours de l'animal n'ont absolument aucune signifiante et aucune pertinence pour lui. Uexküll conçoit l'*Umwelt* comme un « cercle fonctionnel » ou un « cercle de signifiativité [*Bedeutungskreis*] » dans lequel ne peut pénétrer un caractère perceptif (*Merkmal*) que s'il trouve également un caractère actif (*Wirkmal*) correspondant. Autrement dit, ce qu'un animal perçoit (caractère perceptif) et ce qu'il fait (caractère actif) sont deux choses en relation étroite et dynamique. Si nous voulons tenter de comprendre le monde ambiant qui vaut pour de l'animal, il faut n'y faire entrer que ce qui a une certaine signifiante, une pertinence *pour* l'animal.

Pour Uexküll comme pour Husserl, l'étude des mondes ambiants des autres animaux, humains et non-humains, n'est pas l'occasion de déplorer un relativisme exponentiel, mais de déployer la grandeur de l'esprit humain qui peut aller à la fois à la rencontre d'une tique, d'une fourmi ou d'un chimpanzé. La rationalité humaine permet de maintenir le monde un *parce qu'elle* est capable de reconnaître l'existence des mondes ambiants des autres animaux, l'existence de la conscience des autres animaux. Étudier ces mondes ambiants des animaux est pour Uexküll la tâche d'une biologie bien comprise⁴².

Le monde compris en ce sens élargi – qui inclut les sujets *et* leurs propres mondes ambiant – n'est pas, soutient Husserl, un monde environnant. Le monde (*die Welt*) n'est pas simplement le monde environnant humain (*Umwelt*), même s'il est *en principe* un monde d'expérience possible. Ceci est de prime abord paradoxal et très complexe à penser. Husserl écarte à la fois le *solipsisme égoïque* (qui fait de mon monde le monde) et le *subjectivisme* (qui fait du monde humain un monde environnant parmi d'autres). Il reconnaît l'existence concrète des autres subjectivités qui n'ont pas la même sensibilité que nous et qui ne vivent donc pas dans « le même monde » que nous, mais il refuse de penser que ces différentes intuitions du monde aient la même validité que l'appréhension humaine, c'est-à-dire « rationnelle » du monde.

La voie husserlienne soulève à cet égard plusieurs difficultés, mais elle a le mérite de *refuser de déplacer simplement le solipsisme de l'individu à l'espèce*, comme le font beaucoup d'autres philosophes qui ne reconnaissent existence et validité qu'à la conscience humaine. L'embarras est ici de reconnaître l'existence d'autres formes de conscience du monde et de reconnaître que la richesse de leur expérience dépasse ce dont nous pouvons faire l'expérience, tout en conservant le privilège de la raison humaine.

Un anthropocentrisme inéluctable : la psychologie animale comme psychologie comparée

Nous ne pouvons prétendre dissiper cet embarras ici, mais notons qu'il y a un *primat de la compréhension interhumaine* au sens où la compréhension interhumaine doit être présupposée « afin que nous puissions faire l'expérience

des bêtes comme bêtes, afin que nous accédions à l'empathie en tant que perception des bêtes » (Hua XV; tr. *Alter*, 200). Cette primauté n'est pas nécessairement une imposition arbitraire d'une norme humaine puisque le privilège de la compréhension intraspécifique est tout à fait justifiable. Après tout, on voit mal comment un chien qui serait incapable d'entrer en relation interpersonnelle avec d'autres chiens pourrait bien entrer en relation avec un animal d'une autre espèce !

Si, comme le dit Merleau-Ponty, il ne peut exister, aux yeux de Husserl, que des êtres humains – les animaux n'étant toujours que des « variantes de l'humanité »⁴³ – c'est parce que « nous comprenons les animaux à travers notre compréhension des êtres humains »⁴⁴. Cela explique aussi pourquoi Husserl affirme que « la psychologie humaine est première » tandis que « la psychologie des animaux est en revanche purement constructive » (Hua XV; tr. *Alter*, 203).

La psychologie animale n'est toujours qu'une *psychologie comparée*, c'est-à-dire une psychologie qui s'appuie, comme la psychologie des enfants et des aliénés, sur la « psychologie première » qui est toujours celle qui se fonde dans *notre* expérience, dans l'expérience dite « normale ». Il faut assurément redoubler de vigilance envers l'usage du « nous », mais l'idée essentielle est de reconnaître qu'il nous faut assumer une forme d'anthropocentrisme nécessaire : après tout, les concepts fondamentaux de la psychologie animale sont des concepts issus de la psychologie humaine et ces derniers sont eux-mêmes des concepts issus de l'expérience commune que nous avons les uns des autres (tels la mémoire, l'attention, l'amitié, la méfiance, etc.).

La psychologie des anomalies peut assurément nous en apprendre beaucoup sur nous-mêmes et notre monde, elle nous permet de corriger, de modifier et de raffiner nos concepts psychologiques, mais nous ne jugeons jamais une conscience qu'à partir de la nôtre⁴⁵. C'est d'ailleurs la voie royale de la psychologie comparée telle que formulée par Alfred Espinas au XIX^{ème} siècle :

Un mode d'intelligence, quel qu'il soit, ne peut être compris que si nous trouvons l'analogie dans notre propre intelligence; c'est là une des conditions de la psychologie animale qu'il nous faut accepter résolument. Ou la conscience des animaux ne nous est pas accessible, ou s'il est l'est, elle ne nous est connue que comme une fonction de la nôtre⁴⁶.

Comme le souligne Buytendijk, « le psychologue objectif omet de voir que ce qui vaut pour l'organisme observé doit valoir pour l'observateur »⁴⁷. Ce programme, poursuivi notamment par J. von Uexküll, F. J. J. Buytendijk et E. Strauss, consiste à dénoncer le postulat de la psychologie animale objective qui prétend pouvoir se débarrasser de l'anthropomorphisme inhérent à la compréhension et au langage. En observant les animaux dans des conditions expérimentales rigoureusement contrôlées pour éviter toute interprétation de la part de l'observateur et en imposant une terminologie « objective », lavée de tout vocabulaire intentionnel, la psychologie prétendait pouvoir dépasser

le subjectivisme de la psychologie comparée. Uexküll, qui a pour un temps été tenté par l'approche objectiviste des behavioristes, finit par se rendre compte qu'il était illusoire de chercher à se débarrasser de toute nomenclature intentionnelle : décrire et identifier des comportements, c'est déjà interpréter. Décrire les comportements des animaux en évacuant toute terminologie intentionnelle (sauter, chasser, saluer, se regarder, jouer, etc.) aboutit à anéantir le comportement lui-même.

La construction de cette psychologie animale bien comprise – une psychologie qui s'appuie sur notre compréhension empathique des autres, sur notre interprétation de leurs comportements et de leurs manières d'être – est, pour Husserl, *un devoir* : nous avons « la tâche de comprendre la vie psychique des bêtes, de la conduire à une expérience de plus en plus complète » (Hua XV; tr. Alter, 218). Si nous échouons à comprendre la vie de conscience des bêtes, à déterminer le monde qui existe *pour elles* notre monde aura des « indéterminations essentielles » (Hua XV; tr. Alter, 218).

Le ton de Husserl est grave, un peu comme si l'échec de cette entreprise (comprendre les mondes ambiants des autres animaux) signalait l'échec de la téléologie de la raison. Le monde, pour Husserl, est monde d'expérience *possible*. Admettre que les animaux ont une vie psychique qui nous est à jamais fermée revient à admettre l'échec de la raison humaine. L'humanité ne serait plus qu'une espèce animale comme les autres, enfermée dans son propre monde ambiant (capables de relations intersubjectives avec certaines autres espèces, certes, mais comme le sont aussi les autres animaux). La grandeur de la rationalité humaine tiendrait en ce sens dans sa capacité à aller à la rencontre de sujets très différents, tout en les reconnaissant comme tels, comme des sujets d'un monde environnant qui est le leur.

Cette compréhension de l'étranger n'est cependant possible que si nous partons des animaux avec lesquels nous sommes déjà familiers et bâtissons à partir de là. Pour Husserl, il faut toujours commencer par le familier et tenter d'atteindre par là l'étranger (Hua XV; tr. Alter, 201). Il faut « considérer des bêtes qui, analogiquement, sont plus près de nous, les mammifères dont la corporéité comme chair nous est plus apparentée » (Hua XV; tr. Alter, 201). Cela explique son point de départ inverse de Heidegger qui, dans les *Concepts fondamentaux de la métaphysique*, écarte d'emblée les animaux qui « affichent une correspondance apparemment fidèle à notre comportement » (GA 29/39, tr. 351) pour se concentrer sur les animaux dits inférieurs (comme les abeilles et les mouches), précisément donc sur les animaux chez qui on reconnaît difficilement – probablement simplement par raisonnement analogique – l'existence d'une vie de conscience. Heidegger fait *explicitement* cela pour éviter la projection anthropomorphe sur l'animal : l'exclusion méthodologique des animaux supérieurs avec lesquels nous sommes familiers vise précisément à couper court à toute *Einführung*, à mettre hors circuit notre compréhension immédiate des comportements des animaux. La méthodologie de Husserl est complètement différente : il nous faut partir de ce que nous comprenons le mieux, de ce qui nous est le plus

familier, pour tenter à partir de là d'atteindre les mondes étrangers. Il ne s'agit pas de nier le fait que la psychologie comparée puisse nous amener à réviser nos concepts de psychologie première et nous en apprendre sur nous-mêmes. La psychologie des enfants, à laquelle s'intéressaient tous deux Husserl et Merleau-Ponty, prend sans doute son point de départ et ses concepts fondamentaux de la psychologie des adultes, mais elle a le pouvoir de venir modifier et corriger celle-ci. De même avec la psychologie animale. L'important est de ne pas appliquer ici un double standard lorsqu'on étudie la conscience des « anomalies ».

Conclusion. Le partage du monde : l'animal comme autrui

L'existence d'un monde *un* dépend de notre faculté de faire l'expérience de la vie psychique des autres animaux. Ceci est fondamental et permet d'expliquer pourquoi l'autre n'est jamais chez Husserl complètement et radicalement autre. L'accusation selon laquelle la figure de l'autre chez Husserl est toujours familière et prochaine est cependant trompeuse puisqu'il est celui qui a su aborder ces étranges altérités que sont les animaux. Paradoxalement, ce sont ceux qui ont accusé la conception husserlienne d'être trop « normalisante » qui n'ont pas su reconnaître l'existence d'une *intersubjectivité interspécifique* ayant d'emblée restreint la figure de l'autre à la figure de l'autre homme. C'est également la conclusion à laquelle parvient Natalie Depraz :

Si l'on est attentif à la manière dont Husserl en est venu à prendre en compte (et il fut le premier à le faire) les expériences-limite, les subjectivités inaccessibles ou avec lesquelles l'échange est quasi impossible, les objections tombent en partie. Husserl nous reconduit à l'idée qu'il y a un monde commun, un seul monde, le monde de la vie (cf. *La Krisis*, 1934-1937), monde sédimenté de façon très complexe mais sur la base duquel il peut y avoir rencontre avec des sujets qui nous apparaissent comme très différents de nous. Le pari de Husserl consiste à mettre à l'épreuve la structure de ressemblance qui est à la base de sa compréhension d'autrui en faisant droit à des subjectivités-limite pour montrer que même dans ces cas-là la reconnaissance et même la connaissance (au moins d'une similarité) sont possibles. Ce pari doit évidemment être mis à l'épreuve, notamment sous la forme d'hypothèses expérimentales. En adoptant le pari inverse (irréductible et inaccessible altérité des subjectivités très éloignées des nôtres), on court le risque de favoriser les discriminations. En cherchant à établir précisément la possibilité d'une intersubjectivité sans exclusive, quitte à monter qu'il y a des zones d'étrangeté et d'irréductibilité, on forme un pari beaucoup plus fécond⁴⁸.

Beaucoup plus fécond, en effet, que le pari heideggérien où il n'y a aucun être ensemble possible des hommes et des animaux : tout ce que je comprends de la vie de conscience des animaux n'est jamais que le reflet d'une projection anthropomorphique puisqu'il a été décidé d'entrée de jeu qu'un animal n'est pas un *Dasein*, qu'il n'est pas une autre existence, mais un être vivant sans

plus. Il importe en ce sens de remettre en doute la radicalité des penseurs de l'altérité où autrui ne peut apparaître que sous les traits de l'autre homme⁴⁹.

Il nous faut rendre aux animaux leur altérité : les dé-choséifier, les désobjectiver, les déinstrumentaliser. La phénoménologie husserlienne paraît avoir les moyens de contribuer à cette reconnaissance d'un animal non-humain comme appartenant à la figure d'autrui puisqu'elle nous rend attentifs à la manière dont les animaux sont constitués comme « autre moi (*alter ego*) » dans notre expérience. En ce sens, je crois que Lotz a tort de penser que, *si nous voulons suivre les pas de Husserl*, nous devons cesser de parler d'« *animal Others* ». Lotz est de toute évidence sympathique à l'idée de reconnaître un animal comme autrui, mais il soutient que cela ne peut pas se faire *dans le cadre de la pensée husserlienne*⁵⁰. Et pourtant, cela semble possible puisque nous avons vu que Husserl reconnaît que les animaux ont eux aussi *une vie, y compris une vie en communauté au sens spirituel* (Hua VI, tr. 213).

Je crois que la confusion vient du fait de ne pas distinguer entre les deux sens du concept de personne que l'on retrouve chez Husserl. Les animaux sont bien des autres Moi, des êtres existant à la manière des personnes avec leur vie de conscience et leur monde environnant d'emblée partagé avec d'autres. Certes, cette vie de conscience est sans doute vécue d'une manière non réflexive, de sorte que les animaux n'ont jamais la position d'observateurs de leur propre vie, qui leur permet de juger de son cours et d'épouser ce que Husserl appelle une « vocation ». Sans doute, les animaux ne sont-ils pas des êtres historiques au sens où ils ont conscience de vivre dans l'enchaînement des générations, mais cette exigence provient d'une conception beaucoup trop étroite de la personne puisqu'elle n'exclut pas seulement les animaux, mais aussi beaucoup d'humains – beaucoup d'humains que nous reconnaissons néanmoins comme étant des personnes. En son sens le plus fondamental, le concept de personne réfère à un sujet d'une vie de conscience, un sujet d'un monde environnant commun. En ce sens, les animaux sont des êtres qui existent à la manière des personnes puisqu'ils « énaquent » eux aussi un monde. Comme le soutient Depraz, « la transcendantalité n'est en rien une capacité propre à l'homme : elle appartient à tout vivant en qui l'on peut constater une fonction de constitution »⁵¹ :

Les enfants, les animaux, les fous et les étrangers sont *sujets au sens plein* précisément parce qu'ils sont des *sujets intersubjectifs*; qui plus est, ils sont des subjectivités limitées qui élargissent et approfondissent ma propre subjectivité. [...] Ces subjectivités (enfantine, animale, aliénée, étrangère) contribuent à élargir ma propre subjectivité, ces expériences-limite ne constituent pas un obstacle mais un moyen pour Husserl d'approfondir sa conception du sujet. Il m'apparaît que ces subjectivités ont accès à des dimensions de l'expérience ou à des zones de ce que l'on peut éprouver d'une manière qui retentit sur ma propre expérience et qui contribue à élargir mon horizon⁵².

Il y a de grands espoirs que la phénoménologie, via l'éthologie phénoménologique et les théories de la cognition incarnée (*embodied*

cognition), contribuent à la désobjectivation des animaux en nous permettant de reconnaître l'animal comme *sujet*, comme sujet d'un monde, d'un monde de sens, qui existe pour lui⁵³. Cette reconnaissance des animaux comme des êtres eux aussi doués d'une vie de conscience – d'une vie de conscience par définition analogue à la nôtre (protention, rétention, donation par profils, etc.) – est le préalable nécessaire à la reconnaissance des animaux comme des *Alter ego*, comme des autres moi, des personnes ayant leur propre vie de conscience et non des objets sur lesquels on peut tester la toxicité de nos produits ménagers, des viandes sur pattes que l'on peut enfermer toute leur vie et mener à l'abattoir dans des conditions qu'on ne peut même pas supporter d'imaginer.

Faillir à cette tâche comme nous l'avons largement fait jusqu'ici n'a pas simplement des répercussions ontologiques importantes, mais avant tout des répercussions éthiques. Pour les animaux, de toute évidence, mais aussi pour les humains, s'il est vrai comme le pensait Adorno que « Auschwitz commence lorsque quelqu'un regarde un abattoir et se dit : ce ne sont que des animaux »⁵⁴. La violence envers les autres humains a si souvent été légitimée par un rapprochement avec les animaux (à travers les divers processus d'animalisation de l'autre) qu'il n'est pas farfelu de penser que *la racine de toute violence est la violence envers l'autre animal*. Après tout, si les animaux sont bien des égo-psychiques, des personnes au sens le plus fondamental du terme, il est raisonnable de penser que les processus d'objectivation et de distanciation qui permettent l'enfermement et la mise à mort non criminelle des animaux soient également les conditions de possibilité des processus d'animalisation des hommes⁵⁵.

Christiane Bailey
christianebailey@gmail.com

BIBLIOGRAPHIE

- Agamben, G., *L'ouvert. De l'homme et de l'animal*, tr. J. Gayraud, Paris, Payot & Rivages, 2002.
- Andrews, K., *Do Apes Read Minds? Towards a New Folk Psychology*, MIT Press, 2012.
- Andrews, Michael F., *Contributions to the Phenomenology of Empathy: Husserl, Stein and Levinas*, PhD thesis, 2002, Villanova University.
- Aristote, *De l'âme*, tr. J. Tricot, Paris, Vrin, 1972.
- Barbaras, R., « Pulsion et perception », *Alter*, n°9 [“La pulsion”], 2001, 13-26.
- Barbaras, R., *Vie et intentionnalité*, Paris, Vrin, 2003.
- Barbaras, R., *Introduction à une phénoménologie de la vie*, Paris, Vrin, 2008.
- Bekoff, M., *Wild Justice: The Moral Lives of Animals*, University of Chicago Press, 2009.
- Burgat, F. (dir.), *Penser le comportement animal. Contribution à une critique du réductionnisme*, Paris, Quæ/MSH, 2010.
- Burgat, F., *Liberté et inquiétude de la vie animale*, Paris, Kimé, 2006.
- Burgat, F., *Une autre existence*, Paris, Kimé, 2006.

- Buytendijk, F. J. J., *L'Homme et l'Animal. Essai de Psychologie comparée* (1958), Paris, NRF, 1965.
- Dastur, F., *Heidegger et la question anthropologique*, Louvain-Paris, Peeters, 2003.
- Dastur, F., « Pour une zoologie « privative » ou comment ne pas parler de l'animal ? » *Alter*, n°3 [«L'animal»], 1995, 281-317.
- Davidson, D., « *Rational Animals* », *Acts and Events: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, Oxford, Basil Blackwell, 1985.
- Depraz, N., *Transcendance et incarnation: le statut de l'intersubjectivité comme altérité à soi chez Husserl*, Paris, Vrin, 1995.
- Depraz, N., « *The Husserlian Theory of Intersubjectivity as Alterology* » in *Journal of Consciousness Studies*, Vol 8, no 5-7, 2001, pp. 169-178.
- Depraz, N., *Autrui chez Husserl*, Conférence Paris, Lycée Henri-IV, 2001, http://lyc-henri4.scola.ac-paris.fr/assos/philo/10_husserl.html
- Depraz, N., « Qu'est-ce que l'animalité transcendante ? », *Alter*, 1995, n° 3 [L'animal], p. 81-114.
- Derrida, J., *L'animal que donc je suis*, Paris, Galilée, 2006.
- Dilthey, W., « Idées concernant une psychologie descriptive et analytique (1894) » in *Le Monde de l'esprit*, tome 1, tr. M. Remy, Paris, Aubier Montaigne, 1942.
- Espinas, A., *Des Sociétés Animales. Étude de psychologie comparée*, Paris, Germer Baillière, 1878.
- Franck, D. « L'être et le vivant », *Philosophie*, n° 16, Paris, Minuit, 1987.
- Gadamer, H.-G., *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique* [1973], trad., Fruchon, P., Grondin, J., et Merlio, G., Paris, Seuil, 1960.
- Haar, M., « Dasein et animalité » in *Le Chant de la terre*, Paris, L'Herne, 1987.
- Hahn, Colin J., "The Concept of Personhood in the Phenomenology of Edmund Husserl" (2012). Dissertations 193. http://epublications.marquette.edu/dissertations_mu/193
- Heidegger, M., *Être et Temps*, tr. E. Martineau, Paris, Authentica, 1985 [*Sein und Zeit* (1927), GA 1].
- Heidegger, M., *Les concepts fondamentaux de la métaphysique. Monde, finitude, solitude*, tr. fr. D. Panis, Paris, Gallimard, 1992 [*Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt, Endlichkeit, Einsamkeit* (semestre d'hiver 1929-1930), GA 29/30].
- Heidegger, M., *Einführung in die Metaphysik* [1935], GA 40, 1983 (tr. G. Kahn, *Introduction à la métaphysique*, Paris, PUF, 1958 [repris par Gallimard, 1967]).
- Heidegger, M., « Lettre sur l'Humanisme », trad. R. Munier, dans *Questions III*, Paris, Gallimard, 1976. [*Brief über den „Humanismus“* (1946), in *Wegmarken*, GA 9].
- Houillon, V., « Pauvrement habite l'animal... », *Alter*, n°3 [«L'animal»], 1995, 115-150.
- Husserl, E., *Idées directrices pour une phénoménologie. Recherches phénoménologiques pour la constitution* [Tome II], tr. E. Escoubas, Paris, PUF, 1982.
- Husserl, E., *La crise des sciences européennes*, tr. G. Granel, Paris, Gallimard, 1976.
- Husserl, E., *Méditations cartésiennes*, tr. E. Levinas, Paris, Vrin, 1966.
- Husserl, E., *Zür Phänomenologie der Intersubjektivität*, in *Husserliana XII-XV*, Den Haag, M. Nijhoff, 1973 [tr. N. Depraz, *Sur l'intersubjectivité* (textes choisis), 2 tomes, Paris, PUF, 2011.]
- Husserl, E., « *Welt und Wir. Menschliche und Tierische Umwelt* », *Hua XV*, Beil. X (1934), 174-187 (tr. "Appendice X : Le monde et nous. Le monde environnant des hommes et des bêtes" in *Alter*, 3, [«L'animal»], 1995, 189-203).
- Husserl, E., « *Statische und Genetische Phänomenologie. Die Heimwelt und das Verstehen der Fremde. Das Verstehen der Tiere* », *Hua XV*, n°35 (1933), 613-627 (tr. "Phénoménologie statique et phénoménologie génétique. Le monde familier et la

- compréhension des étrangers. La compréhension des bêtes” in *Alter*, 3, [“L’animal”], 1995, 205-219).
- Jonas, H., *The Phenomenon of Life. Towards a Philosophical Biology*, Evanston, Northwestern University Press, 2001.
- Kant, E., *Anthropologie d’un point de vue pragmatique* (précédé de Foucault, *Introduction à l’anthropologie*), Paris, Vrin, 2008.
- Kant, E., *Lettre à M. Herz du 26 mai 1789*, Œuvres philosophiques La Pléiade, tome II, Paris, Gallimard, 1985.
- Levinas, E. « Nom d’un chien ou le droit naturel » dans *Difficile Liberté*, 3e éd. revue et corrigée, Livre de poche, 1976, p. 213-216.
- Lotz, C., *From Affectivity to Subjectivity. Husserl’s Phenomenology Revisited*, London, Palgrave 2008.
- Lotz, C. et Painter, C., *Phenomenology and the Non-Human Animal. At the Limits of Experience*, Contributions to Phenomenology, Dordrecht, Springer 2007.
- Lotz, C., « *Psyche or Person? Husserl’s Phenomenology of Animals* » in L. Lohmar et D. Fonfara, *Interdisziplinäre perspektiven der phänomenologie*, Dordrecht, Springer, 2006.
- Lurz, R., *Mindreading Animals : The Debate over What Animals Know about Other Minds*, MIT Press, 2011.
- Malcolm, N., « *Thoughtless Brutes* », *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, Vol. 46, pp. 5-20, 1973.
- Merleau-Ponty, M., *La Nature (Notes de cours au Collège de France)*, Paris, Seuil, 1995.
- Merleau-Ponty, M., *Structure du comportement*, Paris, PUF, 1942.
- Nagel, T., « *What is it like to be a bat ?* », *Philosophical Review* 83, 1974.
- Painter, C., Appropriating the Philosophies of Edmund Husserl and Edith Stein: Animal Psyche, Empathy, and Moral Subjectivity » in C. Painter and C. Lotz (eds.), *Phenomenology and the Non-Human Animal*, Springer, 2007, 97–115.
- Patterson, C., *Un Eternel Treblinka*, tr. fr. Dominique Letellier, Calmann-Levy, 2008.
- Romano, C., « Le monde animal : Heidegger et von Uexküll » in S. Jollivet et C. Romano (éds.), *Heidegger en dialogue 1912-1930. Rencontres, affinités, confrontations*, Paris, Vrin, 2009.
- Scheler, M., *La situation de l’homme dans le monde*, tr. M. Dupuy, Paris, Aubier Montaigne, 1951.
- Scheler, M., *Nature et formes de la sympathie. Contributions à l’étude des lois de la vie affective*, tr. M. Lefebvre, Paris, Payot, 2003.
- Schopenhauer, A., *Le monde comme volonté et représentation*, tr. A. Burdeau, Paris, PUF, 1966.
- Spiegel, M., *The Dreaded Comparison: Human and Animal Slavery*, Mirror Books, 1996.
- Stich, S. P., “Do Animals Have Beliefs?”, *Australasian Journal of Philosophy*, 57 : 15-28, 1979.
- Strauss, E., *Du sens des sens*, tr. G. Thinès et J.-P. Legrand, Grenoble, J. Million, 1989.
- Thompson, E., *Mind in Life: Biology, Phenomenology, and the Sciences of Mind*, Harvard University Press, 2007.
- Toulemont, R., *De l’essence de la société selon Husserl*, Paris, PUF, 1962.
- Uexküll, J. v., *Mondes animaux et monde humain ; suivi de Théorie de la signification*, Paris, Denoël, 1965.
- de Waal, F., *Good Natured. The Origins of Right and Wrong in Humans and Other Animals*, Harvard University Press, 1996.

Zahavi, D., *Self-Awareness and Alterity. A Phenomenological Investigation*, Evanston, Northwestern University Press, 1999.

Zahavi, D. 2001. Beyond Empathy: Phenomenological Approaches to Intersubjectivity. *Journal of Consciousness Studies*, 8 (5-7): 151-67.

NOTES:

- 1 Cité par Toulemont, *L'essence de la société selon Husserl*, 194.
- 2 « Posséder le Je dans sa représentation : ce pouvoir élève l'homme infiniment au-dessus de tous les autres êtres vivants sur la terre. Par là, il est une personne; et grâce à l'unité de la conscience dans tous les changements, il est une seule et même personne, c'est-à-dire un être entièrement différent, par le rang et la dignité, de choses comme le sont les animaux sans raison, dont on peut disposer à sa guise; et ceci, même lorsqu'il ne peut pas dire Je, car il l'a dans sa pensée; ainsi toutes les langues, lorsqu'elles parlent à la première personne, doivent penser ce Je, même si elles ne l'expriment pas par un mot particulier. Car cette faculté (de penser) est l'entendement. » Kant, *Anthropologie d'un point de vue pragmatique*, I, §1, 127 [tr. 89].
- 3 « *La vie est un mode d'être spécifique, mais il n'est essentiellement accessible que dans le Dasein*. L'ontologie de la vie s'accomplit sur la voie d'une interprétation privative; elle détermine ce qui doit être pour que puisse être quelque chose qui ne serait "plus que vie" [*Nur-noch-Leben*]. La vie n'est pas un pur être-sous-la-main, ni, encore, un *Dasein*. Et le *Dasein*, inversement, ne peut en aucun cas être déterminé en affirmant qu'il est vie (ontologiquement indéterminée), plus quelque chose d'autre. » (Heidegger, *Sein und Zeit*, 50)
- 4 Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, 82. Voir aussi Heidegger, *Les concepts fondamentaux de la métaphysique : monde, finitude, solitude* : « Il ne s'agit pas simplement d'une altérité qualitative du monde animal par comparaison au monde humain. Et, à plus forte raison, il ne s'agit pas de différences quantitatives en termes d'ampleur ou d'étendue. Il ne s'agit pas de savoir si l'animal prend autrement le donné ni comment il le fait, mais de savoir s'il peut ou non percevoir quelque chose en tant que tel, percevoir quelque chose en tant qu'étant. S'il ne le peut, c'est qu'il est alors séparé de l'homme par un abîme. » (GA 29/30, [tr. 383])
- 5 Dastur, « Pour une zoologie privative ou comment ne pas parler de l'animal », *Alter*, 310. La zoologie privative serait une forme d'interprétation qui, suivant le programme de la théologie négative, « ne parle des animaux que pour commander de n'en pas parler » (Dastur, 306). S'en tenir à des « énoncés négatifs » sur l'animal serait une manière de tenter de sauvegarder l'énigme qu'est pour nous la vie animale plutôt que de simplement réduire toute forme d'ouverture à la nôtre. L'animal devient porteur d'un « secret inviolable » et « plus inaccessible encore que le divin ».
- 6 L'expression est de Michel Haar, *Heidegger et l'essence de l'homme*, 128 : « Un indésirable idéalisme antiphénoménologique [...] qui nous rapproche d'une essence (le divin) dont nous sommes visiblement éloignés et nous éloigne d'une essence (le vivant) que visiblement nous sommes, au moins partiellement ! Car nous n'avons aucune expérience phénoménologique du mode d'être d'un dieu, tandis que nous avons une expérience de l'aliment, du plaisir et de douleur, du sommeil. »
- 7 C'est notamment ainsi que Françoise Dastur défend Heidegger contre les critiques de Derrida : « Nous n'avons d'ailleurs qu'un accès négatif à l'être de l'animal, puisque, la "vie" étant toujours pour nous vie humaine, c'est-à-dire une vie capable de s'interpréter, de se comprendre elle-même, de s'assumer elle-même, nous ne pouvons nous représenter la vie du "simple" vivant que par un effort d'abstraction. » (Dastur, *Heidegger et la question anthropologique*, 23).
- 8 La théorie de l'homme-récapitulation marque fortement l'anthropologie philosophique du début du siècle, chez Scheler et Plessner notamment, mais l'envers de cette

- conception est rarement explicitée. Schopenhauer est sans doute celui qui l'exprime le plus clairement : « Il doit être possible d'en arriver à une connaissance complète de la conscience des animaux, dans la mesure où nous sommes capables de construire cette conscience simplement en enlevant certaines propriétés de la nôtre. » (Schopenhauer, *Le monde comme volonté et représentation*, II, 59).
- 9 Voir à ce sujet Cabestan, « La constitution des animaux dans les *Ideen* ».
 - 10 « Peut-être en un sens bien compris l'homme est-il effectivement la mesure de toute chose – non certes par la législation de sa raison, mais à travers le paradigme de sa totalité psychophysique, qui représente le maximum d'accomplissement ontologique connu de nous. En descendant de ce sommet, les classes de l'être devraient se déterminer de façon privative, par soustractions progressives jusqu'à un minimum de matière élémentaire pure, c'est-à-dire comme un toujours moins, un « pas encore » de plus en plus éloigné; au lieu que la forme la plus achevée ne se déduise à l'inverse, de façon cumulative, en partant de cette base. » (Jonas, *Évolution et Liberté*, 32).
 - 11 Merleau-Ponty, *Structure du comportement*, 111.
 - 12 Haar, « *Dasein* et animalité » dans *Le Chant de la terre*, 69.
 - 13 « Qu'en est-il de ma faculté, de la faculté humaine, de faire l'expérience des bêtes, l'expérience de la vie psychique des bêtes donc et qu'en est-il des enfants emmaillotés et de leur vie psychique ? Et enfin, qu'en est-il des fous ? De tous, on fait l'expérience en tant qu'être 'psychiques', en tant que sujets égoïques, mais en tant que tels vivants aussi dans le monde – dans le monde un – dans lequel nous vivons [tous]. [...] Nous en faisons donc l'expérience – en tant qu'avec leurs facultés, ils vivent eux-mêmes dans le monde – dans leur façon d'exister. » (Hua XV; tr. *Alter*, 214)
 - 14 La maturité est un caractère ambigu puisque, s'il faut être assez mature pour être une personne (les enfants sont des pré-personnes), il ne faut pas l'être trop puisque Husserl, récemment mis à la retraite, exclut les émrites des personnes normales.
 - 15 Depraz, *Autrui chez Husserl*, Conférence au Lycée Henri-IV : http://lyc-henri4.scola.ac-paris.fr/assos/philo/10_husserl.html
 - 16 Les êtres humains vivant dans l'anormalité ne peuvent être considérés comme faisant partie de l'Humanité qu'en autant que leur vie en commun co-opère partiellement avec les humains parfaitement normaux.
 - 17 De nos jours, la thèse selon laquelle les animaux n'ont pas de culture ne va plus de soi – surtout telle que la définit ici Husserl. En fait, l'idée qu'il existe une sorte de culture chez les animaux se trouvait déjà chez Aristote et Darwin, mais ce n'est que récemment que les recherches sur la transmission culturelle chez les animaux ont été prises au sérieux par la communauté scientifique (voir à ce sujet Georges Chapouthier, *Kant et le chimpanzé*, Editions Belin, 2009).
 - 18 La capacité de concevoir sa vie comme une histoire avec un début et une fin semble une prérogative nécessaire à la possibilité de ressentir l'urgence de donner un sens à sa vie, de trouver sa vocation. Ainsi définie, la notion de personne semble surdéterminée et ressemble étrangement à la distinction heideggerienne entre l'existence inauthentique (où le *Dasein* « se laisse aller à vivre », succombant à ses tendances et impulsions) et l'existence authentique (où le *Dasein* prend conscience de sa finitude, de sa mortalité, et peut alors prendre en charge ses possibilités d'être pour assumer son existence comme une tâche).
 - 19 Depraz, *Autrui chez Husserl*, http://lyc-henri4.scola.ac-paris.fr/assos/philo/10_husserl.html
 - 20 Pour les recherches sur l'empathie au quatrième sens chez les animaux, c'est-à-dire comme « émotion morale », voir notamment Frans de Waal, *Good Natured. The Origins of Right and Wrong in Humans and Other Animals* (Harvard University Press, 1996) et Mark Bekoff, *Wild Justice: The Moral Lives of Animals* (University of Chicago Press, 2009). Ces recherches sont néanmoins embryonnaires et plusieurs éthologues remettent en question la possibilité que les animaux aient des émotions morales, comme la compassion et la pitié.

- 21 Une importante question en éthologie est de savoir si les animaux ont une « théorie de l'esprit », c'est-à-dire de déterminer si les animaux attribuent des états mentaux (des croyances, des désirs et des émotions) aux autres animaux. Jusqu'ici, il était largement admis que les animaux n'en étaient pas capables (Premack et Woodruff, 1978). Récemment, cependant, plusieurs auteurs ont remis en question ce jugement arguant que plusieurs animaux sont capables de comprendre que l'autre ne voit pas quelque chose ou que l'autre ne comprend pas. Une compréhension trop intellectualiste de l'intersubjectivité nous a mené à penser que c'était là un privilège humain. Voir à ce sujet Kristin Andrews, *Do Apes Read Minds? Towards a New Folk Psychology*, MIT 2012 ainsi que R. Lurz, *Mindreading Animals : The Debate over What Animals Know about Other Minds*, MIT Press, 2011.
- 22 « Chez les animaux déjà se comprendre mutuellement et, en tant que 'moi', comprendre les souhaits et les volontés de l'autre moi, qui se rapportent à 'mon' comportement égoïque de façon également mutuelle; étant dirigé l'un vers l'autre et de façon déjà consciente, être porté à s'exprimer vis-à-vis de l'autre en communiquant. Comme les singes de Köhler les uns avec les autres, qui se saluent avec courtoisie, qui jouent tous ensemble. » (Husserl, *De l'intersubjectivité*, 372).
- 23 « La personne est le centre d'un monde environnant » (*Ideen II*, §50, 186)
- 24 « Qu'en est-il des animaux ? Ici se posent les problèmes des modifications intentionnelles dans lesquelles peuvent et doivent prendre part à la transcendantalité, à une transcendantalité qui leur soit propre, et par 'analogie' avec la nôtre, tous ces sujets-de-conscience qui ne sont pas co-opérants à l'égard du monde, au sens que ce terme a eu jusqu'ici pour nous (et qui est pour nous fondamental), c'est-à-dire à l'égard du monde qui tire de la 'raison' une vérité. [...] Cela empiète naturellement sur le domaine des problèmes transcendants qui englobent finalement tous les êtres vivants, dans la mesure où ils ont, de façon aussi indirecte qu'on voudra, mais cependant de manière confirmable, quelque chose comme une 'vie' [*so etwas wie 'Leben' [...] haben*], y compris une vie en communauté au sens spirituel. » Husserl, *Krisis* (Hua VI), tr. G. Granel, 213.
- 25 Depraz, « Qu'est-ce que l'animalité transcendante? », Alter, 102.
- 26 Dans sa phase « psychologiste », c'est-à-dire avant son tournant herméneutique où il restreint la vie psychique à la vie humaine, le jeune Dilthey reconnaissait que les animaux, du moins les animaux supérieurs, avaient part à la vie psychique. Dans les *Idées pour une psychologie descriptive et analytique*, il affirme que « notre compréhension [*Verständnis*] des vertébrés, qui possèdent fondamentalement la même structure organique que nous, est naturellement la meilleure que nous puissions avoir de la vie animale » (1924, 199). Il reconnaît cependant que c'est l'étrange organisation corporelle des insectes rend la compréhension virtuellement impossible, mais « qu'ultimement, nous n'avons pas les moyens de déterminer où finit la vie psychique et où commence la matière organisée sans elle. » (Dilthey 1924, 199: "*Endlich haben wir auch keine Hilfsmittel festzustellen wo seelisches Leben endige und organisierte Materie ohne ein solches bestehe*").
- 27 Lotz, *Psyche or Person ?*, 199.
- 28 C'est ainsi que Husserl nomme les sciences qui prennent pour objet la vie et la *psyche*, mais d'un point de vue objectiviste : la biologie, la zoologie, l'anthropologie, la psychologie objective, etc.
- 29 Les « sciences de l'esprit » (ou *Humanities*, en anglais) incluent l'histoire, la sociologie, la philologie, l'anthropologie culturelle et les autres disciplines qui étudient des singularités, c'est-à-dire des personnes, des auteurs, des sociétés ou des événements singuliers.
- 30 « L'homme – comme aussi tout réel animal – est un réel à deux niveaux. » (*Krisis* §66, 257).
- 31 Le problème de l'indétermination des contenus mentaux consiste en qu'il semble étrange de dire qu'on sait que quelqu'un pense si nous ne sommes pas du tout en mesure de dire à *quoi* il pense au juste. Stich (1979) se sert de cet apparent paradoxe pour remettre en question l'attribution d'un esprit (*mind*) aux animaux tandis que les distinctions opérées par Husserl peuvent nous aider à clarifier cette difficulté.

- 32 Pour une critique de la conception de la compréhension d'autrui en termes d'attributions d'attitudes propositionnelles, voir la conférence désormais célèbre de Norman Malcolm, « Thoughtless Brutes » (1973) et le commentaire de Donald Davidson (« Rational Animals », 1985) qui nie que le chien puisse croire que le chat est monté dans l'arbre puisqu'un animal sans langage ne peut avoir de croyances.
- 33 C'est également ce que suggère Corinne Painter, il y aurait deux formes de connaissance d'autrui : « we can have "general" knowledge of an other, foreign consciousness [*Fremdbewußtsein*], and second, [...] we can have "specific" knowledge of or access to the contents of an other's psyche. » (Painter, "Appropriating the Philosophies of Edmund Husserl and Edith Stein : Animal Psyche, Empathy, and Moral Subjectivity").
- 34 Cité par Toulemon, *L'essence de la société selon Husserl*, 192.
- 35 L'expérience est ce qui, pour Husserl, ouvre le monde familier : le monde familier s'ouvre sans cesse avec l'expérience, « il s'élargit par l'inclusion de l'étranger qui est d'abord compris avec un grand horizon d'inconnu et qui est ensuite sans cesse mieux connu et mieux compris. » (Hua XV; tr. Alter, 216)
- 36 En réalité, Heidegger va même jusqu'à effacer la distinction essentielle entre les animaux et les plantes. Il prétend élucider non seulement le mode d'être des animaux – de « tous les animaux, de chaque animal » (GA 29/30, 279) –, mais bien de tous les êtres vivants, « c'est-à-dire la manière d'être de l'animal et de la plante » (GA 29/30, 281, 286, etc.). Voir à ce sujet Bailey, *La vie végétative des animaux. La destruction heideggérienne de l'animalité*, Phaenex, 2007.
- 37 Voir Bailey, *Kinds of Life : From Higher and Lower Animals to Familiar and Unfamiliar Animals*, Journal of Environmental Philosophy, Fall 2011.
- 38 Derrida, *L'animal que donc je suis*, 31-32.
- 39 Derrida, *L'animal que donc je suis*, 31.
- 40 Merleau-Ponty, *Structure du comportement*, 97. Évidemment, Merleau-Ponty et Husserl n'ont jamais confronté la question éthique qui ne peut manquer de se poser une fois que l'on reconnaît que les animaux existent à la manière des personnes – à cet égard, Derrida a tout à fait raison.
- 41 Uexküll, *Mondes animaux et monde humain*, 94-95.
- 42 Cela explique pourquoi Uexküll insiste sur l'idée que la biologie est une science interprétative : elle vise à expliciter les mondes ambiants des animaux : « C'est la signification qui est le fil directeur sur lequel la biologie doit se guider, et non la misérable règle de causalité qui ne peut voir plus loin qu'un pas en avant et un pas en arrière et reste aveugle aux grandes relations structurelles. » (Uexküll, *Mondes animaux et monde humain*, 117).
- 43 Merleau-Ponty reprend ici la célèbre formule des *Méditations cartésiennes* (§55, 175).
- 44 Husserl, Ms K III 18, 39: "Wir verstehen aber Tiere auf dem Umweg über das Menschenverstehen" (cité in Depraz 2001, 175).
- 45 Comme le disait Kant, « nous ne pouvons juger tout entendement que par notre entendement, et aussi par conséquent toute intuition que par la nôtre » (Kant, *Lettre à M. Herz du 26 mai 1789*).
- 46 Espinas, A., *Des Sociétés Animales. Étude de psychologie comparée*.
- 47 Buytendijk, *L'homme et l'animal. Essai de psychologie comparée* [1958].
- 48 Depraz, « Autrui chez Husserl », http://lyc-henri4.scola.ac-paris.fr/assos/philo/10_husserl.html
- 49 Plusieurs se penchent en ce sens sur la pensée de Levinas dans laquelle se décèle, au-delà de son anthropocentrisme, le potentiel de reconnaître un animal comme autrui puisqu'il est le philosophe qui a le plus insisté sur le caractère imprévisible de l'apparence d'autrui.
- 50 « If we want to follow Husserl's footsteps, the talk of 'animal other' in phenomenology should be reconsidered. » Lotz, *Psyche or Person ? Husserl's Phenomenology of Animals*, 200.
- 51 Depraz, « Y a-t-il une animalité transcendante ? », *Alter*, 103.

- 52 Depraz, « Autrui chez Husserl », http://lyc-henri4.scola.ac-paris.fr/assos/philo/10_husserl.html
- 53 Outre les travaux de Depraz et de Thompson, pensons ici aux récents travaux de Florence Burgat.
- 54 Interprétation du §68 des *Minima moralia* d'Adorno de Charles Patterson, *Un Eternel Treblinka* (tr. fr. Dominique Letellier, Calmann-Levy, 2008). L'expression « *Eternel Treblinka* » vient de l'écrivain Isaac Bashevis Singer, récipiendaire du prix Nobel de littérature en 1978, qui a souvent comparé le traitement des animaux à la Shoah affirmant dans *The Letter Writer* que « dans leur relations aux animaux, tous les humains sont des nazis ». Cette comparaison a été faite par plusieurs auteurs, dont J. M. Coetzee, également récipiendaire d'un prix Nobel en 2003.
- 55 On dit souvent que les juifs ont été emmenés dans les camps de la mort « comme des bêtes à l'abattoir » ou que les Noirs ont été traités comme « des bêtes de somme ». Pourquoi la comparaison devient-elle choquante lorsque l'on inverse les termes en comparant le traitement des animaux de boucherie à l'Holocauste si ce n'est parce que supposons que la manière dont ont été traités les juifs est la *manière correcte* de traiter les animaux ? Nous semblons tellement convaincus que la manière dont nous traitons les animaux de boucherie est la manière adéquate et normale de faire que nous avons l'impression que la comparaison implique qu'il était *correct* de traiter ainsi les Juifs et les Noirs. La possibilité que nous soyons nous-mêmes essentiellement semblables aux Nazis et aux esclavagistes racistes ne nous effleure même pas l'esprit. Ce sont pourtant les philosophes et les écrivains les plus sensibles à la question du caractère singulier de chaque vie et de chaque mort qui ont été les moins hésitants à faire la comparaison interdite. T. Adorno, I. Bashevis Singer, J. Derrida et plusieurs autres n'ont pas hésité à affirmer que ce qui se passe chaque jour dans les abattoirs n'est pas essentiellement différent de ce qui s'est passé dans les camps nazis. Derrida va plus loin en affirmant que s'il y a une différence pertinente, c'est que les animaux ne sont pas simplement exterminés, mais *produits pour l'être*. À proprement parler, ils ne sont donc pas « exterminés », mais inséminés, enfermés, exploités, transportés et abattus, tout cela afin que leur progéniture puisse subir à nouveau le même enfer. Voir à ce sujet Derrida, *L'animal que donc je suis*, 46-47.

Le partage du monde : Husserl et la constitution des animaux comme « autres moi »

Alors que les phénoménologues prétendent avoir dépassé le solipsisme, la plupart n'ont en fait que repousser les frontières de l'intersubjectivité des individus humains aux individus des autres espèces. Pourtant, Husserl reconnaît l'existence d'une *intersubjectivité interspécifique*, c'est-à-dire d'une intersubjectivité dépassant les limites de l'espèce. Il va même jusqu'à affirmer qu'on comprend parfois mieux un animal familier qu'un humain étranger. Toutefois, même s'il admet que plusieurs animaux sont capables d'une vie de conscience subjective et qu'ils vivent dans un monde de sens partagé, il ne les considère pas comme des « personnes » selon sa conception exigeante de la « personne » associée à la rationalité, à la maturité, la normalité et l'historicité. Reste qu'être une « personne », en son sens le plus primordial – et plus décisif puisque c'est celui sur lequel s'édifient des conceptions politiques, juridiques et éthiques – signifie simplement être le sujet d'un monde environnant, d'un monde commun et d'une existence biographique. Distinguer deux sens du concept de personne permet de reconnaître que les animaux ont part à la transcendance, qu'ils ne sont pas simplement en vie mais ont une vie à la fois biographique et communautaire, même s'ils ne sont pas en mesure de réfléchir à cette vie de conscience qui est la leur pour considérer leur place dans l'enchaînement des générations et pour adopter ce que Husserl appelle une « vocation ». La phénoménologie husserlienne des anomalies permet ainsi de reconnaître que les animaux ressortissent bien de la figure d'autrui, qu'ils sont des *alter ego* sujets d'une vie de conscience, et qu'à ce titre ils participent pleinement, comme les enfants, les fous et les étrangers, à la co-constitution du monde de l'esprit.

The Sharing of the World: Husserl and the Constitution of Animals as “Other Selves”

While phenomenologists claim to have overcome solipsism, most have not pushed beyond the boundaries of individual human intersubjectivity to that of individuals of other species. Yet Husserl recognizes the existence of an *interspecific intersubjectivity*, an intersubjectivity beyond the limits of the species. He even goes so far as to say that we sometimes understand a companion animal better than a foreign human. However, even if he admits that many animals are capable of a life of subjective consciousness and live in a world of shared meaning, he does not consider them to be “persons” according to his strict conception that associates personhood with rationality, maturity, normality and historicity. Being a “person” in its most primordial sense – and its most decisive as the basis for political, legal and ethical conceptions – simply means being the subject of a surrounding world, of a common world and a biographical existence. Distinguishing two meanings of the concept of person allows us to recognize that animals share transcendence; they are not simply alive but have a life that is both biographical and communal, even if they are not able to reflect on their own conscious life in order to consider their place in the chain of generations and to adopt what Husserl calls a “vocation”. The Husserlian phenomenology of anomalies allows us to recognize that animals truly come under the figure of the other, that they are *alter ego* subjects of a conscious life, and as such they participate fully, just as do children, the insane, and foreigners, in the co-constitution of the spiritual world.

La condivisione del mondo: Husserl e la costituzione degli animali come “altri me”

Mentre i fenomenologi ritengono di aver superato il solipsismo, molti non hanno fatto altro che spingere il confine dell'intersoggettività dagli individui umani agli individui delle altre specie. Husserl riconosce l'esistenza di un'*intersoggettività interspecifica*, ovvero un'intersoggettività che oltrepassi i limiti della specie. Egli giunge ad affermare che a volte comprendiamo meglio un animale che ci sia familiare piuttosto che un umano che ci sia estraneo. Eppure, nonostante egli ammetta che molti animali siano capaci di una vita di coscienza soggettiva e di un mondo di senso condiviso, non li considera mai come “persone”, secondo la sua concezione della “persona” come legata alla razionalità, alla maturità, alla normalità e alla storicità. Tuttavia, essere una “persona” nel suo senso più primordiale – e più decisivo, poiché è quello sul quale si edificano le concezioni politiche, giuridiche ed etiche – significa semplicemente essere il soggetto di un mondo ambiente, di un mondo comune e di un'esistenza biografica. Distinguere due sensi del concetto di persona permette di riconoscere che gli animali prendono parte alla trascendentalità, che essi non sono semplicemente in vita, ma hanno una vita allo stesso tempo biografica e comunitaria, anche se non sono in grado di riflettere su questa vita di coscienza che gli è propria e considerare il loro posto nel concatenamento delle generazioni, o ancora di adottare ciò che Husserl chiama “vocazione”. La fenomenologia husserliana delle anomalie permette così di riconoscere come gli animali emergano nella figura dell'altro: essi sono degli *alter ego* soggetti di una vita di coscienza e in quanto tali essi partecipano pienamente, come i bambini, i folli e gli estranei, alla co-costituzione di un mondo dello spirito.