



ENVISAGER L'ANIMAL

Dés-ontologiser l'anthropologie de l'altérité

Viewing the Animal: De-ontologizing the Anthropology of Otherness

JULIÁN GARCÍA LABRADOR¹, STÉPHANE VINOLO²

¹ Universidad Rey Juan Carlos, España

² Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Ecuador / Universidad San Francisco de Quito, Ecuador

KEYWORDS

*Otherness
Counter-intentionality
Hermeneutics
Phenomenology
Gaze
Ontological Turn*

ABSTRACT

Contemporary anthropology has experienced an ontological turn and therefore a reconfiguration of many of its concepts. Yet the authors show that because ontology keeps thinking otherness as a category, the limits of alterity cannot be extended as far as they should. Through the phenomenology of Jean-Luc Marion, it is possible to think otherness and its counter-intentionality not as a type of phenomenon, always already limited because of its constitution by a transcendental subject, but as a possible interpretation of any phenomenon, as long as the subject accepts its givenness. Thus, otherness does not have to be described but declared.

MOT-CLES

*Altérité
Contre-intentionnalité
Herméneutique
Phénoménologie
Regard
Tournant Ontologique*

RÉSUMÉ

L'anthropologie contemporaine a connu un véritable tournant ontologique l'obligeant à repenser nombre de ses concepts. Pourtant, les auteurs montrent que l'ontologie, faisant de l'altérité une catégorie, ne peut étendre les limites de ce concept aussi loin qu'il le faudrait. Au travers de la phénoménologie de Jean-Luc Marion, il est possible de penser l'altérité et sa contre-intentionnalité non pas comme un type de phénomène enfermé dans des bornes fixées par un sujet transcendantal, mais comme une lecture possible de tout phénomène, à condition de savoir s'y rendre disponible par une anamorphose généralisée. Ainsi, l'altérité n'a pas à être décrite mais déclarée.

Recibido: 26/11/2021

Aceptado: 20/12/2021

La panthère

Son regard du retour éternel des barreaux
s'est tellement lassé qu'il ne saisit plus rien.
Il ne lui semble voir que barreaux par milliers
et derrière mille barreaux, plus de monde.
La molle marche des pas flexibles et forts
qui tourne dans le cercle le plus exigü
paraît une danse de force autour d'un centre
où dort dans la torpeur un immense vouloir.
Quelquefois seulement le rideau des pupilles
sans bruit se lève. Alors une image y pénètre,
court à travers le silence tendu des membres -
et dans le cœur s'interrompt d'être.

Rainer Maria Rilke
Le Jardin des Plaintes

Introduction

En mars 2016, Delio, chaman Siona de la communauté de Puerto Bolivar, remontait le fleuve *Cuyabeno*, dans l'Amazonie équatorienne. Je l'accompagnais dans son voyage, de retour à Quito. Soudainement, Delio s'approcha de la rive du fleuve pour y arrêter son canoë. « Cette personne souffre », me dit-il tout en aidant un singe paresseux à reprendre place sur l'arbre auquel il se cramponnait afin de ne pas tomber à l'eau (Figure 1). Les Siona et les Secoya utilisent le terme *Pai* « personne, ou peuple » afin de désigner une grande diversité d'êtres, humains et non-humains, matériels tout autant que spirituels. « Gente » est une expression usuelle, dans différentes cultures amazoniennes, pour désigner de multiples entités. Pour Viveiros de Castro, ce n'est pas un nom, mais un « marqueur d'énonciation » qui « indicam a *posição* de sujeito » (1996, p. 125). C'est-à-dire qu'en marquant le point de vue de l'énonciateur, Delio était en train de créer un « nous » entre le paresseux et lui-même. Comme l'indique Descola : « Loin d'être un indice d'exclusion ontologique, de tels ethnonymes se contentent de caractériser le point de vue du locuteur – « les gens » étant un synonyme de « nous » –, de sorte qu'en disant que les non-humains sont des personnes dotées d'une âme les Amérindiens leur confèrent en réalité une position d'énonciateurs les définissant comme sujets » (Descola, 2005, p. 247).

Figure 1. Paresseux grimpant à un arbre



Source : Julián García, 2016.

La question de la continuité et de la discontinuité entre les humains et les non-humains est au centre de nombreuses réflexions anthropologiques. Wagner (1977) a souligné cette continuité essentielle et leur conceptualisation mélanésienne. Howell (1996), de son côté, a montré que, chez les Chewons, en Malaisie, les humains et les non-humains partagent un principe de réflexion qui justifie que le terme *beri* (personnes) s'applique aux uns tout autant qu'aux autres. Kohn, quant à lui, a souligné que pour le Quichua d'Ávila, dans la haute Amazonie équatorienne, *Runa* (« personne ») s'applique aux êtres ayant une prééminence ontologique sur les autres (sans pouvoir distinguer clairement les humains des non-humains). Ainsi, « Puma » désigne non seulement les félins mais aussi tous les prédateurs. Quand les Quichuas disent *Puma Runa*, ils parlent d'un prédateur qui, de par sa position, jouit d'une prééminence ontologique : « *Runa*, recall, is not only an ethnonym; it also means 'person' » (Kohn, 2007, p. 15).

Les « non-humains » ont été pensés, par Latour (1993, 2004) en tant que catégorie analytique, afin de mener des recherches (ethnographiques et anthropologiques) au-delà du cadre conceptuel dans lequel les humains, seuls, agissaient. Le problème est donc de déterminer les relations entre les humains et les non-humains, ainsi que le type d'entité qui peut faire d'un être, un individu concret. En ce sens, le problème de la continuité/discontinuité a donné lieu à des tentatives de conceptualisation de ce que nous entendons par « peuple » ou « personne », en essayant de traduire ces termes et les pratiques culturelles qui en découlent par des catégories académiques afin de rendre visible l'arrière-plan herméneutique et cosmologique sur lequel le problème se fait jour. Dans son étude désormais classique, Leenhardt (1947) a traduit par « personnage » le terme *kamo* avec lequel, en Nouvelle-Calédonie, les habitants se réfèrent au

principe de vie. Il essayait ce faisant de proposer une alternative au terme occidental « personne », trop chargé de connotations essentialistes et individuelles. Avec *Kamo*, Leenhardt a posé que ce sont les relations qui confèrent l'individualité. Commentant Leenhardt, Kazuyasu Ochiai nous rappelle que les termes japonais *mu* ou *kuu* indiquent respectivement « rien » et « vide », et que l'on pourrait donc parler d'un « centro identitario vacío y sin fuerza centrífuga » (2005, p. 75) sur l'individu. Descola, de son côté et par ses études sur les Achuar (Descola 1993), organisa la relation entre les humains et non-humains selon quatre catégories devenues célèbres : l'animisme, le totémisme, le naturalisme et l'analogisme, qui visaient à dépeindre un tableau des flux dynamiques selon une division binaire entre l'intériorité et l'extériorité (Descola 2005). Delio, le chaman, et le paresseux blessé, partageaient une même intériorité, au-delà de leurs différences extérieures. C'est bien là ce que Descola nomme « l'animisme », c'est-à-dire : « l'imputation par les humains à des non-humains d'une intériorité identique à la leur » (Descola, 2005, p. 229).

Nous retrouvons là, depuis l'anthropologie, le vieux débat philosophique du *Principium individuationis*. Il semble de plus en plus évident que le problème de la continuité ou de la discontinuité entre humains et non-humains nous contraint à repenser les catégories traditionnelles de la subjectivation, assumant ce faisant la mort du sujet moderne (Foucault, 1966). D'ailleurs, certains auteurs montrent que la mort du sujet moderne nous pousse à reconceptualiser la subjectivité (Descombes, 2004). C'est le cas de Wagner (2001) et de sa proposition du « sujet fractal », ou de Strathern (2005) qui pense le sujet à partir de la « rupture du réseau de relations ». Tous cherchent à mettre au jour, par différents chemins, la façon originale selon laquelle les sociétés non-occidentales pensent l'individualisation.

1. De la représentation ontologique à la signification herméneutique de l'altérité

La recherche sur la constitution de la subjectivité n'est pas une tâche facile. Que nous cherchions un principe ou un processus, nous nous heurtons à des données ethnographiques dans lesquelles les frontières entre les êtres sont floues. Kohn nous a mis en garde contre les « processes of ontological blurring » (2007, p. 14) qui se produisent dans l'interaction entre les espèces. Cette interaction a été étudiée par Viveiros de Castro (1998, 2004) qui met l'accent sur l'explication de la métamorphose Amérindienne et sur les différents modes de subjectivation adoptés selon les perspectives envisagées par les individus. En partant des travaux de Àrhem (1993) sur les Makuna, Viveiros de Castro fait du perspectivisme une méthode d'analyse anthropologique lui permettant d'identifier les relations d'altérité entre les entités qui peuplent les mondes amazoniens. D'ailleurs, Àrhem a noté que, grâce à la « qualité de la perspective », il était possible d'établir un certain relativisme entre les points de vue des Makuna et leur cosmologie. Pour Viveiros de Castro, le perspectivisme est une position épistémologique et relationnelle. Il découvre que dans la dynamique de l'altérité que nous trouvons au sein des cultures Amérindiennes, se loge un processus d'objectivation/subjectivation qui dépend des différents points de vue adoptés par les acteurs : « [...] el perspectivismo establece un juego entre dos sujetos que intercambian puntos de vista, que van de la subjetividad a la objetividad » (Martínez, 2007, p. 240). Le perspectivisme se produit alors entre des entités humaines, non-humaines et spirituelles, sans que l'on puisse pour autant affirmer leur identité substantielle. Plus encore, le fait d'affirmer l'existence d'une pluralité de perspectives conduit à poser une pluralité d'ontologies. Par conséquent, le perspectivisme de Viveiros de Castro, ainsi que les propositions de Latour, Descola, Kohn, s'inscrivent dans le tournant ontologique de l'anthropologie (Jensen et al. 2017), puisqu'elles mettent à mal les fondements de l'ontologie classique.

Ce tournant ontologique tente de décentraliser le débat, à la fois celui de l'inclusion des non-humains, tout comme celui de la remise en cause de la subjectivité substantielle. Cependant, il s'agit d'un débat ouvert, dans lequel les positions sont plus exploratoires que systématiques. Pour cette raison, Severi (2013) a mis en garde contre la différence entre les ontologies conçues de manière anthropologique (cosmologies) et l'ontologie classique systématique. Dans l'ontologie classique, dit-il, le problème était de savoir comment penser l'être conçu comme « [...] an abstract feature, not as a mythical discourse about the origins of what physically exists. » (Severi, 2013, p. 94). Pour ce, lorsque Parménide, et surtout Aristote, comprit que l'ontologie devait être un « sustained deductive argument » (Lloyd 1979, p. 69), il ne put s'empêcher de questionner l'organisation conceptuelle, hiérarchique et systématique des êtres de la

nature (Aubenque, 1962). En ce sens, la position ontologique d'Aristote est encore, en grande partie, la clé du débat autour de la frontière entre les humains et les non-humains. Si pour Aristote « [La substance] est ce qui ne se dit pas d'un sujet, mais ce dont les autres choses se disent » (2014, Z, 3, 1029a, 1036), la tâche épistémologique est de trouver des substances qui fonctionnent comme des sujets, ou des attributs pouvant leur être appliqués. Le problème de l'altérité se résume alors, dans l'ontologie classique, à l'établissement du statut substantiel des êtres. À cet égard, nous ne pouvons que noter la proposition alternative de Viveiros de Castro, pour qui l'identité est, en premier lieu, interchangeable, et, d'autre part, une question de perspective. Le tournant ontologique de l'anthropologie, en dépit de la pluralité de ses accents, porte donc le débat sur la relation entre les humains et les non-humains au-delà de ce que pouvait en dire l'ontologie classique. Ainsi, l'interrogation de l'ontologie classique a des implications de nature fondamentalement épistémologiques. Kohn dans son travail sur les chiens quechua Ávila (Équateur), exige « an analytical framework that goes beyond a focus on how humans represent animals to an appreciation for our everyday interactions with these creatures and the new spaces of possibility such interactions can create » (2007, p. 4). Dans la même lignée, Descola considère que « [...] le projet de rendre raison des relations que les humains entretiennent avec eux-mêmes et avec les non-humains ne saurait s'appuyer sur une cosmologie et une ontologie aussi étroitement arrimées que les nôtres à un contexte particulier. » (Descola, 2005, pp. 15-16).

Le débat sur les humains et les non-humains présente cependant de graves difficultés. Premièrement, il y a un problème de traduction catégorielle des relations hommes – non-humains, et de leurs ordres cosmologiques dans le contexte académique. En effet, ouvrir de nouvelles possibilités implique de conceptualiser la relation entre les humains et les non-humains à partir des données fournies par l'ethnographie, mais sans assimiler pour autant ces catégories cosmologiques culturelles à celles de la métaphysique classique. Strathern (1988) nous mettait en garde contre les dangers de cette volonté de plaquer des concepts non-occidentaux sur ceux de la métaphysique classique. Deuxièmement, le débat sur la relation entre les êtres humains et les non-humains relève de notre tradition et de notre contexte culturel. Pour cette raison, Mullin nous avertit que: « [...] although alternatives to more anthropocentric approaches may be worthy of consideration and of popular interest, existing studies suggest the value of continuing to consider humans' relationships with other species in relation to specific cultural and historical contexts and the ways in which such relationships are influenced by humans' relationships with other humans » (1999, p. 219). Clark (2011) souligne d'ailleurs que même Latour dépend encore d'un système anthropocentrique, parce que derrière son décentrement, se cache, suivant en cela Levinas, la tentative de « répondre à l'autre ». Troisièmement, nous pouvons nous demander si le rejet de l'ontologie classique a vraiment réussi à bannir l'objectivation de l'autre ? Selon Jensen, nous pouvons en douter parce que : « For critics who make this observation, however, the real problem with the ontological turn is not that it *essentialises* the other but rather that it does philosophy *on top of the other* » (Jensen et al. 2017, p. 530). Autrement dit, bien que le débat rejette l'essentialisation l'autre, il a néanmoins conservé la volonté de parler *de* l'autre.

Ces contradictions laissent la porte ouverte à des propositions alternatives qui évitent à la fois l'essentialisation, mais aussi le discours « sur » l'autre-animal. Pour cette raison, nous ne partirons pas du discours sur l'autre, mais de son regard ; le regard de l'autre-animal ou son « contre-regard ». En effet, lorsque Delio a déclaré : « cette personne souffre », non seulement il regarda la scène, mais il arrêta son canoë et s'approcha de l'animal. Il essaya de l'aider, en étant le moins invasif possible. Ainsi, si le paresseux était aussi « humain » que Delio, ce ne fut pas par une conceptualisation « de l'autre », mais par la reconnaissance de l'appel d'un semblable. Mais, qu'y avait-il dans les yeux du paresseux pour que Delio sente la nécessité de s'arrêter ? (Figure 2).

Figure 2 : Le regard des paresseux



Source : Photographie de Julián García, 2016.

Une incursion dans le champ de la philosophie nous permet de cerner le problème et de le préciser. Comme l'a noté Derrida, il lui est arrivé de se sentir dérangé par un regard animal ; pour lui, ce fut celui d'un chat. Son inconfort provenait de sa « nudité » vécue face à l'animal (2006, p. 18), affirmant ce faisant la priorité spatiale et temporelle de l'animal par rapport à son regard. Derrida se pose ces questions en reconnaissant la « limite abyssale » que l'humain a établie avec l'animal et en dénonçant, comme le fait Mullin (1999), le discours canonique et philosophique qui a toujours été celui de la division radicale entre les hommes et l'animal. Pour Derrida, ce discours n'a jamais demandé si l'animal pouvait nous voir nus ou s'il pouvait lui-même se voir nu. Viveiros de Castro a soulevé cette question, non pas à propos de la nudité, mais à propos du caractère relationnel du regard. Derrida trouve le regard de l'animal troublant parce qu'il a pour toile de fond le récit biblique de la première rencontre entre l'homme et l'animal, dans lequel la nudité est l'indice de la découverte du soi de l'homme en tant que tel. Une fois cette différence reconnue, l'homme se couvre. Pour Viveiros de Castro, le problème de la position ontologique n'est pas tant un problème de pudeur que de prédation. La perspective adoptée dans les processus de subjectivation-objectivation dénote l'asymétrie de la hiérarchie prédatrice, dans laquelle le point de vue privilégié permet la déprédation de « l'autre » : « Na socialidade amazônica, em suma, o axioma canibal e anterior e superior a os teoremas do parentesco. As relações de predação englobam as relações de produção. Isso significa que uma economia das trocas simbólicas ligadas à criação e destruição de componentes humanos (componentes relacionais mais ou menos reificados em 'substâncias') circunscreve e determina a economia política do casamento e da alocação de recursos produtivos, a qual deve ser vista como uma incidência, entre outras, da ordem da socialidade canibal » (Viveiros, 2002, p. 168). De cette manière, le lien entre deux sujets est donné par la possibilité de la suppression de l'un d'entre eux.

Toutefois, la dynamique de la prédation (Andrade 1995), qui a fait fortune dans l'interprétation Amazonienne (Vilaça 1992, 2016), est cependant insuffisante si nous partons de l'analyse du contre-regard. En effet, quelle dynamique de prédation pourrait exister entre un paresseux blessé et un chaman qui arrête son canoë, touché par la souffrance de l'animal ? Le problème de la prédation et sa représentation hiérarchique indiquent que le débat épistémologique sur la relation humain/non-humain

et son corrélat ontologique a probablement trop mis l'accent sur les aspects sémiotiques et représentatifs (Deacon 1997, 2003, Kohn, 2007 ; Viveiros, 2004), en essayant bien d'articuler cette prétendue pluralité d'ontologies que de décrire le surgissement de l'altérité. Par conséquent, il y a un déficit d'altérité dans le tournant ontologique de l'anthropologie – « [...] yet *representations of alterity* are hardly at issue » (Jensen et alt. 2017, p. 530) – parce que souvent, la recherche sur la continuité ou la discontinuité entre les hommes et les animaux est retombée dans l'analyse et dans la classification des systèmes selon des affinités entre les êtres ou des problèmes de représentation.

Mais le problème de l'altérité – élément fondamental du tournant ontologique de l'anthropologie –, est aussi une question à résoudre au sein de l'ontologie classique, comme le montrent les travaux de Levinas (1961, 1974). Pour ce, par un détour philosophique, nous proposons de montrer qu'afin de penser l'altérité animale, il est nécessaire d'abandonner l'ontologie afin d'utiliser une autre tradition philosophique. Nous commençons donc par l'analyse du contre-regard animal en abordant un terrain qui précède à la fois l'analyse représentative du tournant ontologique de l'anthropologie, et la classification substantielle de l'ontologie classique. Le problème est de savoir si l'altérité est un *type* de phénomène qui se manifeste dans le monde ou si, au contraire, l'altérité est une lecture ou une *interprétation possible* que nous pouvons donner à chaque phénomène. Il s'agit de penser l'altérité entre une représentation basée sur des catégories ontologiques discontinues, et des significations herméneutiques continues.

2. La déclaration herméneutique de l'altérité

Le problème des frontières et de la catégorisation est l'un des problèmes les plus classique et complexe de la philosophie, depuis que Platon lui-même, dans le *Phèdre*, a fait du philosophe un boucher dont le travail est de découper la réalité en suivant ses articulations naturelles¹. Mais au-delà de Platon, nous trouvons le problème des frontières dans l'histoire de la philosophie, dans la difficulté, par exemple, d'établir les limites des choses singulières chez Spinoza (Matheron, 1969), ou dans la volonté cartésienne de commencer à philosopher avec des idées claires et distinctes, c'est-à-dire bien ajustées et délimitées. Même les philosophes les plus éloignés de la métaphysique n'ont pas pu résister à la tentation catégorielle du monde. Il est tout à fait remarquable que la première phrase de la conclusion de *Qu'est-ce que la philosophie ?* de Deleuze et Guattari est un appel aux frontières catégorielles, comme si le monde sans frontières catégorielles était celui du cauchemar, dans lequel tout peut se transformer en tout : « Nous demandons seulement un peu d'ordre pour nous protéger du chaos » (Deleuze & Guattari, 1991, p. 189).

Mais la nécessité de ces frontières pose une difficulté fondamentale. Nous pouvons imaginer d'une part une position ontologique selon laquelle ces frontières sont inscrites dans le réel. Nous dirions alors qu'il y a, chez les animaux, un animal spécifique qui, pour des raisons ontologiques, marque une différence avec les autres : l'être humain. Cette position semble avoir triomphé dans la conception occidentale du monde puisque, pour dire l'humanité de l'humain, nous parlons bien de l'*être* humain, comme si nous avions de façon presque naturelle des automatismes ontologiques qui font de toutes frontières des limites gisant dans les choses elles-mêmes, dans leur être². Mais nous pouvons aussi penser que ces frontières, loin de reposer sur des présupposés ontologiques, relèvent de processus herméneutiques, c'est-à-dire sont déterminées par des interprétations émanant d'un sujet. Ainsi, la différence entre le jour et la nuit, ou entre l'enfance et l'adolescence varie en fonction des moments historiques et des zones géographiques, comme si chaque culture avait établi ses propres limites catégorielles qui, loin d'être inscrites dans l'être, devaient être fixées par des sujets.

La phénoménologie est la méthode philosophique qui suppose, à travers l'*epochè*, la nécessité de suspendre l'ensemble des présupposés que la tradition nous impose sur ce qui est observé. Nous pouvons donc nous attendre à y trouver une issue possible à toutes les présuppositions ontologiques occidentales. Mais nous choisissons la phénoménologie parce que de Levinas (1961) à Marion (1995), en passant par Sartre (1943) ou Merleau-Ponty (1945), elle s'est occupée, dès ses débuts, de la description du regard et

¹ « Elle consiste à pouvoir, à l'inverse, découper par espèces suivant les articulations naturelles, en tâchant de ne casser aucune partie, comme le ferait un mauvais boucher sacrificateur. » (Platon, 2011, 265e, 1282).

² Nous aurions pu, en effet, déterminer l'humain par un « agir » ou un « sentir », et pas du tout par un « être ».

du caractère spécifique – parce que contre-intentionnel – de celui-ci. C'est la phénoménologie de la donation de Jean-Luc Marion qui nous servira de guide puisque c'est elle qui permet de questionner le problème de la typologie catégorielle et de l'herméneutique du regard (Vinolo, 2016).

Le problème du regard, chez Marion, se cristallise dans la phénoménalité de l'icône, quatrième modalité de la saturation qui sature la rubrique kantienne de la modalité. Reprenant les analyses de Levinas, Marion décrit avec précision la phénoménalité du visage, qui se caractérise par deux traits fondamentaux. Premièrement, la contre-intentionnalité : « Le visage [...] ne voit pas tant, que lui-même ne voit. » (Marion, 2001, p. 137). Ainsi, alors que les phénomènes de droit commun sont constitués par un sujet transcendantal, en ce qui concerne le visage, il nous force à prendre position face à son appel. Deuxièmement, le visage, ou le regard de l'autre, n'entre jamais dans le champ de la visibilité, il demeure invisible. Lorsque nous regardons le visage de l'autre, nous regardons ses yeux, c'est-à-dire deux points noirs invisibles sur lesquels il n'y a littéralement rien à voir : « [...] dans le visage d'autrui, nous visons justement le point où tout spectacle visible s'avère impossible, où il n'y a rien à voir, où l'intuition ne peut rien donner de visible. » (Marion, 2001, p. 138). Mais, si tel est le cas, comment le regard de l'autre peut-il apparaître afin que nous puissions le reconnaître comme celui d'un autre ? Il apparaît dans l'appel qu'il nous impose. Devant un visage, nous ne pouvons pas ne pas prendre une certaine position éthique, et présenter une certaine réponse à son appel. Certes, nous pouvons toujours ne pas répondre à l'appel, l'ignorer ou même le nier dans la violence, mais dans tous les cas, c'est un moyen de répondre négativement à la primauté de l'appel qui nous est imposé par le visage³. Il y a ainsi, sur le visage, une inversion des règles de la constitution des phénomènes puisque le sujet constituant est soudainement sujet constitué, qui ne fait rien que répondre⁴, dans une position adonnée et secondaire, à un appel qui toujours déjà le précède (Vinolo, 2018). Cependant, étant donné que ce n'est pas le sujet qui constitue le visage de l'autre mais que la contre-intentionnalité lui permet de se constituer en tant que sujet, il est nécessaire de se demander si cette spécificité est le seul fait du regard humain.

La phénoménologie de Marion distingue, dans le champ de la phénoménalité, les phénomènes saturés, pour lesquels ce qui est donné dans l'intuition dépasse ce que le concept ou la signification peut en saisir. Ils se donnent au-delà de ce que le sujet peut en recevoir, par-delà les conditions de possibilité que le sujet leur impose afin qu'ils apparaissent. Mais pour une raison que Marion ne précise jamais, la saturation selon l'icône semble réservée au regard humain, comme s'il s'agissait d'un phénomène spécifique, d'un *type* de phénomène. Néanmoins, petit à petit, la saturation s'oriente de vers une modalité herméneutique. En 1992, dans un article intitulé *Le phénomène saturé* (Marion, 2005a, pp. 35-74), Marion proposa une typologie de la phénoménalité qui comprenait trois types de phénomènes⁵ et distinguait deux types de phénomènes saturés⁶. En 1997, dans *Étant donné*, la typologie de la phénoménalité a été remplacée par quatre types de phénomènes (Marion, 1997, 309-335), et en 2010, *Certitudes négatives* limita la typologie à deux types de phénomènes⁷. Dans ce désir constant de classer les phénomènes, nous pouvons comprendre que le regard humain soit un type spécifique de phénomène. Cependant, au-delà de cette catégorisation de la phénoménalité, en de nombreuses occasions, Marion propose une phénoménalité unique qui se manifeste différemment selon l'herméneutique que lui applique le sujet :

³ « Le visage irregardable du regard d'autrui n'apparaît que lorsque j'admets – me soumettant à lui – que je ne dois pas le tuer. Certes, je puis le tuer, mais alors il disparaîtra comme visage, se figera en un simple objet, précisément parce que la phénoménalité du visage interdit de le posséder, de le produire, donc de le constituer comme un objet intentionnel. » (Marion, 2001, p. 140).

⁴ « Si intentionnalité il doit y avoir ici – ce qui peut se discuter, puisqu'il n'y a pas de constitution –, il ne s'agira pas, en tous les cas, de la mienne sur lui, mais de la sienne sur moi. » (Marion, 2001, p. 140).

⁵ « Les phénomènes peuvent se classer suivant leur teneur croissante en intuition en trois domaines fondamentaux. (a) Les phénomènes dépourvus d'intuition ou pauvres en intuition : [...]. (b) Les phénomènes de droit commun, [...]. (c) Restent enfin les phénomènes saturés, [...] » (Marion, 2005a, pp. 73-74).

⁶ « Par commodité, on peut en distinguer deux types. (I) D'abord les événements historiques purs : [...]. (II) Il n'en va pas toujours ainsi pour le second type, les phénomènes de révélation. » (Marion, 2005a, p. 74).

⁷ « En sorte que les phénomènes se manifestent suivant leur distinction entre objets (à phénoménalité restreinte aux conditions de possibilité de notre expérience) et événements (à phénoménalité sans autre restriction que celle du mode de se montrer par soi). » (Marion, 2010, p. 276).

La banalité du phénomène saturé suggère, bien différemment, que *la plupart des phénomènes, sinon tous*, peuvent donner lieu à saturation par l'excès en eux de l'intuition sur le concept ou la signification. En d'autres termes, *la plupart des phénomènes* [...] pourrai[en]t se décrire [...] comme des phénomènes que l'intuition sature [...]. Devant *la plupart des phénomènes*, même les plus sommaires [...], s'ouvre la possibilité d'une double interprétation, qui ne dépend que des exigences de ma relation, toujours changeante, à eux. (Marion, 2005b, pp. 155-156)

Dans ce texte, Marion semble toutefois limiter l'herméneutique à « la plupart des phénomènes ». Toutefois, en 2012, dans *La Rigueur des choses*, la frontière typologique marquée par « la plupart des phénomènes » est défaite, et s'ouvre la possibilité de décrire tout phénomène de manière objective ou saturée⁸. Ainsi, en 2012, la phénoménalité est totalement soumise à l'herméneutique, ce qui aurait dû ouvrir la possibilité d'une continuité entre le regard humain et les regards non-humains⁹.

Cependant, il y a une exception à cette herméneutique, et c'est précisément dans le phénomène du contre-regard que nous la trouvons, comme si le contre-regard était le propre du regard humain (Vinolo, 2020). En effet, l'herméneutique permet de nier l'événement (Tocqueville, 1988) ou de percevoir tout surgissement d'être selon la modalité de l'événement¹⁰. De même, nous pouvons nier la saturation d'une idole et voir de simples objets dans les œuvres d'art, ou au contraire percevoir tout objet à l'aune de la visibilité d'une idole esthétique (Kant, 1995, §67-68). Enfin, il est possible de nier la Chair d'un corps – comme le fait la médecine occidentale – ou, au contraire, d'attribuer une Chair à n'importe quel corps du monde (Zac, 1963). Mais, chaque fois que la phénoménologie traite de la contre-intentionnalité du visage, d'une part, il est impossible de la nier, d'autre part, elle ne peut être reçue qu'à partir de regards humains.

L'impossibilité de la nier provient du fait que, paradoxalement, la nier, c'est encore la reconnaître négativement. Même l'assassin sait qu'il ne casse pas un objet mais qu'il tue quelqu'un¹¹. Pire encore, plus nous nions cette contre-intentionnalité, plus elle s'affirme¹². Mais, d'un autre côté, la contre-intentionnalité ne peut être reçue d'un regard non-humain, puisque jamais Marion ne semble sentir, comme Derrida, l'inconfort d'être saisi dans un regard animal : « Souvent je me demande, moi, pour voir, qui je suis – et qui je suis au moment où, surpris nu, par le regard d'un animal, par exemple les yeux d'un chat, j'ai du mal, oui, du mal à surmonter une gêne. » (Derrida, 2006, pp. 17-18). Lorsque Marion s'occupe d'animaux, ce sont des animaux vus et jamais des animaux voyants¹³. Ainsi, comme il l'affirme dans *Le phénomène érotique*, la contre-intentionnalité du regard de l'autre est un *fait* qui, par conséquent, ne mérite pas d'explication :

Pourquoi donc, ici et seulement ici, s'agit-il d'un meurtre ? Parce que le visage seule ne signifie, en parole ou en silence : « Tu ne tueras pas. » De quel droit et de quelle autorité le visage m'impose-t-il une telle signification ? Cette question n'admet pas de réponse et n'en demande pas, parce que seul importe le *fait* qu'il

⁸ « [I]es phénomènes les plus simples peuvent déjà apparaître comme saturés ! » (Marion, 2012, p. 150).

⁹ « *Tout peut donc devenir un phénomène saturé* pour autant que la façon dont il se donne ne se trouve pas rabattue, comme l'impose la quotidienneté du monde technique, sur l'objectivité univoque. » (Marion, 2012, p. 151).

¹⁰ « Acceptons néanmoins, par hypothèse, de procéder lentement, patiemment, et de parler à ce sujet d'un « événement ». Après tout, chaque fois que quelque chose arrive, et même dans la plus banale expérience quotidienne, il y a là une part d'événement et de singulière imprévisibilité : chaque instant marque un événement, tout ce qui est « autre » aussi, et chaque naissance, et chaque mort, même les plus douces et les plus « naturelles ». » (Derrida, 2004, p. 141).

¹¹ « Certes, je puis le tuer, mais alors je m'éprouverai comme un meurtrier, à jamais et quoi qu'en dise la justice des hommes : [...] » (Marion, 2001, p. 146).

¹² « Excès d'intuition, parce que (comme le respect kantien s'impose à la conscience morale) le visage s'impose à moi : même et surtout si je m'en détourne ou si je le tue, je sais qu'il s'agissait là d'une demande et d'une exigence ; je ne peux la mépriser que parce que je la connais. » (Marion, 2001, p. 147).

¹³ « On comprend alors mieux que ce qui vaut pour des natures dites mortes vaille aussi et d'abord des animaux. Il y a quelque chose d'étrange dans la peinture animalière de Courbet, qu'on ne retrouve pas chez la plupart des autres peintres : ceux-ci peignent en effet soit des scènes champêtres, soit des « scènes de chasse », c'est-à-dire des situations où, dans tous les cas, l'animal se trouve vu comme il se comporte : par rapport à l'homme, qui l'élève ou le menace, donc toujours le met en scène et l'inclut dans son scénario. En un mot, les animaux apparaissent toujours comme des animaux *de compagnie* (même quand ils ne l'accompagnent pas dans un salon ou un château, pour rehausser un portrait d'apparat). À ces animaux vus humainement, pour et par l'homme, Courbet oppose, ou plutôt substitue des animaux vus sans l'homme. Nombreuses furent les manières d'atteindre ce but radical. » (Marion, 2014, p. 200).

me signifie précisément cette signification. Il s'agit d'un fait, aussi contraignant qu'un fait de la raison, plus formel même qu'un simple droit. (Marion, 2005b, p. 159).

À plusieurs reprises, Marion réaffirme cette spécificité humaine de la contre-intentionnalité. Ainsi dans *De surcroît*¹⁴, ou dans son analyse de l'altérité chez Levinas, dans *Figures de la phénoménologie*¹⁵. Cependant, nous pouvons remettre en question le privilège phénoménologique proprement humain de la contre-intentionnalité, avant que d'en revenir à l'anthropologie. D'abord, il est surprenant que Marion, dans ses lectures de Descartes, privilégie la *Méditation III* dans laquelle l'idée d'infini apparaît comme le chemin du primat de l'autre et donc aussi de l'Autre (Nadeau-Lacour, 2002). Il aurait pu partir de la *Méditation II*, dans laquelle l'altérité de l'autre provient d'un sujet qui la lui accorde, nous laissant penser qu'elle ne s'impose pas, comme si l'altérité provenait plus d'un processus herméneutique que d'une typologie catégorielle (Vinolo, 2016) :

[...] si par hasard je ne regardais d'une fenêtre des hommes qui passent dans la rue, à la vue desquels je ne manque pas de dire que je vois des hommes, tout de même que je dis que je vois de la cire ; et cependant que vois-je de cette fenêtre, sinon des chapeaux et des manteaux, qui peuvent couvrir des spectres ou des hommes feints qui ne se remuent que par ressorts ? Mais je juge que ce sont de vrais hommes, et ainsi je comprends, par la seule puissance de juger qui réside en mon esprit, ce que je croyais voir de mes yeux (Descartes, AT IX, 25, pp. 29-30)

Mais une seconde raison nous permet de douter du fait que la contre-intentionnalité soit spécifique au regard humain. Le caractère indéniable (de fait, et donc typologique) de sa contre-intentionnalité prend naissance, chez Levinas, dans des raisons liées à l'expérience nazie, archi-déni du visage de l'autre. Cependant, dans ce refus, les nazis savaient qu'ils tuaient des visages. Nous le savons parce qu'ils ont voulu cacher leur crime (qu'ils avaient donc identifié en tant que tel), ainsi que par le fait que, devant le tribunal de Nuremberg, ils ont souhaité s'expliquer. Mais, si nous pensons cette expérience de la contre-intentionnalité à partir de la négation de l'autre telle qu'elle s'est donnée dans la découverte du Nouveau Monde, nous voyons la possibilité d'en faire le fruit d'un processus herméneutique et non plus d'une typologie. Contrairement aux nazis, les Conquistadors n'ont même pas essayé de cacher leurs crimes, car ils ne les percevaient pas comme tels. Selon Alfredo Gomez-Muller (1997), l'altérité des Indiens du Nouveau Monde ne s'est pas imposée au regard des Conquistadors, elle devint évidente à partir de deux bulles papales : *Veritas Ipsa* du 2 juin 1537 et *Sublimis Deus* du 9 juin 1537, dans lesquelles le pape Paul III déclara leur humanité, légitimant ce faisant la possibilité et la nécessité de leur évangélisation. Ainsi, la phénoménologie, dans son tournant herméneutique (Grondin, 2003) devrait être en mesure d'étendre la contre-intentionnalité du regard humain à des visages non-humains, et c'est précisément l'anthropologie, entendue comme « philosophy with the people in » (Ingold, 2018, p. 158), qui peut tracer ce chemin de l'altérité qui ne se manifeste pas dans un discours ontologique constatatif ou descriptif, mais au travers d'un discours herméneutique déclaratif. L'altérité peut être perçue dans un regard non-humain parce que toute altérité se doit avant tout d'être déclarée.

Pour ce, pour Ingold, les anthropologues sont les mieux placés afin de faire de la philosophie : « we anthropologist, I contend, can do philosophy better, by virtue of bringing into the conversation the voices, the experience and the wisdom of countless human beings – not to mention legions of non-humans – which would otherwise be excluded » (Ingold, 2018, p. 158). Il s'agit donc de savoir comment ramener ces voix perdues de l'altérité au cœur du débat philosophique et anthropologique.

¹⁴ « Pourtant, si l'herméneutique éthique du visage accomplit une percée décisive en direction de sa phénoménalité spécifique et reste un acquis définitif de la pensée de Levinas, on doit la questionner sur un point : en admettant que la transcendance du « [...] visage ou [de] l'infini » au-delà des phénoménalités de l'objet ou de l'étant s'accomplit bien d'abord dans l'éthique, faut-il pour autant qu'elle s'y borne ? » (Marion, 2001, p. 148).

¹⁵ « Levinas ne modifiera jamais cet acquis de fond : le visage apparaît comme aucun autre phénomène n'y parvient. Disons qu'il apparaît comme personne d'autre n'apparaît. » (Marion, 2012b, p. 82).

3. L'anthropologie herméneutique comme relève de l'anthropologie ontologique

Ingold apporta le contre-regard de l'animal et sa logique du don au sein de l'anthropologie. À propos des Cree du Canada, il (2000) raconte comment ils interprètent le comportement du caribou par rapport au chasseur. Lorsque le caribou est chassé par les loups, arrive un moment lors duquel il stoppe sa course, se retourne et se lance dans une bataille au résultat incertain. Ce comportement animal, avantageux contre des loups, est mortel dans un face-à-face avec des hommes. Le Caribou est en effet totalement exposé à leurs armes. Mais selon les Cree, le caribou s'arrête et regarde le chasseur auquel il s'offre. Une fois que le chasseur détecte le contre-regard du caribou, tous deux entrent dans une logique de don : « They say that the animal offers itself up, quite intentionally and in a spirit of goodwill or even love towards the hunter. The bodily substance of the caribou is not taken, it is *received*. And it is at the moment of encounter, when the animal stands its ground and looks the hunter in the eye, that the offering is made. » (Ingold, 2000, p. 13). L'exemple des Cree nous montre, tout comme chez Marion (2001), que la contre-intentionnalité fait obstacle à la violence mortelle. Le caribou n'est pas tué. Il s'offre lui-même en cadeau au chasseur avec lequel il établit une relation de séduction, faisant de la chasse un rituel de régénération : « As with many other hunting people around the world, the Cree draw a parallel between the pursuit of animals and the seduction of young women, and liken killing to sexual intercourse. In this light, killing appears not as a termination of life but as an act that is critical to its regeneration » (Ingold, 2000, p. 13). Pour les Cree, les proies se présentent donc à l'aune du don, et c'est le don qui fait le chasseur, qui le constitue en tant que sujet. La proie et le chasseur partagent donc un même monde (une ontologie, dirait Descola) et la continuité qui se crée entre eux nous permet de parler de donateur et de donataire, de sujet adonné, se recevant d'un don (Marion, 1995).

Mais l'équilibre entre la typologie ontologique et l'herméneutique joue également en anthropologie. En fait, le chasseur Cree ne pourrait pas recevoir le cadeau de l'animal dans une ontologie aristotélicienne, puisque son système fermé Être/pensée fait obstacle à la reconnaissance du don. Pour Aristote, les animaux peuvent être sacrifiés parce que leur finalité ontologique les destine à être utiles à l'Homme. Il y a dans la nature une gradation ontologique et hiérarchique qui ordonne et classe tous les êtres selon leur finalité : « [...] les plantes existent pour les animaux, et les autres animaux, pour le bien de l'homme : [...] » (I, 1256b, pp. 16-17). C'est pourquoi, en mettant l'homme au centre de son système, Aristote considère qu'il doit utiliser « [...] les animaux domestiques à la fois pour son usage et pour sa nourriture et, [parmi] les animaux sauvages, [...], pour sa nourriture et ses autres besoins, [...] » (I, 1256b, pp. 17-19). En ce sens, la violence (de la chasse ou de la guerre) serait justifiée non par le don, mais par une finalité inscrite ontologiquement dans tous les êtres vivants. Ainsi, l'anthropologie violente l'ontologie aristotélicienne et nous impose de dépasser ses catégories afin de restaurer, parmi les êtres, des continuités herméneutiques.

Compte tenu de la hiérarchie ontologique aristotélicienne, la tâche de l'être humain, en tant que centre du cosmos, consiste à catégoriser chaque être et à lui attribuer sa juste place dans le système. Au contraire, et en rupture avec ces catégories ontologiques, l'anthropologie interroge plutôt les « cultural constructions of relations between people and animals » (Tapper 1988, p. 50), c'est-à-dire l'inclusion de ces éléments dans la conversation. Loin de classer d'autres êtres, les êtres humains sont liés à l'environnement dans lequel ils vivent de manière « attentionnelle » (Ingold, 2017, p. 16) « as responsive and responsible beings, as part of the life we undergo » (2018, p. 166). On notera la prise de distance d'Ingold par rapport à l'approche aristotélicienne. Mais il ne suffit pas d'opposer l'ontologie aristotélicienne à ce qui serait une attitude anthropologique. Il y a plus de vingt ans, Descola affirmait que les distinctions entre naturalisme, animisme et totémisme étaient des « mental models which organise the social objectivation of non-humans » (1996, p. 87). Puis, au fil des ans, il a précisé sa construction théorique jusqu'à la synthèse de quatre ontologies (animisme, totémisme, naturalisme et analogie) dans *Par-delà nature et culture* (2005). Descola contribua donc à la consolidation du tournant ontologique de l'anthropologie dont nous parlions au début de cette étude, à propos de la pluralité des ontologies ou des mondes dans la relation humain/non-humain.

Cette pluralité coïncide avec ce que dit Ingold, encore qu'il refuse de parler de hiérarchie. En analysant

certaines dessins, Ingold déclare : « I intend to contrast two such understandings, which I denote by the terms 'totemism' and 'animism'. These should be taken as labels of convenience only, and I should move at once to correct the misleading impression to which adding the '-ism' is apt to give rise, namely that the terms refer to coherent and explicitly articulated doctrinal systems » (2000, p. 112). Depuis, Ingold a radicalisé sa position. Il a récemment mis en doute l'idée du tournant ontologique de l'anthropologie, parce que, comme la plupart des tournants, celui-ci pourrait n'être qu'une « exhibition[s] of academic vanity » (2018, p. 167). Mais le cœur de la question est que la prolifération des ontologies et la position de mondes multiples pourraient mettre à mal l'effort de l'anthropologie pour maintenir ouvert le débat. Le tournant ou « apertura ontológica de la antropología » (Gonzalez Carro, 2016) a ouvert le débat académique à la différence ontologique, mais pourrait la fermer aussitôt en révélant l'incommensurabilité (Povinelli, 2001; Killick, 2014; Graeber, 2015) des ontologies ou des mondes découverts : « I have my doubts about the propensity of anthropological scholarship always to want to put other lives within their social, cultural, and historical contexts. This is like laying them to rest, putting them to bed, so that we need no longer engage with them directly. Embedding lives in context implies an already completed conversation. It is as though they are no longer enjoined in the world we inhabit but rather set aside as the objects of our concern. They belong to other worlds, not to ours » (Ingold 2018, p. 169). Les doutes de Ingold en ce qui concerne le tournant ontologique de l'anthropologie sont compréhensibles à partir de sa volonté non systématique : « they are not so much systems to which people relate as immanent in their ways of relating » (2000, p. 112). En ce sens, Ingold a suggéré à plusieurs reprises que Descola se fiait trop à la philosophie (« Una ecología de la vida »¹⁶). Cette affirmation est probable, mais à condition de préciser que la philosophie sur laquelle s'appuie Descola est la typologie aristotélicienne, alors qu'il aurait pu en choisir une autre. La classification de Descola suit le schéma typologique et non phénoménologique : « La distinction est certes analytique et non phénoménale puisque l'identification impose d'emblée un corrélat relationnel à l'objet que l'on pourvoit d'une identité. » (Descola 2005, p. 205). Même le corrélat relationnel duquel il parle est basé en fin de compte sur la logique aristotélicienne :

Que ces rapports de nature anthropologique correspondent sous certains aspects à des relations purement formelles, tels la coexistence, la succession, l'identité, la correspondance ou l'engendrement, cela n'est pas fait pour surprendre puisque le nombre de relations identifiées par la philosophie de la connaissance depuis Aristote est singulièrement limité et qu'il est donc fort probable que l'ensemble des manières instituées de tresser des liens entre les existants peut être réduit en dernière instance au corpus des relations logiques. (Descola, 2005, p. 206).

Ainsi, tout autant l'anthropologie de Descola que l'ontologie aristotélicienne (sur laquelle elle se base) ne peuvent penser la contre-intentionnalité au-delà du regard humain parce qu'elles demeurent prisonnières des limites typologiques de l'ontologie classique. Au contraire, les descriptions ethnographiques de Ingold nous imposent un changement de paradigme, afin de passer de l'ontologie à la phénoménologie, à l'herméneutique ou à des philosophies post-métaphysiques qui remettent en question la nature statique des ruptures qualitatives. C'est encore une fois la phénoménologie de Marion qui peut nous guider parce qu'elle dépasse l'ontologie afin de décrire l'apparaître (Marion, 1982). Dans son avant-dernier livre (Marion, 2016), Marion précise sa relation à l'herméneutique et montre le problème qu'elle nous permet de surmonter. D'abord, affirme Marion, ce qui se montre ne peut se limiter à ce que nous constituons ou catégorisons, parce que le processus de constitution limite ce qui se donne dans le champ de l'apparaître à ce que le sujet est capable d'en recevoir. Symétriquement, il ne faut pas tomber dans la position empiriste selon laquelle ce qui apparaît se réduit à la seule réception des données (*sense data*) que nous envoie le monde, problème connu en philosophie comme celui du « mythe du donné ».

La phénoménologie de Marion violente l'ontologie classique parce que ce qui apparaît n'est pas donné immédiatement, mais seulement au travers de significations. D'où la possibilité de briser les frontières typologiques de l'altérité. Comme l'avait bien vu Descartes, précédant sur ce point la phénoménologie, à l'écoute d'un discours dans une langue étrangère, nous recevons son sens avant que de pouvoir en

¹⁶ Conférence prononcée au *Centro de Cultura Contemporánea de Barcelona*, le 7 septembre 2016.
<http://www.cccb.org/es/multimedia/videos/una-ecologia-de-la-vida/224703>

distinguer les mots. Or, la perception prioritaire du sens ouvre la possibilité de recevoir l'altérité au travers de significations qui ne sont pas ontologiquement liées aux êtres humains. D'où le fait que Marion insiste tellement sur la médiatisation de l'apparaître : « Le donné ne saurait donc, surtout s'il se redouble en un donné sensible, assurer la phénoménalité. En tant que tel, muet et aveugle, pur « ceci » indéfini, il devient insensible, sans aucun *sens*. » (Marion, 2016, p. 61). Cela ne veut certes pas dire que l'herméneutique est totalement libre et qu'elle ne provient que du seul sujet. Ce serait là tomber dans une idéologie subjectiviste¹⁷. Le sujet trouve une certaine position à partir de laquelle il est capable de recevoir tout ce que le phénomène donne : « L'herméneutique ne donne pas, en le fixant et le décidant, un sens au donné, mais, à chaque fois, lui laisse déployer *son* sens propre, c'est-à-dire celui qui le fait apparaître comme lui-même, comme un phénomène qui se montre en soi et par soi. » (Marion, 2016, p. 81). Il est donc nécessaire que le sujet puisse trouver le point de vue adéquat à partir duquel le phénomène se manifeste pleinement. La réception de l'altérité est donc le fruit d'une rencontre, aux règles de laquelle le sujet percevant doit se soumettre et s'adapter.

Afin de préciser cette rencontre et de voir comment elle peut ne pas avoir lieu, Marion rappelle les pathologies herméneutiques de l'Histoire telles que les présente Nietzsche, pathologies que nous pourrions dénoncer au cœur de l'anthropologie de l'altérité. Nietzsche dénonce l'histoire *monumentale* qui : « [...] impose l'horizon du passé au présent qui l'interprète » (Marion, 2016, p. 82). Mais il dénonce également la méthode d'interprétation *critique* de l'histoire qui : « [...] impose l'horizon de l'interprète moderne à celui du passé interprété » (Marion, 2016, p. 82), tout autant que l'histoire *antiquaire* qui : « [...] se borne à les juxtaposer par impuissance » (Marion, 2016, p. 82). Afin de penser cette rencontre, il faudrait, avec Gadamer, la présenter selon les termes de la « fusion des horizons » (Grondin, 2005), de la fusion des deux pôles de la relation. Chacun interprète l'autre et lui permet de se révéler, de se manifester pleinement. Dans le cas du caribou, le chasseur interprète le caribou qui interprète le chasseur, dans un jeu d'interprétations réciproques. Cette double structure, la phénoménologie lui a donné un nom : celui de l'appel et de la réponse (Chrétien, 2007), que Marion décrit avec la sémantique du cercle vertueux¹⁸. En effet, l'appel n'apparaît et ne se manifeste en tant que tel, que par la réponse (positive ou négative) qui lui est apportée. Ainsi, la réponse permet de réduire la distance entre le fait qu'un appel soit donné et le fait qu'il soit montré. Entre sa donation et sa monstration, se trouve l'herméneutique. Par conséquent, Delio (Figure 3) peut voir l'altérité du paresseux en répondant à son appel, alors qu'elle nous échappe parce que nous attendons qu'elle s'impose à nous de façon ontologique et typologique. L'altérité de l'autre dépend donc de notre capacité à résister à son appel, de la même manière qu'une résistance électrique produit de la lumière en résistant : « Une telle résistance – qui, en un sens, consiste justement à ne pas résister, mais plutôt à endurer l'insistance du donné – relève de l'herméneutique. » (Marion, 2016, p. 95). Nous pouvons alors imaginer, grâce à la fusion des horizons que propose la phénoménologie herméneutique, que la manifestation de l'altérité surgisse de regards non-humains, étant donné que tous les phénomènes se manifestent de différentes façons, en fonction du type d'herméneutique auquel nous les soumettons : « [...] le même donné intuitif peut finir par se montrer (se phénoménaliser) comme plus ou moins saturé, selon l'herméneutique qui la prend en vue. » (Marion, 2016, p. 94).

¹⁷ « [...], puisqu'en l'occurrence l'herméneutique n'opère pas sur des objets, ni sur des *sense data*, elle ne consiste donc jamais en une interprétation pure et simple, libre (au sens où la roue libre d'un vélo tourne à vide) et qui, par autorité arbitraire, modifierait à volonté le sens de l'apparaître de la chose même. Une telle attitude ne relève pas de l'herméneutique, mais définirait plutôt sa pire dérive, l'idéologie. L'idéologie interprète certes, mais toujours à charge : l'idéologue sait mieux que quiconque, donc mieux que la chose, sa signification ; il sait que tout « titiste » est un « trotskiste », c'est-à-dire un « hitléro-fasciste », que tout ci-devant est un contre-révolutionnaire, que tout « juif » est un ennemi mortel de l'« aryen » et tout « croisé » du « croyant » - comme il sait que la science bourgeoise s'oppose à la science marxiste ou nationale-socialiste. L'idéologie peut aller jusqu'à persuader sa victime qu'elle n'a pas cinq, mais six doigts à chaque main, parce qu'elle parvient à s'en convaincre elle-même. L'idéologie pratique une herméneutique absolument libre et parfaitement active, et accomplit ainsi ce que la volonté de puissance peut rêver de pire (à ses yeux, de meilleur) – réduire toute chose à son évaluation. » (Marion, 2016, p. 80).

¹⁸ « N'y aurait-il pourtant ici quelque cercle vicieux ? Car le sens vient-il du Dasein (comme dans l'idéologie) de telle sorte qu'il ne provienne plus du phénomène comme sa signification appropriée qui s'impose à l'interprète, au *Dasein* ? En fait, il y a bien un cercle, mais il n'a rien de vicieux, et, plutôt que de l'éviter, il faut prendre soin d'y entrer correctement. Il s'agit d'ailleurs moins d'un cercle, que d'une relation, plus exactement de ce que Gadamer nomme une parole réciproque (*Gespräch*), le jeu de la question avec la réponse. » (Marion, 2016, p. 87).

Figura 3. Shaman Delio Payaguaie



Source : Photographie de Julián García, 2016.

L'anthropologie de l'altérité nous oblige donc à sortir du : « [...] paradigme métaphysique d'une topique de la phénoménalité. » (Marion, 2016, p. 94), pour adopter la méthode de l'herméneutique phénoménologique, qui nous permet de passer d'une manière plus plastique et souple, des objets aux phénomènes d'altérité : « Entre l'objectivité et la saturation, le passage ne cesse jamais, ce qui rend banale la saturation elle-même, qui peut surgir des plus pauvres situations. Or le passage d'une phénoménalité pauvre à une phénoménalité saturée (et saturante) ne dépend pas du pur et simple donné, mais de la manière dont l'adonné le reçoit, l'éprouve et l'exprime – bref dont il sait l'interpréter. » (Marion, 2016, p. 94-95).

4. Conclusion

Le fait que plusieurs cultures amazoniennes puissent percevoir une altérité sur des phénomènes non-humains, nous montre les limites de toute théorie cherchant à les penser à partir de conceptions ontologiques et typologiques. Comme le montre le geste de Delio, l'être-autre ne se limite pas à un *être*, mais surgit en tant qu'apparaître. Grâce à la phénoménologie herméneutique, nous avons montré que la subjectivation se donne par la réponse à un appel qui toujours déjà nous précède, et dont la réponse que nous lui apportons le révèle en tant qu'appel, manifestant, ce faisant, l'altérité de celui qui le lance. Loin de l'ontologie classique et de son inévitable problématique de la représentation, l'autre surgit en tant que signification que nous révélons en répondant à un appel. Il y a donc une complexification des concepts d'activité et de passivité que nous aide à comprendre la phénoménologie herméneutique. D'une part, le sujet est actif puisque celui qui est indifférent à l'appel ne voit jamais l'autre se manifester. Mais son activité n'est pas celle de la construction ou de la constitution de l'autre, parce que la seule activité nécessaire est celle d'un « se rendre disponible » à l'appel. Par conséquent, c'est une activité passive ou secondaire qui gît dans la structure de toute réponse, et qui s'oppose directement à celle de l'ontologie classique qui demeure enfermée dans l'opposition ontologique et binaire entre l'activité et la passivité : « Il n'y a pas ici de choix aussi simpliste entre l' « activité » et la « passivité », sans autre option (ce ne sont d'ailleurs que des catégories empruntées d'Aristote, radicalement métaphysiques et dont l'usage

phénoménologique peut se discuter).» (Marion, 2005b, p. 149). Ainsi, en sortant de l'ontologie typologique, nous comprenons que l'altérité, par un processus herméneutique, ne doit pas se constater mais se déclarer. D'où la possibilité que certains demeurent aveugles à des altérités qu'ils ne sont pas capables de recevoir.

L'anthropologie de l'altérité ne peut donc pas se déplier pleinement sans qu'elle prenne en compte le processus herméneutique qui permet la rencontre entre deux sujets. Au lieu d'amplifier le spectre ontologique, il est nécessaire de proposer une dés-ontologisation de l'anthropologie, qui se donne pour tâche, non pas de classer les êtres selon une hiérarchie ontologique, mais, à partir de l'autre, d'ouvrir un nouveau chemin du principe d'individuation, chemin qui est celui de la rencontre dans laquelle nous prenons conscience que l'autre existe, qu'il souffre et qu'il vit.

Références

- Andrade, O. (1995). *A Utopia Antropofágica*. Globo.
- Århem, K. (1993). Ecosofía Makuna. En F. Correa (Ed.), *La selva humanizada: ecología alternativa en el trópico húmedo colombiano*. Instituto Colombiano de Antropología/ Fondo FEN Colombia/ Fondo Editorial CEREC, Bogotá.
- Aristote. (2014). *Œuvres*. Gallimard.
- Aubenque, P. 1962, *Le problème de l'être chez Aristote*. PUF.
- Chrétien, J.L. (2007). *Répondre : figures de la réponse et de la responsabilité*. PUF.
- Clark, N. (2011). *Inhuman nature: sociable life on a dynamic planet*. Sage.
- Deacon, T. W. (1997). *Symbolic Species: The Co-Evolution of Language and the Brain*. W. W. Norton.
- Deacon, T. W. (2003). Universal Grammar and Semiotic Constraints. In Morton H. Christiansen and Simon Kirby (Eds.) *Language Evolution* (pp. 111–139). Oxford University Press.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (1991). *Qu'est-ce que la philosophie ?* Éditions de minuit.
- Derrida, J. (2004). *Le « concept » du 11 septembre, Dialogues à New York (octobre-décembre 2001) avec Giovanna Borradori*. Galilée.
- Derrida, J. (2006). *L'animal que donc je suis*. Galilée.
- Descartes, R. (1966). *Œuvres complètes*. Vrin.
- Descola, P. (1993). *Les lances du crépuscule* Plon
- Descola, P. (1996). Constructing natures: symbolic ecology and social practice. In P. Descola and G. Pálsson (Eds.) *Nature and society: anthropological perspectives* (pp. 82–102). Routledge.
- Descola, P. (2005). *Par-delà nature et culture*. Gallimard. (2015)
- Descombes, V. (2004). *Le Complément de sujet : Enquête sur le fait d'agir de soi-même*. Gallimard.
- Foucault, M. (1966). *Les mots et les choses*. Gallimard.
- Gomez-Muller, A. (1997). *Alteridad y ética desde el descubrimiento de América*. Akal.
- González Abrisketa, O. y Carro-Ripalda, S. (2016). La apertura ontológica de la antropología contemporánea. *Revista de Dialectología y tradiciones populares*. Vol. LXXI, n1, 101-128. doi: 10.3989/rdtp.2016.01.003.
- Grondin, J. (2003). *Le tournant herméneutique de la phénoménologie*. PUF.
- Grondin, J. (2005) La fusion des horizons. La version gadamérienne de l'adæquatio rei et intellectus? *Archives de Philosophie* 3 (Tome 68), pp. 401-418.
- Howell, S. (1996). Nature in culture or culture in nature? Chewons ideas of humans and other species. In Philippe Descola y Gísli Pálsson (Eds.) *Nature and Society: Anthropological Perspectives* (pp. 127-144). Routledge.
- Ingold, T. (2018). One world anthropology. *Hau. Journal of Ethnographic Theory*, 8(1/2), 158-171.
- Ingold, T. (2017). On human correspondence. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 23, 9-27.
- Ingold, T. (2000). *The perception of environment. Essays on livelihood, dwelling and skill*. Routledge.
- Latour, B. (1993). *We Have Never Been Modern*. Harvester Wheatsheaf.
- Latour, B. (2004). *Politics of Nature: How to Bring the Sciences into Democracy*. Harvard University Press.
- Latour, B. (2009). Perspectivism: “type” or “bomb”? *Anthropology Today*, 25, 1–2.
- Leenhardt, M. (1947). *Do kamo: la personne et le mythe dans le monde mélanésien*. Gallimard.
- Jackson, M. (1990). The man who could turn into an elephant: shape-shifting among the Kuranko of Sierra Leone. In Michael Jackson and Ivan Karp (Eds.), *Personhood and Agency: The experience of the Self and Other in African Cultures* (pp. 59-78). Acta Universitatis Upsaliensis.
- Jensen, C. B., Ballesterio, A., de la Cadena, M., Fisch, M. and Ishii, M. (2017), New ontologies? Reflections on some recent ‘turns’ in STS, anthropology and philosophy. *Soc Anthropol*, 25, 525-545. doi:10.1111/1469-8676.12449.
- Kant, E. (1995). *Critique de la faculté de juger*. Aubier.
- Khon, E. (2007). How dogs dream. Amazonian natures and the politics of transspecies engagement. *American Ethnologist*, 34, No. 1, 3–24. doi: 10.1525/ae.2007.34.1.3.

- Kohn, E. y M. Cruzada, S. (2017). How Dogs Dream... Diez años después. *AIBR, Revista de Antropología Iberoamericana*, 12(03), 273-311. doi:10.11156/aibr.12030.
- Lévinas, E. (1961). *Totalité et infini : essai sur l'extériorité*. Nijhoff.
- Lévinas, E. (1974). *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Nijhoff.
- Lloyd, G. E. R. (1979). *Magic, Reason and Experience: Studies in the origins and development of Greek science*. Cambridge University Press.
- Marion, J.L. (1982). *Dieu sans l'être*. Fayard.
- Marion, J.L. (1997). *Étant donné, Essai d'une phénoménologie de la donation*. PUF.
- Marion, J.L. (2001). *De surcroît, Études sur les phénomènes saturés*. PUF.
- Marion, J.L. (2005a). *Le visible et le révélé*. Cerf.
- Marion, J.L. (2005b). *Le phénomène érotique, six méditations*. Grasset.
- Marion, J.L. (2010). *Certitudes négatives*. Grasset.
- Marion, J.L. (2012a). *La rigueur des choses*. Flammarion.
- Marion, J.L. (2012b). *Figures de la phénoménologie, Husserl, Heidegger, Levinas, Henry, Derrida*. Vrin.
- Marion, J.L. (2014). *Courbet ou la peinture à l'œil*. Flammarion.
- Marion, J.L. (2016). *Reprise du donné*. PUF.
- Martínez, I. (2007). Eduardo Viveiros de Castro: imaginación, traducción y traición. *An. Antrop.*, 41-II, 239-262.
- Matheron, A. (1969). *Individu et communauté chez Spinoza*. Éditions de Minuit.
- Merleau-Ponty, M. (1945). *Phénoménologie de la perception*. Gallimard.
- Miller, Daniel, Ed. (2005). *Materiality*. Duke University Press.
- Mullin, Molly H. (1999). Mirrors and Windows: Socio-Cultural Studies of Human-Animal Relationships. *Annual Review of Anthropology*, 28, 201-224.
- Nadeau-Lacour, T. (2002). Lévinas, lecteur de Descartes. Ou : l'idée d'infini comme événement éthique. *Laval théologique et philosophique*, 58(1), 155-164.
- Ochiai, K. (2005). Livin' la vida glocal: japoneses en el mundo occidentalizado. In González Luna J. y Morales Muñoz, S. (Eds.) *Kôten. Lecturas cruzadas Japón-América Latina* (pp. 69-82). Pontificia Universidad Javeriana,
- Platon. (2011). *Œuvres complètes*. Flammarion.
- Sartre, J.P. (1943). *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*. Gallimard.
- Severi, C. (2013). Philosophies without ontology. *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 3(1), 192-96 <https://doi.org/10.14318/hau3.1.015>
- Strathern, M. (1988). *The gender of the gift: problems with women and problems with society in Melanesia*. University of California Press.
- Strathern, M. (1996). Cutting the Network. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 2(3), 517-35.
- Strathern, M. (2005). *Kinship, Law and unexpected: relatives are always a surprise*. Cambridge University Press.
- Tapper, R. (1988). Animality, humanity, morality, society. In Ingold T. (Ed.) *What is an animal?* (pp. 47-62). Unwin Hyman.
- Tocqueville, A. (1988). *L'ancien régime et la révolution*. Flammarion.
- Van Beek, A. G. (1987). The way of all flesh: hunting and ideology of the Bedamuni of the Great Papuan Plateau [Doctoral Thesis]. University of Leiden.
- Vilaça, A. (1992). *Comendo como gente: formas do canibalismo wari*. Editora de la URFJ
- Vilaça, A. (2016). *Praying and Preying: Christianity in Indigenous Amazonia*. University of California Press.
- Vinolo, S. (2016). La tentation moderne de Jean-Luc Marion – Le scandale de la saturation. *Dialogue*, 55, 343-362.
- Vinolo, S. (2018). Alain Badiou y Jean-Luc Marion, Los apóstoles contemporáneos de la subjetividad En Gordillo, R. (Ed.). *Miradas cruzadas*. (pp. 173-225). PUCE.
- Vinolo, S. (2020). *La saturación entre tipología y hermenéutica* En Roggero, J. (Ed.). *El fenómeno saturado*. (pp. 75-92). Sb Editores.

- Viveiros de Castro, E. (1996). Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana* 2(2), 115-144.
- Viveiros de Castro, E. (1998). Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism. *Journal of the Royal Anthropological Institute* (n.s.) 4(3), 469– 488.
- Viveiros de Castro, E. (2002). *O problema da afinidade na Amazônia*. En Viveiros de Castro, E. *A inconstância da alma selvagem* (pp. 87-180). Ed. Cosac & Naify.
- Viveiros de Castro, E. (2004). Exchanging Perspectives: The Transformation of Objects into Subjects in Amerindian Ontologies. *Common Knowledge*, 10(3), 463–484.
- Wagner, R. (2001). *An Anthropology of the Subject*. University of California Press.
- Wagner, R. (1977). Scientific and indigenous Papuan conceptualizations of the innate: a semiotic critic of the ecological perspective. In Timothy P. Bayliss-Smith y Richard G. Feachem (Eds.) *Subsistence and Survival: Rural Ecology in the Pacific*. (pp. 385-410). Academic Press.
- Zac, S. (1963). *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza*. PUF.