le portiQue

Le Portique
Revue de philosophie et de sciences humaines

23-24 | 2009
Animalité

De l'inutile. Formes animales.

Andréa Potestà

OpenEdition Journals

Édition électronique
URL : http://journals.openedition.org/leportique/2428
DOI : 10.4000/leportique.2428
ISSN : 1777-5280

Éditeur
Association "Les Amis du Portique"

Édition imprimée
Date de publication : 28 septembre 2009
ISSN : 1283-8594

Référence électronique
Andréa Potestà, « De l'inutile. Formes animales. », *Le Portique* [En ligne], 23-24 | 2009, document 2, mis en ligne le 28 septembre 2011, consulté le 25 mars 2021. URL : http://journals.openedition.org/leportique/2428 ; DOI : https://doi.org/10.4000/leportique.2428

Ce document a été généré automatiquement le 25 mars 2021.

Tous droits réservés

De l'inutile. Formes animales.

Andréa Potestà

> La forme ne doit jamais nulle part être considérée
> comme un achèvement, un résultat, une fin, mais
> comme une genèse, un devenir, un être.
> Paul Klee, *Histoire naturelle infinie*

Encerclement animal

1 Je voudrais commencer à parler de l'animal à travers la distinction classique à laquelle on croit pouvoir le confier, mais dont je voudrais justement essayer de sortir – de sortir là où la parole philosophique devra peut-être reconnaître une impasse, laissant ainsi affleurer quelque chose qui l'excède. Il s'agit de la distinction entre *pulsion* et *perception*. C'est une distinction que, consciemment ou pas, l'on convoque, me paraît-il, à chaque fois que l'on parvient à définir résolument la différence entre l'homme et l'animal. Cette distinction ordonne le partage entre hommes et bêtes nettement et de telle sorte que la pulsion est assignée à l'animal, tandis que la perception est assignée à l'homme. Si la première, comme on le dit, est aveugle et mécanique, l'autre est inversement abstractive et pensante. La première est en effet une pure *positivité* d'action, la seconde présuppose la *négation*, car elle transcende la présence, pour la saisir comme manifestation d'une autre chose, à savoir de l'objet.

2 Or, je considère que cette distinction – et le partage des êtres qui en suit – est aussi diffusée et universellement partagée, que profondément maladroite. En effet, si l'animal est pensé à partir de ce partage, il est immédiatement réduit à un pur mécanisme sans âme, parfaitement assimilable à un système fermé d'autoprotection. C'est pourquoi je me propose d'avancer quelques réflexions qui partiront des analyses de Roger Caillois et Maurice Merleau-Ponty, afin de sortir de – ou même de désactiver – cette opposition entre l'ordre pulsionnel et celui perceptif, par laquelle on n'arrive en effet qu'à penser l'animal par des coups de simplifications anthropocentriques.

3 L'animal, dit-on communément, n'est pas doué de perception car il n'est pas intentionnel. Il est, sans exception, immanent aux actes par lesquels il se porte devant

le monde, en étant par conséquent renfermé dans la circularité des processus fonctionnels dans lesquelles il agit. L'animal n'a pas un agir intentionnel, cela veut dire qu'il n'a qu'un monde environnant circonscrit, défini en fonction de l'instinct vital qui le pousse seulement à discerner la survie de la mort. L'animal est ainsi immergé dans le monde ambiant, de telle manière que la circularité des renvois signifiants de tous ses comportements se dissipent dans l'action, à savoir ne rentrent pas dans une conscience ou dans une significativité globale du monde (comme pour l'homme). Il en suit que l'animal n'est pas pourvu d'imagination ni de langage, ce qui en revanche permet à l'homme d'exercer l'abstraction qui le rend justement « rational ».

4 Tout cela relève de ce que Heidegger en 1929-1930 dans les *Concepts fondamentaux de la métaphysique* a pu formaliser de la manière la plus efficace et à l'aide d'un mot seulement. Il s'agit du mot « *Weltarmut* », pauvre-en-monde. Et c'est un mot qu'il a pu concevoir en opposition explicite, bien entendu, à la « richesse » qui est propre au *Dasein*, qui serait en revanche « configurateur du monde ». Ce qui est certain pour Heidegger et qu'il remarque sans la préoccupation de devoir le justifier, tant il le considère évident, c'est que l'animal n'accède pas à l'étant *en tant qu'*étant : il a le monde, mais il l'a de telle sorte que l'étant n'y paraît pas comme tel – et c'est pourquoi on peut dire tout aussi bien qu'il ne l'a pas. En effet les animaux pour Heidegger ne *perçoivent* pas, mais leur pulsion est commandée par la simple nécessité de *préserver* l'organisme, qui a toujours déjà projeté d'avance ce qu'elle peut réaliser. La pulsion animale est ainsi une pure *impulsion* : la simple mise en œuvre d'une aptitude corporelle. En ceci, « le comportement animal – dit-il – n'est pas une façon *de faire et d'agir*, comme l'est la tenue humaine d'un rapport [*Verhalten*], mais c'est un *mouvement pulsionnel* [*Trieben*] » et cela, ajout-il, « caractérise toute l'activité de l'animal » [1]. Autant dire, qu'il n'y a pas autre chose à dire sur lui : il est tout simplement sous l'entreprise de ses instincts et n'est pas capable d'interagir avec le monde. Comme il le dit dans la suite du texte, le comportement de l'abeille « ne s'oriente pas d'après le parfum et le miel, en le constatant. Plus exactement : il n'y a *aucune* perception du miel *en tant que* chose se trouvant être là » [2].

5 Tel est ainsi le sens véritable de la thèse de Heidegger : l'animal ne *fait* pas, n'*agit* pas, ne *perçoit* pas, n'*a pas vraiment le monde*, à savoir il n'*existe* pas, mais *vit* seulement et le fait *en vue du* seul objectif de défendre sa vie (je dis « en vue de », mais il n'a aucune « vue » proprement dite, comme il ne perçoit pas). Sa pauvreté est ainsi le fait que pour lui il n'y a pas d'« il y a », car lui est « précisément retirée la possibilité de voir ce qui se manifeste en tant qu'étant » [3]. En ce sens, dit-il, la vie animale n'est que la lutte de l'animal avec son *cercle* ou la « lutte pour l'encerclement » [4].

6 Heidegger est en somme lié à une notion très commune de l'animal, comme organisme commandé de part en part par des pulsions et dont l'essence serait tout simplement la pure conservation de la vie ou la *survie*. En effet, que l'on conçoive l'instinct ou la pulsion comme ce qui rend l'animal *aveugle*, en faisant de celui-ci ce qui agit seulement sous la souveraineté de ses pulsions, ce qui réduit l'animal à un pur mécanisme, ou que l'on dise que l'instinct ou la pulsion est la manière qu'a l'animal d'*obtenir sa conservation*, en voyant en elle la force de se *protéger* du monde, dans les deux cas on considère l'animal à partir d'un finalisme qui laisse dans l'oubli, pour ainsi dire, l'animalité de l'animal. Il s'agit là, avec le mécanicisme et le recours à la téléologie, de deux positions extrêmes mais qui sont en effet équivalentes : le finalisme donne une priorité à la fonction sur l'organe (la girafe a un long cou *parce qu*'ainsi elle peut manger les feuilles

plus haut), le mécanicisme donne une priorité à l'organe sur la fonction (la girafe peut manger les feuilles plus haut *parce qu*'elle a un long cou). Les deux cas de figure considèrent l'animal comme une pure disposition corporelle, sans délibération, sans intentionnalité, capable seulement de survivre.

7 Mais qu'est-ce qu'une pulsion ? Est-ce un mécanisme, la simple réponse aveugle à un besoin ? Et en ce sens, comment la pulsion peut-elle répondre à l'exigence de la vie ou de la survie, si l'animal n'est même pas capable de se rapporter intentionnellement au monde ? La pulsion animale est-elle alors distanciée de la perception, comme Heidegger le pense ? Et en particulier, est-elle distanciée de la vision, du voir, de la « manifestation » ou de la « manifestativité » qu'est la vie en elle-même ?

8 On dit en ce sens communément que l'animal « est commandé » par ses pulsions, en indiquant précisément qu'il n'en serait pas le maître et qu'il s'abandonne à la poussée aveugle d'un besoin, à la différence de l'homme qui n'est en aucun sens « commandé » par sa faculté perceptive, mais qui au contraire l'exerce, l'adresse au fur et à mesure. Mais alors que veut dire que l'animal *lutte pour la vie*, s'il est entièrement « commandé » par les pulsions ? Quelle lutte est celle qui n'*agit* pas et qui est réduite au pur fonctionnement d'autoconservation ?

9 Et pourtant, Heidegger s'arrête là : « Cette lutte pour l'encerclement qui encercle l'ensemble du tiraillement pulsionnel est un caractère essentiel de la vie elle-même. Ce n'est rien d'autre que ce que l'expérience courante nous fait connaître à propos de l'être vivant : la conservation de soi et de l'espèce ».

Homomorphie et téléologie

10 Or, par ces questions, je voudrais porter mon attention sur ce qui échappe à un tel partage afin d'arriver à une définition différente de la vie animale. D'abord je vais le faire en reportant les résultats des analyses de Caillois sur les « comportements mimétiques » des animaux. Déjà parler de mimesis, d'imitation, et d'un comportement de l'animal aboutissant à « imiter », implique de sortir du pur schème mécanique et de relier la vie de l'animal à capacité d'un « langage analogique ». Mais laissons pour l'instant le problème du statut de ce langage en suspens : nous y reviendrons par la suite en demandant si la mimesis est en effet un ensemble de signes « porteurs de sens », qui impliquent déjà la construction, la fabrication d'un sens « intentionnel ». Limitons-nous pour l'instant à prendre en considération les observations sur les formes animales de Caillois et le principe qu'elles soutiennent. Je me réfère au principe, d'abord, philosophique, qui le dépasse aussi certainement en tant que « principe de science », qu'il avance en 1938 dans Le Mythe et l'Homme vis-à-vis de son interprétation de la biologie animale. Caillois promeut un changement radical dans l'observation du mimétisme animal : il n'est pas, comme toute théorie l'a classiquement voulu, une fonction d'adaptabilité et de survivance des espèces. L'entendre en ces termes ne peut en effet nullement, de son point de vue, résoudre les énormes difficultés et complexités d'un nombre fort important d'observations empiriques.

11 D'abord Caillois distingue deux types ou deux phénomènes de mimétisme. Le mimétisme qui se caractérise pour l'« homochromie », à savoir l'adaptation de la couleur des animaux à leur monde environnant, par exemple celle des animaux polaires qui sont plus ou moins tous blancs. Et le mimétisme qui se caractérise pour l'« homomorphie », à savoir l'adaptation de la *forme* de l'animal à son monde

environnant. Voici le point de départ de Caillois : tandis que les premiers permettent des justifications mécaniques et téléologiques, l'adaptation de la *forme* en revanche ne « fonctionne » pas de la même sorte, ne trouvant donc pas des « explications convaincantes ».

12 Il y a des espèces qui changent leur couleur en raison de l'action directe de l'environnement sur eux, comme par exemple les animaux qui réagissent à l'action de la lumière et s'adaptent à elle prenant la même intensité de couleur. Ou encore, de la même sorte, comme il y a des insectes qui sécrètent une odeur ou un goût horribles pour repousser leurs prédateurs qui n'oublient pas leur première expérience, il y a d'autres espèces, inoffensives, qui arrivent à imiter la couleur de tels animaux pour bénéficier de leur immunité. Celui-ci relève de la mimésis homochrome et se laisse en effet bien expliquer. On arrive vite à dire « pourquoi » telle ou telle phénomène de morphologie homochrome se manifeste.

13 Mais le cas de l'homomorphie est plus complexe car elle est irréductible à aucune explication mécanique de même qu'aucun principe ne semble la « gouverner ». À première vue, par exemple, les animaux qui se rendent identiques à des pierres, ou à des végétaux, ou à des branches, pourraient trouver une explication dans l'auto-protection. On dit communément : « pour » se cacher, ils prennent telle ou telle forme. Ou bien, pour les animaux qui prennent les apparences d'un autre animal plus terrible et dangereux, comme les papillons qui peuvent se transformer en bourdon [5] dans les plus petits détails (ils transforment les ailes, les pattes, les antennes, les couleurs striées jaune et noir sur le thorax et le son agressif de leur vol en celui du bourdon) – tout cela semble pouvoir s'« expliquer » par le fait que ces animaux « veulent » faire peur à leur agresseur en imitant le comportement organo-moteur du bourdon. Mais, il est facile d'opposer à cela le constat qui veut que tous les prédateurs de ce papillon ne se servent pas de la vue pour le chasser et l'agresser, mais de l'odorat. L'immobilité serait alors pour ce papillon sans aucun doute une meilleure défense. Le recours à l'explication protective est donc inefficace : l'aspect du papillon n'influence nullement sa chasse et sa prédation. Et de plus, ce même principe est encore moins clair dans le cas d'animaux non comestibles, qui n'ont rien à « montrer » ou à « démontrer » à leur prédateur et donc aucun besoin d'adopter des mécanismes de défense extérieurs, et qui pourtant – il y a plusieurs cas décrits par Caillois – se camouflent, se transforment en fonction de leur monde.

Imitation de l'inorganique

14 C'est donc contre les explications téléologiques que Caillois cherche à changer de point de vue et à concevoir un principe qui le renverse : le mimétisme n'est qu'un « excès de précaution » en vertu d'une « tendance au luxe », n'est qu'une tendance vers l'excessif, vers le démesuré, vers l'an-économique ou, dirais-je en un mot, vers l'*inutile*. En effet, remarque-t-il, le phénomène même de *s'exhiber* implique le fait de courir des plus grands dangers. S'il est par exemple utile à la conservation de l'espèce que le faisan prenne une livrée captivante afin d'attirer les regards de sa femelle, il est d'autre part vrai qu'une telle ostentation le rend plus visible à son prédateur.

15 De la même façon, il n'y a aucune explication du fait que les chenilles appelées « du géomètre » simulent tellement bien les gemmes d'un arbre, qu'elles se font manger par d'autres animaux. Ou encore – et d'une façon encore plus étonnante (ou, comme le dit

Caillois, « encore plus misérable » [6]) – que certains insectes, précisément appelés phyllies (du mot « feuilles ») se mangent entre eux, en se prenant pour les feuilles dans lesquelles ils se transforment et dont ils se nourrissent, comme dans une sorte de « masochisme collectif aboutissant à l'homophagie mutuelle » [7]. Ou encore, les *Clolia*, des papillons du Brésil, se disposent en file sur des petites tiges de façon à figurer des clochettes, mais ils le font de telle sorte à attirer leurs prédateurs.

16 Caillois cherche devant ces phénomènes une posture « phénoménologique », capable de suspendre toute injonction naturalisante qui fasse recours à des « lois d'adaptation ». Il cherche un point de vue phénoménologique au sens où il ne veut pas se demander « pourquoi » tel ou tel phénomène se manifeste, superposant ainsi à l'observation une cause finale présupposée, ce qui nous met inévitablement dans un « brouillard d'éclaircissements scientifiques », comme le dirait Goethe, mais il cherche à décrire les *conditions* de l'apparaître du phénomène (Merleau-Ponty dira qu'« il faut saisir le mystère de la vie dans la façon dont les animaux se montrent les uns aux autres » [8]) : Caillois cherche ainsi à comprendre le mimétisme comme un « comportement » [9], comme une tension qui aboutit à l'*imitation de l'inorganique* : il s'agirait là en quelque sorte d'une *pulsion de l'animal à revenir à l'inanimé*. Il en est ainsi du maquereau qui est d'un côté bleu foncé et de l'autre gris clair : il peut, lorsqu'il se met à horizontale, faire un avec le monde où il vit, qui se compose de mer et de ciel. Il serait ainsi capable, pour ainsi dire, de se « dépersonnaliser » s'assimilant à l'espace. Les mantes religieuses aussi, en s'assimilant aux arbustes où elles vivent, jusqu'à émettre un léger balancement machinal imitant ainsi l'action du vent sur les pétales, seraient en train de *démettre leur singularité* pour un « devenir-monde ».

17 Il y aurait donc là, au cœur de l'animalité, une sorte de « loi du camouflage », une énergie autoplastique de modelage du corps qui se rendrait en ce sens visible, mais non pas en cela « explicable » selon la catégorie de l'utilité ou d'une cause efficiente : tout se passe comme si l'équivalent d'une *faculté d'imagination* arrivait à s'exercer dans l'animal, qui devrait être supposée par l'observateur de la morphogenèse naturelle pour qu'il puisse comprendre le développement dynamique des formes de la nature.

18 D'autres animaux, pour reprendre d'autres exemples analysés par Caillois [10], tendent à l'invisibilité, à disparaître dans l'arrière-plan, en assumant en eux des fragments de plants, de pierres, ou le corps d'autres animaux ou en assumant un comportement qui les assimile au monde. Il y a des chenilles qui intègrent les feuilles qu'elles ont grignotées, en mettant leurs corps à la place de la partie broutée, donnant ainsi à voir une feuille intacte et sans chenilles. Tout cela se passe, selon Caillois, « sans aucune raison », comme si une force d'« exagération mimétique » [11] les poussait à devenir-monde. Caillois arrive à reconnaître qu'ici s'exerce une véritable « *tentation de l'espace* » [12] qui séduirait l'animal au point de lui faire combler la différence entre l'organique et l'inorganique.

19 Ainsi le mimétisme reste pour Caillois un phénomène énigmatique et autonome, mais capable de dire quelque chose de fondamental concernant l'animalité de l'animal. La réalité du mimétisme dépasse en effet largement la nécessité de la conservation de l'espèce. Elle est pour Caillois comme une sorte de pièce théâtrale [13] qui serait jouée par l'animal – selon une distinction sur laquelle nous reviendrons – pour *vivre*, mais non pas pour *survivre*. De la même sorte, dans l'homme le mimétisme serait une pratique ludique ou mystérieuse, comme celle du masque : privé de but, instrument de séduction qui inquiète et en même temps fascine, en tout cas le masque ne s'utilise pas pour *se*

cacher, mais bien pour *apparaître* et pour *jouer un personnage*. « La parade – dit encore Caillois – repose à la fois sur la vue et sur le mouvement : danse et mimique réunies, spasmes et transes, avant toute précaution de maintenir » [14].

« S'inventer le visible »

20 Visibilité et invisibilité se mêlent donc ici. De la même façon, en 1957, Maurice Merleau-Ponty cherche à penser dans les notes de cours du collège de France sur la *Nature* les formes du mimétisme selon cette oscillation. Le corps organique et le monde ambiant où le corps et le comportement, l'intérieur et l'extérieur, l'activité et la passivité ne sont pas pour Merleau-Ponty un rapport d'opposition ou d'exclusion. L'intérieur et l'extérieur sont plutôt des degrés extensifs différents de la même intensivité. Comme il le dit en reprenant la formule d'Uexküll, ils sont le développement d'une seule mélodie : « une mélodie qui se chante elle-même » [15]. Et celle-là ne « se chante » pas parce que c'est nous qui la chantons, mais c'est elle, la mélodie qui s'exprime dans la nature, qui chante en nous, à travers nous. Ainsi, observe Merleau-Ponty, « la crête du coq » n'est pas « le manomètre des hormones » [16], interprétation celle-là par laquelle l'observation scientifique réduit le comportement animal à un pur donné objectif inanimé et mécanique. Bien au contraire : « la forme de l'animale – dit Merleau-Ponty – n'est pas la manifestation d'une finalité, mais plutôt d'une valeur existentielle de manifestation, de présentation. Ce que montre l'animal, ce n'est pas une utilité ; son apparence manifeste plutôt quelque chose qui ressemble à notre vie onirique » [17]. Le mimétisme révèle donc pour Merleau-Ponty une relation intime entre la morphologie de l'individu et son environnement naturel, qui se tourne dans une sorte d'indivision entre les deux, mais sans qu'aucune causalité, ni relation physique intervienne pour les justifier ou les expliquer : il s'agit d'un rapport de réciprocité « physionomique » pour lequel l'animal voit le monde et le monde *se voit* en lui.

21 En ce sens Merleau-Ponty peut arriver à une définition de la « vie animale » en des termes qui font changer radicalement le point de vue tant de Heidegger que de l'observation scientifique : *la vie animale n'est pas l'ensemble des fonctions qui survivent à la mort, mais la puissance de « s'inventer le visible »* [18]. Merleau-Ponty remarque qu'en effet, si l'animal, dans son comportement mimétique, se cache, cela n'est possible qu'en raison d'un préalable « se savoir visible » : s'il ne se sentait pas visible devant les autres animaux, il ne se rendrait pas invisible devant eux. « L'animal voit – dit-il – selon qu'il est visible [...]. Il y a un rapport spectaculaire entre les animaux : chacun est le miroir de l'autre » [19].

22 On revient là à la perception que Heidegger avait voulu nier à l'animal. L'animal ici voit. Ou, de même, il participe de la vision et de la perception. Il y participe de telle sorte qu'il n'en est peut-être pas le « sujet » ou la « conscience » qui opère la négation du sensible pour en abstraire l'objectivité, mais il n'en est pas moins un agent, un acteur. L'animal donc voit, perçoit et *agit*. Il est alors en excès sur son encerclement. Ou bien sa manière de demeurer dans l'encerclement excède le cercle en une spirale ouverte. En ce sens « graphique » l'animal est lui aussi l'« ouvert » autant ou même plus que l'homme – contre, encore une fois, l'affirmation de Heidegger [20].

Au-delà de la survie

23 Pour accéder à l'animalité il faudrait ainsi re-« comprendre » la vie de l'animal en la déliant de la simple force de survivance. En ce sens, si pour Darwin, la vie est sans cesse menacée de mort, et celle-là est pour lui la seule « explication » de la vie qui justifie ses formes, et si par là la vie est entendue comme un agencement de survivance au monde extérieur, d'autre part l'animal est « vie » dans un sens qui dépasse largement toute menace de mort : l'animalité n'est pas un simple réflexe (mécanique ou intentionnel) contre la mort, mais un *flux d'apparitions à chaque fois réinventées*. Autrement dit, entre la *survivance de l'animal* et sa *forme*, nous devons reconnaître un *excès* – et c'est bien cet excès qu'il s'agit d'assumer au sens propre pour accéder à l'animalité sans superpositions notionnelles. L'excès dont nous parlons est précisément le fait que les formes animales échappent à toute détermination finaliste, obligent à se référer au monde animal comme un milieu d'événements qui présentifient des formes qui s'éloignent de toute possible subsumption rationnelle.

24 En ce sens nous nous trouvons à la fois devant l'interdiction de penser le comportement de l'animal en vertu de sa signification, et en même temps devant la nécessité de lui reconnaître un sens en excès sur les significations trouvées. L'animal agit ainsi selon ce particulier comportement intentionnel derrière lequel nous ne pouvons penser aucun « sujet » de l'action et cela parce que l'arrangement des phénomènes de la forme anticipe tout sens donné : le « sens de l'animal », ce qui porte ou comporte son comportement, ne consiste donc pas dans l'*intention* d'ordonner la vie à une fin, mais dans l'excès qui justement rend sa forme exorbitante par rapport à toute fin. En ce sens, les événements de la forme sont, pour ainsi dire, groupés autour d'une absence de sens. Ainsi, quand nous disions par Caillois que dans le mimétisme l'on voit bien que l'utilité n'est pas un critère de la vie, nous arrivons à toucher une limite de la rationalité : suspendre l'utilité veut dire suspendre toute économie de la vie, et par là accueillir l'animalité comme étant démesurée par rapport à toute mesure ou économie de survie. Comme le dit Merleau-Ponty : « la vie, ce n'est pas seulement une organisation pour survivre, il y a dans la vie une prodigieuse floraison des formes, dont l'utilité n'est que rarement attestée et qui même, parfois, constituent un danger pour l'animal » [21].

25 Il faut en ce sens mettre en discussion l'idéologie darwinienne qui réduit la forme animale à l'économie de ses instincts. Le darwinisme entend l'instinct ou la pulsion comme la simple manifestation d'une interaction qui rend possible le « meilleur des mondes possibles », ou du moins le plus « économique », dans lequel tout sert à tout, et il n'y a pas d'excès, ni de gaspillage. Et en ce sens l'homme seulement serait capable d'échapper au tout-sensé du mécanisme et d'atteindre l'*inutile*. Tout se passe comme s'il y avait d'un côté l'esthétique de la vie (du côté animale) et de l'autre l'esthétique du projet – expressions celles-là que l'on retrouve d'ailleurs chez Heidegger. Mais comme le dit Deleuze : « le meilleur des mondes n'est pas celui qui reproduit l'éternel, mais celui où se produit le nouveau, celui qui a une capacité de nouveauté, de créativité » [22]. C'est en cette direction que Merleau-Ponty entend l'instinct : il est « une inertie » mais qui à la fois expose « une conduite hallucinatoire, onirique, capable de faire un monde et de s'accrocher à n'importe quel objet du monde ». L'instinct de l'animal, dit-il, « ne vise pas tant le réel que l'irréel » [23] et ne se distingue pas en ce sens de l'« imagination productive ».

26 Le mimétisme animal est donc indissociable d'un exercice d'une visibilité en excès sur le sens (en excès sur la négation de l'objectivation). Ce qui trace les contours de l'être-animal est une flexibilité naturelle de la vie, une « transformativité » de l'apparaître.

Exercice animal du visible

27 Avec l'approche « anti-adaptif », nous sommes ainsi obligés d'ouvrir la compréhension de l'animalité à un registre plus vaste. Si en effet ce n'est pas *pour* échapper à la vision de l'autre animal que l'animal se mimétise, si ce n'est pas devant l'autre œil, c'est plutôt devant un regard qui, en quelque sorte, lui préexiste, un *regard secret* et *sans yeux* que les animaux « imaginent » : l'être-animal est donc l'exposition à un regard qui, en précédant la vision particulière et intentionnelle, ou purement perceptive, *erre dans le monde* et n'a rien à voir avec le mécanisme ou le but fonctionnel de la vision ou de la perception. C'est un regard secret auquel les animaux seraient plus sensibles que les hommes, car ils y seraient remis d'une façon plus originaire et immédiate. L'homme en effet ne peut plus voir ce regard originaire, il l'aurait oublié, pris dans l'action conscientielle et subjective de sa vision, qui se fait à travers lui – pour citer les termes d'une querelle, qui cette fois-ci va dans la direction d'Heidegger – selon le rapport immédiat de la sensation à l'entendement, et non pas par le filtre de l'« imagination productive ». L'homme sort ainsi de la circulation originaire de la visibilité, pour n'en saisir que la valence perceptive.

28 Il y aurait par contre là la possibilité d'accéder à une sorte d'*esthétique animale originaire*. Si nous arrivons à admettre que les ailes des papillons ont des couleurs et des dessins privés de but, et surtout si nous arrivons à renoncer à chercher à tout prix une cause finale qui en explique l'existence, nous pouvons arriver à accorder à la nature une expressivité esthétique primitive. L'œuvre picturale des ailes des papillons ne provient pas, bien entendu, d'une « volonté d'expression » : elle est un mouvement organique incontrôlable. Il faut ici renverser la pensée objectivante, jusqu'à concevoir les formes de l'art comme une « variation » humaine de ces formes archétypales naturelles qui se montrent dans les jeux de formes et de couleurs des ailes des papillons [24]. L'artiste serait ainsi celui qui d'abord et avant tout participe de cette mimesis naturelle originaire.

29 Je pense ici à l'expérience artistique et à la réflexion de Paul Klee, qui cherche à engendrer la figure d'un corps végétal à partir de la sève qui transite dans les veines de la feuille et qui veut par là se rendre, comme il le dit, « flexible et originel comme la grande nature » [25].

30 Klee est en cette direction arrivé à penser que c'est l'homme qui est *pauvre* par rapport à l'animal [26]. Son expérience artistique aboutit à faire l'épreuve de cette pauvreté autant qu'à ne pas s'y limiter. Quand Klee dessine des centaines des figures humaines brisées, des organismes sans ordre et renversés, il est à la recherche d'un mimétisme que l'homme se serait interdit. Il cherche l'inutilité des organes et des formes, que toute biologie empêche finalement d'imaginer. Il se donne ainsi des moyens pour penser l'unité entre la *forme inhérente au paraître* et le *sens de la pulsion de vie*, la même unité qu'est observable dans l'animal et qui le décrit originairement. Tout deux, forme et pulsion de vie, procèdent d'un agir qui contient le principe d'un excès et qui atteste de manière éclatante que toute forme esthétique dérive d'une amplification non ordonnée d'un mouvement de mise en forme.

31 La mimesis animale est en ce sens la synergie de l'animal avec le monde qui lui rend accessible une *irrésistible* mimique gestuelle capable de briser son encerclement, d'écouler le cercle de sa pulsion purement mécanique. Il y a là une possibilité d'expression inassimilable à l'économie ou à l'utilité d'une signification, un code de fabrication de sens qui n'est réglées par aucun code préexistent et par aucune maîtrise de la forme.

32 La vie animale entendue en ce sens nous met devant une « innervation créatrice » [27], comme le dirait Benjamin, qui, en cherchant à imiter l'informe ou l'inanimé, libère la puissance inventive de la forme et la laisse se révolter contre toute économie de la fin. Comme le dit Benjamin à propos des conduites mimétiques des enfants : « l'enfant ne joue pas seulement au marchand ou au maître d'école, il joue aussi au moulin et au chemin de fer » [28]. On est là devant la reconnaissance d'une *ill-imitation de l'imitation*, qui n'est asservie à aucun profit, mais qui est la puissance d'*amplification démesurée de l'inutile* propre à la vie de l'animal.

NOTES

1. . M. HEIDEGGER, *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique*, p. 347.

2. . *Ibid*., p. 355.

3. . *Ibid*., p. 391. Voir à ce propos : R. BARBARAS, *Vie et intentionnalité. Recherches phénoménologiques*, Paris, Vrin, 2003, ch. XI : « Perception et pulsion », p. 185-213.

4. . *Ibid.*, p. 377.

5. . Voir R. CAILLOIS, *Le Mythe et l'Homme*, Paris, Gallimard, 1938, p. 109.

6. . R. CAILLOIS, *Le Mythe et l'Homme*, *op. cit.*, p. 124.

7. . *Ibid.*

8. . M. MERLEAU-PONTY, *La Nature. Notes. Cours du collège de France*, Paris, Seuil, 1995, p. 215.

9. . Sur la notion de comportement animal, voir les analyses de MERLEAU-PONTY,*La Nature*, *op. cit.*, p. 188-209, où il analyse les positions de Coghill, Gesell, Canguilhem et puis de Lorenz. Et encore à partir de p. 220 en rapport à Uexküll qui veut que la conscience n'est qu'une forme variée du comportement animal. Merleau-Ponty en conclut que « l'animalité est le *Logos* du monde sensible » (p. 219).

10. . R. CAILLOIS, *Le Mythe et l'Homme*, *op. cit.*, p. 112 et suiv.

11. . M. MERLEAU-PONTY, *La Nature*, *op. cit.*, p. 256.

12. . Voir R. CAILLOIS, *Le Mythe et l'Homme*, *op. cit.*, p. 127.

13. . *Ibid*., p. 41.

14. . R. CAILLOIS, *La Pieuvre. Essai sur la logique de l'imaginaire*, Paris, La Table ronde, 1973, p. 207.

15. . M. MERLEAU-PONTY, *La Nature*, *op. cit.*, p. 228.

16. . *Ibid.*, p. 245.

17. . *Ibid.*, p. 246.

18. . *Ibid.*, p. 248.

19. . *Ibid.*, p. 247.

20. . Voir M. HEIDEGGER, *Parmenides*, cours du semestre d'hiver 1942/1943, GA 54, p. 237-238. « L'animal au contraire ne voit jamais l'ouvert au sens du dévoilement du dévoilé. [...] L'animal

est exclu du domaine essentiel du conflit entre dévoilement et voilement, et le signe de telle exclusion essentielle est le fait qu'aucun animal et aucune plante "a la parole". [...] Plante et animal dépendent de quelque chose qui leur est étranger, sans jamais "voir" ni le dedans ni le dehors, à savoir sans jamais voir en effet leur être voilés du libre de l'être. [...] Il reste à comprendre ce que l'animal "voit", comment il voit, et ce que nous entendons pour "voir" en lui assignant des "yeux". En effet, pour faire comprendre ce côté caché du vivant, il faudrait une faculté poétique innée, à savoir une poétique capable de quelque chose de plus, de plus haut et de plus essentiel, à la différence de la poétique qui finit par anthropomorphiser plantes et animaux ».

21. . M. MERLEAU-PONTY, *La Nature*, *op. cit.*, p. 243.

22. . G. DELEUZE, *Le Pli. Leibniz et le baroque*, Paris, Minuit, 1988, p. 107-108.

23. . M. MERLEAU-PONTY, *La Nature*, *op. cit.*, p. 254.

24. . Voir R. CAILLOIS, *Méduse et cie*, *op. cit.*, chap. : « Les ailes des papillons ».

25. . P. KLEE, *Teoria della forma e della figurazione*, a c. di M. Spagnol e R. Sapper, tr. it. Di M. Spagnol e F. Saba Sardi, Milano, Feltrinelli, 1959, vol. I, p. 86.

26. . Voir T. OSTERWOLD, *Paul Klee – Ein Kind träumt sich*, Stuttgart, Hatje, 1979, p. 202.

27. . Voir W. BENJAMIN, « Sur le pouvoir d'imitation », *Œuvres II*, Paris, Gallimard, 2000, p. 359.

28. . *Ibid.*

AUTEUR

ANDRÉA POTESTÀ

Andrea Potestà est professeur invité à l'Université du Chili. Auteur de *La " Pragmatica " di Kant* (Franco Angeli, 2004).