

# UN POINT DE VUE CRITIQUE SUR LA SUBJECTIVITÉ L'éthologie phénoménologique

A. FOURNIER\*

## RÉSUMÉ

L'intérêt de la phénoménologie est essentiellement d'être un outil critique. En « mettant entre parenthèses » l'*a priori* de la division du sujet et de l'objet et l'*a priori* de la séparation entre l'homme et l'animal, elle permet une approche scientifique de la subjectivité : question centrale pour la psychose. Nous tentons de présenter ici certaines des conceptions de Buytendijk et de son élève G. Thines qui, critiquant l'éthologie d'inspiration behavioriste, permettent, grâce à l'éthologie phénoménologique, de donner une compréhension nouvelle à la subjectivité, rejoignant ainsi les travaux de la phénoménologie psychiatrique.

**Mots clés :** Éthologie — Phénoménologie — Subjectivité — Psychose.

## SUMMARY

*A critical point of view on subjectivity: phenomenological ethology. The interest of phenomenology relies essentially on its being a critical tool. By leaving aside the a priori of the division of the subject and the object, and the a priori of the separation between man and animal, it enables a scientific approach of subjectivity: a central issue for psychosis. We attempt to present here some of the conceptions of Buytendijk and his disciple G. Thines who, criticizing the ethology of behaviourist inspiration, permit, thanks to phenomenological ethology, to give a new understanding to subjectivity, thus rejoining the works of psychiatric phenomenology.*

**Key words :** Ethology — Phenomenology — Subjectivity — Psychosis.

L'éthologie comparée pourrait être un outil pour étudier et mieux comprendre la pathologie mentale. N'est-elle pas encore prisonnière de tabous et d'*a priori* ? Peut-on passer sans transition d'un sujet animal à un sujet humain, peut-on même parler de subjectivité animale ? La subjectivité humaine nous serait-elle plus facilement accessible que la subjectivité animale ? Existe-t-il une méthode qui permette sérieusement d'aborder de la même façon subjectivité humaine et animale ? La part d'animalité en nous nous permet-elle ces rapprochements et ces distinctions ? Le fait-même de poser ces questions a-t-il un sens et nous permet-il d'avoir une autre vue sur ce que l'on appelle la subjectivité ?

En tout cas, si la maladie mentale est aussi une maladie de la subjectivité, il faut bien en arriver à ce genre de questions. Nous voudrions ici attirer l'attention sur une façon d'appréhender la différence dans la constitution du soi entre homme et animal.

## UNE ÉTHOLOGIE QUI TOURNE EN ROND

Nous voyons, dans le champ de la psychiatrie, certains « renouvellements » qui ne sont que la résurgence de courants classiques. L'un de ces courants se rattache

\* Psychiatre des Hôpitaux, CHG, 15, rue des Chaudins, BP 98, 77796 Nemours Cedex.

au behaviorisme. Une certaine approche de l'éthologie, à notre avis, est conforme à ce courant.

Par exemple, à la lecture d'un auteur comme Cyrulnik [2] nous restons perplexes. Cet auteur met en avant la valeur de l'observation pour décrire les comportements, qu'ils soient animaux ou humains, mais il nous indique aussitôt que les observations qui vont suivre sont « fausses » puisqu'elles sont le fait « d'observateurs » qui ne sont que des créateurs de sens. Toute observation ne vaut que par le sens qu'on lui donne, et le sens détermine les conditions mêmes de l'observation... nous avons le sentiment d'être dans un cercle.

La lecture « d'observations de comportements » nous laisse finalement une certaine insatisfaction car nous ne parvenons pas à saisir ce qui ferait l'essentiel d'une différence entre l'homme et l'animal.

C'est ainsi que nous apprenons qu'entre le comportement des singes supérieurs et celui de l'homme, il y a peu de différence. Plus nous avançons dans « l'observation » de ces êtres si fascinants, plus nous les trouvons proches de nous. Non seulement ils sont proches mais sur certains points ils nous dépasseraient : par exemple en matière de comportement sexuel : le tabou de « l'inceste » serait mieux respecté chez eux que chez nous (bien que ces mots n'aient aucun sens quand ils sont appliqués aux singes). Inversement, à voir les derniers travaux d'autres éthologues, ils sont indépassables (les singes) en ce qui concerne les comportements sexuels que nous avons l'habitude de réserver aux hommes sous le qualificatif de « pervers » ! De plus, on nous assure que ces animaux sont tout à fait capables d'acquisitions qui ressemblent fort au langage humain.

Le malaise provoqué par ces descriptions provient du fait que nous voyons bien qu'il n'existerait pas de différence fondamentale entre l'homme et le singe et, pourtant, nous sommes en même temps convaincus que si l'homme est bien un animal, l'animal, lui, n'est pas un homme. Or un éthologue comme Cyrulnik semble nous dire que c'est comparable au niveau du « comportement observable » tout en sous-entendant qu'il existe une profonde différence. « L'observation » est toujours relancée dans une nouvelle « observation » dont la « neutralité », *a priori*, ne permet pas de prendre parti pour la nature humaine ou animale du fait observé.

Les mots sont parfois des pièges ! Thines [5], élève d'un grand éthologue, Buytendijk, nous explique que le choix du vocabulaire n'est jamais anodin en matière de science et « qu'il va bien au-delà d'une simple question de mots ; il indique en effet la volonté de délimiter avec un maximum de précision les problèmes spécifiques traités, de même que l'orientation dominante des intérêts des chercheurs » (p. 153).

Deux mots semblent particulièrement importants dans les propos des éthologues tels que Cyrulnik : « comportement » et « observation ». Ces deux mots, à notre avis, enferment l'éthologue dans une position qui lui interdit l'appréhension de la différence homme-animal car cette différence ne peut précisément pas être saisie au niveau de l'observation d'un comportement. Tout l'intérêt de ces mots est d'agir tels des « butoirs » indépassables et, comme le dit lui-même Cyrulnik « *quand ça but, ça était* » (p. 310).

En réalité, un éthologue comme Cyrulnik s'appuie fermement sur deux piliers principaux qui sont, d'une part la physiologie ou neurophysiologie et, d'autre part, quelque chose comme la psychologie ou la psychanalyse. Ce sont là les deux extrêmes qui limitent l'observation et qui la cadrent. Ces deux domaines ne sont jamais abordés de front, mais constamment sous-entendus comme domaines explicatifs de référence ultime, entre lesquels l'observation resterait pure, c'est-à-dire sans *a priori* théoriques. Nous y voyons là au contraire les *a priori* explicatifs qui rendent insatisfaisante la méthode *descriptive* utilisée, la mettant dans l'impossibilité d'aller jusqu'au bout de ses possibilités !

S'opposant à (ou s'appuyant sur) la méthode psychanalytique, Cyrulnik nous dit : « *L'éthologue observe les comportements qui permettent de rendre visibles et expérimentaux les indices de cette vie psychique*<sup>1</sup> (*Ibid.*, p. 74) ou bien à un autre endroit : « *Il semblerait que la structure physique du cri constitue le support matériel de la transmission sonore d'un état interne qui, se communiquant à l'adulte éveille en lui des représentations très différentes* », (p. 66). Un peu plus loin il est encore question de « *l'état interne du bébé* » (p. 67). Disons, pour résumer, que les choses se passent sur le mode d'une « communication » à partir « d'indices » émis par un « émetteur » et qui traduisent « un état interne », indices qui nécessitent donc d'être « interprétés » par un « récepteur ». De même, à propos de la naissance du sens, l'auteur nous dit : « [le sourire] : *à peine interprété il s'est chargé d'histoire, il est devenu différent par nature du premier sourire biologique* » (p. 64). On voit là combien l'observation s'étire terriblement entre les deux pôles organique et psychologique. Mais on voit également que ces deux pôles sont pour ainsi dire des lieux fermés à tout accès : « *des états internes* ». Ailleurs, nous lisons : « *La structure du cri exprime l'état interne de l'émetteur, le récepteur perçoit et interprète ce cri en fonction de son propre état interne. Une communication intersubjective est donc*

1. Souligné par nous.

possible » (p. 56). Le grand mot est prononcé : intersubjectif ! Au fond, il suffit d'un émetteur, d'un récepteur et d'une interprétation pour que nous soyons dans la subjectivité et l'intersubjectivité ! Et Cyrulnik peut conclure : « *Le biologique et l'historique entremêlés nous ont permis d'assister à la naissance du sens* » (p. 68).

Ce qui nous frustre essentiellement dans ces présentations, c'est précisément l'absence totale de subjectivité *en tant que telle* et l'évitement soigneux de tout abord frontal de la subjectivité animale ou humaine. C'est bien là le point, pour nous psychiatres, qui nous semblerait pourtant le plus intéressant à aborder.

La protection contre l'abord de face de la subjectivité est bien « étayée » de toute part. Car, c'est au niveau de ce qu'il nomme *l'état intérieur* qu'il faudrait la chercher, mais cet état intérieur reste caché et secret par définition... nous voulons dire par *a priori*. Seuls les « indices » le révèlent et ils nécessitent d'être « interprétés » par un autre « état intérieur ». Finalement, ce qu'il appelle le « sens » n'est que le contenu du sens. Le « sens » renvoie à un subjectivisme qui n'est pas la subjectivité. Ce qu'il ne perçoit pas, c'est qu'il y a déjà un sens qui attribue au sujet sa position, en tant que sujet-« observateur » et, à l'objet sa position, en tant qu'objet-« observé ». Qu'il y a déjà sens qui pose un « récepteur » et un « émetteur ». Qu'il y a sens qui fait que nous sommes *déjà* dans un monde donné, là, tout près à être « interprété ».

### LA PHÉNOMÉNOLOGIE ROMPT LE « CERCLE DES SCIENCES »

En matière de « comportement », on peut constater de nombreux rapprochements entre l'homme et l'animal et, au fond, les comportements pourraient bien être semblables, ceux-ci n'auraient aucune espèce d'importance ni aucune valeur particulière puisque seule l'interprétation ou le sens que nous leur donnons a une valeur. Le fait qu'il y ait du sens et seulement du sens ne doit pas nous effrayer mais au contraire nous questionner sur la possibilité d'une observation pure, idéale, dépourvue de subjectivité. Nous voyons bien qu'alors cette observation serait dénuée totalement de sens et donc sans aucun intérêt. Comment ne pas voir alors que le sens précède et sature déjà toute observation. On peut même dire que le sens transcende toute observation

puisqu'il la porte, avec l'observateur et l'objet, au-delà d'elle-même dans un sens qui la fonde.

L'erreur de nos éthologues nous semble être de se placer tantôt dans le domaine de la causalité temporo-spatiale des sciences traditionnelles, comme s'il s'agissait d'observations de la physique ou de la chimie classiques, où la question du sens est exclue et tantôt dans un autre domaine, celui de l'intentionnalité et de la motivation, région radicalement autre que celle de la causalité ci-dessus. Deux régions dans lesquelles le même mot : « observation », ne peut absolument pas avoir la même signification. La confusion de ces deux régions entraîne une méprise sur ce mot et nous passons allègrement de l'explication (causale) à la description (intentionnelle), ou inversement, sans précaution aucune. Percevant la subjectivité comme un parasitage nuisible à l'observation (dite scientifique), ils repoussent sa problématique propre, ne faisant que différer sa prise en compte véritable. Mais, conscients de l'importance du sens, ils réintroduisent l'intentionnalité qu'ils accolent au modèle causal des sciences de la nature. En fait, ils confondent subjectivisme et subjectivité. Ce qui nous semble ainsi posé de façon incontournable, c'est précisément le problème de la subjectivité et de l'intersubjectivité humaine et animale.

Ce qui fascine l'homme dans l'observation de l'animal, c'est sans doute qu'il peut se voir, là, dans cet étrange-étranger, sans s'y reconnaître. Dans cette fascination pourtant, l'homme peut s'oublier un instant comme sujet observant et tenter de se saisir comme transcendance de sens. « *Si nous étudions sans aucune idée préconçue les comportements des animaux*, écrit Buytendijk [1], *nous serons obligés de considérer l'animal comme une unité de signification* (Merleau-Ponty), *une subjectivité vue du dehors* » (*ibid.*, p. 128). Pour Thines, la subjectivité n'est pas à considérer comme quelque intimité interne et donc inaccessible : « *Si nous voulons rechercher sans préjugé à quelles conditions nous sommes autorisés à parler de la subjectivité animale*, nous devons donc exclure avant tout de notre propos toute question relative à l'intériorité comprise comme réceptacle des traces sensibles et des états subjectifs, et éviter d'y opposer l'évidence phénoménale des comportements, ces derniers sont en effet des actes vivants et se distinguent des événements spatiotemporels de l'inanimé par un sens psychobiologique (souligné par nous) qui n'exige pas, pour être adéquatement compris, d'être référé aux antécédents ou aux concomitants imaginaires de la conscience-contenu. » En fait il n'y a ni intérieur ni extérieur mais un monde-de-sens. « *Ce sont les comportements eux-mêmes qui sont porteurs des significations subjectives* (*Ibid.*, p. 129). C'est dire que le sens ne vient pas du

sujet observateur, comme une de ses « créations », pour aller vers un objet d'observation qui serait là en attente d'un sens, la distinction sujet/objet n'a plus lieu d'être, le sens est à voir là où il prend naissance puisque comportement et sens ne font qu'un. C'est au lieu même de la fascination, de la vue (qui n'est pas une « observation »), dans lequel l'homme et l'animal prennent sens comme tels, en tant qu'homme et en tant qu'animal, que se constitue la continuité, ou bien la différence, qui permet de passer de l'animal à l'homme, au cœur même de la naissance de l'« autre », dans cette déhiscence qui va de moi à l'autre-de-moi en moi. *C'est au cœur même de cette ouverture que naît le monde.* Là, il ne s'agit pas du sens en tant que contenu de signification mais de ce qui rend possible le sens. C'est uniquement à partir de « l'être-pour-autrui » que peut être véritablement abordé le problème de la communication intersubjective et non pas dans des *a priori* « d'émetteur » et de « récepteur » constitués comme des boîtes noires. Cette « ouverture » dont nous parlons n'a rien de quelque pensée mystique bien qu'elle confine parfois au sentiment religieux. Puisque nous sommes dans le domaine de l'éthologie, rappelons ce que dit Maldiney [3] à propos d'un texte de Kimura Bin. Il nous explique comment la fascination de l'homme en présence de l'animal participe de cette ouverture. Cette fascination est un signe, le signe d'une naissance, qui ne peut pas se saisir dans sa totalité mais qui donne à voir et dépasse toute possibilité « d'observation scientifique », forcément réductrice de sens. C'est ce moment que décrit Maldiney à propos du chasseur qui soudainement voit surgir l'animal convoité : « *Dans cette transformation intégrale, s'anéantissent toutes les prémisses tant spatiales que temporelles. Terre et ciel surgissent aussi nouveaux que l'animal. Il n'y a rien qui délimite le entre : tout apparaît en suspens dans l'ouvert* » [3, p. 167].

Qui a pratiqué la chasse au chien d'arrêt connaît de tels moments particulièrement significatifs où est mis en jeu, dans une unité de fascination et de regard, tout ce qui peut être dit sur soi et la conscience de soi, leur rapport à la corporéité, à l'espace et au temps, la relation entre cette conscience-de-soi de l'homme et celle de l'animal et, enfin, de l'animal à l'animal : devant l'oiseau, alerté par le danger, mais « confiant » en son mimétisme, le chien « s'arrête », figé dans une attitude d'apparence cataleptique, en réalité tendu vers... Il ne voit pas l'oiseau mais son odorat lui fait apprécier *la bonne distance*. Cette distance est celle de la tension de l'arrêt au bout de laquelle le nez tient l'oiseau. Elle ne devra pas être raccourcie pour gagner quelques émanations, sous peine de faire envoler l'oiseau. L'oiseau lui-même s'immobilise totalement et s'envolera si le chien

franchit cette « distance critique ». Pour l'oiseau, cette distance est celle de la sécurité, au-delà du bond possible du chien. L'oiseau a entendu le chien mais n'a pas encore perçu le chasseur qui va se rapprocher pour rompre cet équilibre de *fascination* mutuelle. Le chien « attend » son maître. La fascination n'est pas l'hypnotisme ni l'inconscience, mais la vue aiguë et discriminante, qui implique « conscience » de soi et « conscience » de l'autre. À ce moment, le chien est « tout en nez », il vit depuis toujours pour ces instants : depuis des générations de chiens, il réalise ce moment de la rencontre, il est né, il a grandi pour ce moment. Le chien a « pisté », il a senti tout d'abord « le pied » de l'oiseau, mais maintenant, il le sent « *par corps* », « *en chair et en os* » (comme dirait Husserl). L'oiseau est là, dans son nez. Fascination veut dire qu'il a mis en jeu le maximum de ses possibilités de chien pour être au « contact » de l'oiseau. Son corps entier n'est plus que nez et oiseau. Il ne bougera pas sans ordre. Le chasseur approche. L'oiseau demeure dans son mimétisme et sa fascination du chien. Il perçoit le chasseur et le danger. Un temps s'écoule... Le chasseur « donne » du temps à l'oiseau, l'oiseau « prend » un temps... Le danger a considérablement grandi... Bruyamment l'oiseau s'envole en zigzaguant entre les branches (bécasse). L'animal, totalement invisible jusqu'alors pour le chasseur, surgit là. C'est une *révélation*. Le chasseur, guidé par l'immobilité du chien, *savait*, maintenant il *voit*. La vue du chasseur prend le relais du nez du chien. Le corps du chasseur dans sa totalité devient voir. Il tente, dans cette entre-vue de réduire la distance en une unité de corporéité qui va du centre de son corps, ici-même, à cet autre-là, pour ne former qu'un-soi, où risquent de se réunir naissance et mort dans l'instantanéité. Quoi qu'en pensent certains, cette mort est un peu aussi, chaque fois, la mort du chasseur. C'est là où la chasse peut rejoindre quelque chose du mystère ou du religieux.

Considéré de ce point de vue l'autre du rapport subjectif ne peut pas être une « intériorité » inaccessible. Pour vraiment approcher cet autre de la subjectivité il est tout d'abord nécessaire d'abandonner de nombreux *a priori* et d'étendre jusqu'aux limites de ces possibilités la description qui, alors, peut devenir vraiment *phénoménologique*.

La méthode phénoménologique inventée par Husserl commence avec la *réduction* : pour cela elle met entre parenthèses les modèles explicatifs du type neurophysiologique ou psychanalytique. Elle réduit l'*a priori* de l'indice derrière lequel se cache un intérieur qui ne se donne pas directement car elle réduit aussi l'*a priori* de l'intérieur et de l'extérieur, pour laisser subsister seulement l'expression « des actes vivants », expression

même du sens dans le comportement. « *Ni l'intériorité de la conscience, ni celle du substrat physiologique ne peuvent être ce lieu où seraient enracinés les phénomènes psychiques* » [5, p. 127]. Elle réduit surtout le dualisme cartésien particulièrement vivace dans « l'attitude naturelle » qui pose l'existence d'un monde « là-devant » à « observer ».

Cela ne discrédite pas les modèles explicatifs, qu'ils soient neurophysiologiques ou psychologiques, mais les remet à leur véritable place qui ne peut pas être celle d'une pure description. Ces modèles sont manifestement insuffisants dans l'abord de la subjectivité.

Thines expose brillamment dans son livre comment il en est venu à utiliser la méthode phénoménologique et comment, à la suite d'Erwin Strauss, cette approche permet une critique sévère du behaviorisme. Ce qui est particulièrement intéressant, pour nous psychiatres, c'est que cette méthode permet un rapprochement particulièrement fructueux entre éthologie animale et éthologie humaine et que ce rapprochement permet certainement d'atteindre, avec l'abord de la subjectivité sous un angle véritablement scientifique, ce qui est essentiel au fait psychiatrique. Il semble que la phénoménologie ne se heurte pas aux délimitations et aux frontières tracées plus ou moins artificiellement entre les sciences traditionnelles.

## QU'EST-CE QUE LA RENCONTRE ?

Thines pose notamment la question de savoir à quel moment la relation intersubjective se manifeste dans le monde animal : « *À quel moment la rencontre peut-elle être considérée comme une saisie de l'autre comme tel ?* » « *À quel moment l'autre est « saisi dans sa qualité concrète d'individu irremplaçable ?* » Pour cela, il est nécessaire que les « *réactions ne soient pas liées au stimulus-signal indépendant de celui qui l'émet* », ou aux « *représentants de fonctions psychobiologiques indispensables à la survie* ». Dans ces cas, en effet, il n'y a qu'une « pseudorencontre ». Dans ces cas, la « *sélection de l'individu se déroule au plan fonctionnel, et implique de ce fait la commutativité de l'individu choisi* ». Cette commutativité nous évoque l'exemple de Cyrulnik lorsqu'il dit que, pour nous qui sommes loin, dans un premier regard, tous les Chinois se ressemblent, mais, si nous entrons vraiment en contact avec eux, ils deviennent des individus non interchangeables.

Le fameux exemple de Lorenz sur l'attachement des oies envers celui qui les élève, montre que cet attachement est lié directement à un mécanisme inné de déclenchement, dont le fonctionnement est capital pour la survie de l'individu et de l'espèce » (Ibid., p. 138) et qui, par conséquent, ne peut pas véritablement représenter une reconnaissance de l'autre comme tel. De même, les expériences mettant en jeu des leurres montrent que, précisément, « *aucune saisie de l'autre dans sa qualité concrète d'individu irremplaçable* » ne s'opère. « *Le stimulus-signal reste totalement indépendant de celui qui l'émet.* » Bien qu'il y ait là « communication » et « interprétation », aucune relation intersubjective ne peut être véritablement établie. Dans ces cas, ce sont les « *fonctions psychobiologiques indispensables à la survie* » qui se manifestent.

Progressant dans l'étude de la rencontre, il évoque les études de Schloeth qui montrent que la rencontre est caractérisée par une prise de contact physique, tactile ou olfactive. L'exemple des chiens est bien connu avec le « contrôle de l'autre », centré sur les « pôles céphaliques ou anaux », avec toutes sortes de « réactions expressives » et il note que Hediger parle « *d'un vécu subjectif de la rencontre auquel appartiennent certainement des processus de reconnaissance, d'attraction et de répulsion, etc.* »<sup>2</sup> Il y voit là « *une base expérimentale indispensable à l'élaboration d'une phénoménologie de la rencontre axée sur la découverte de la saisie intersubjective* ». Cela aboutit, selon les auteurs, à la constatation d'une ébauche primitive de la conscience de soi. Pour Hediger, cette forme de conscience se manifeste essentiellement dans la conscience des dimensions propres du corps (exemple de la capacité des cervidés à utiliser correctement leurs bois dans des situations difficiles). Cette conscience de soi naîtrait donc avec la conscience du corps propre. Thines rapporte également l'exemple tout à fait remarquable de Hediger au sujet de la cigogne capable de faire de l'ombre grâce à ses ailes étendues au-dessus du nid. Cet exemple montre « *le couplage de la conscience de soi et de la conscience d'autrui* ». Il note cependant la difficulté qu'il y a à utiliser le mot conscience.

L'auteur souligne les constatations éthologiques qui semblent mettre en évidence des relations qui ne sont pas commutatives : « *Les liens matrimoniaux sont définitifs chez de nombreux oiseaux, le chien n'accepte pas facilement un nouveau maître* » (p. 143). Ces faits montrent que « *l'animal est capable d'une conduite de rencontre* » dans laquelle « *l'autre n'apparaît donc pas*

2. Traduit par nous. Page 140.

toujours comme le simple support de stimuli-signaux. Cette capacité de perception d'autrui suppose une conscience de soi préalable » (p. 143). Il examine également les phénomènes de rencontre à différents niveaux en utilisant les exemples de Buytendijk [1, p. 59] pour la distinction entre toucher et être touché, qui apparaît déjà chez des êtres très primitifs et nécessite une forme élémentaire de conscience de soi. « Le même auteur a montré l'importance de la distance caractéristique qui s'établit dans les phénomènes de la rencontre, tels que l'on peut les observer dans le jeu érotique du jeune enfant ; celui-ci peut être considéré comme l'expression de la double intentionalité, de la saisie d'autrui et de la saisie de soi par l'autre, ce qui constitue une première accession à l'ambiguïté de l'existence humaine » (p. 144).

## QUAND LA RENCONTRE DEVIENT « AMBIGUË »

Un des caractères essentiels de la communication humaine est d'être ambiguë. C'est, à notre avis, précisément la perte de la capacité d'ambiguïté qui rend possible l'éclatement du psychotique dans ce que l'on a appelé « les paradoxes » de la communication.

On ne pense pas suffisamment à certains phénomènes simples de la vie de tous les jours pour illustrer des questions importantes : la chatouille et la gratouille nous semblent être de tels phénomènes !

« Est-ce que ça vous chatouille, est-ce que ça vous gratouille ? » Faute d'éthologue sous la main j'ai posé cette question à mon chien !

Il faut, en effet, faire une grande distinction entre chatouille et gratouille : la gratouille résulte d'un contact direct sur la peau. La chatouille, au contraire, se contente de suggérer le contact. La gratouille est un geste ou une sensation très concrète, alors que la chatouille fait intervenir un autre type de subjectivité beaucoup plus « ambiguë » (comme aurait pu dire Buytendijk). Au total, la gratouille résulte d'un contact direct et franc alors que la chatouille peut être déclenchée à distance, particulièrement chez les chatouilleux, elle nécessite une « ambiguïté » totale qui peut confiner au douteux.

Apparemment, mon chien ne connaît que la gratouille et ne réagit jamais à la chatouille. Il doit être possible pour un éthologue de nous dire à quel moment apparaît chez le petit enfant le phénomène de la cha-

touille. Le nouveau-né ne semble pas y être sensible bien qu'il soit très sensible à la caresse.

Comment est-il possible qu'une quasi-absence de contact physique, qu'une simple suggestion du contact, puisse déclencher des phénomènes si particuliers, qui peuvent atteindre des degrés si extrêmes qu'ils en deviennent pratiquement douloureux. Comment le plaisir et la souffrance peuvent-ils être mêlés si étroitement ?

S'agit-il d'une réaction mécanique à une stimulation extérieure, même suggérée ? Et que veut dire alors suggéré ? Il est aisé de remarquer que certaines personnes sont capables de résister plus ou moins à la chatouille. Devant une menace imminente de chatouille, il est possible d'éviter le danger par une sorte d'effort de concentration qui vous fait *prendre sur soi*. Pensez à ce jeu qui consiste à dire : « *Je te tiens, tu me tiens par la barbichette, le premier de nous deux qui rira, etc.* »

« Prendre-sur-soi » est bien le mot qui convient. Mais que doit-on prendre sur soi sinon *l'autre*. Cet autre est pourtant de soi, il est bien, dans cette relation intersubjective, *l'autre-de-soi*.

L'absence d'ambiguïté dans le comportement animal est toujours pour nous source d'étonnement, voire de fascination : fascination, devant ce chien, qui ne se pose pas tant de questions, qui ne prend rien-sur-soi (prendre sur soi rime avec souci !). En toutes circonstances, il garde son quant-à-soi. Il se couche là, à sa place, devant la cheminée, sans ambiguïté, insensible à la chatouille. C'est sa place et moi je suis là à ma place, à la distance qui convient. Il n'y a jamais confusion des places pour un chien lorsqu'il a pris ses *marques*. On peut certainement parler avec son chien (ou avec son singe), mais on ne peut jamais discuter avec lui : c'est tout ou rien. Certains maîtres l'ignorent totalement et finissent par se faire manger ! La discussion nécessite l'instauration d'un *nous*. « *Nous désigne a priori le lieu à partir d'où le plus proche est le proche* » [3] « *c'est dans l'ouverture du nous que l'autre manifeste et se manifeste en réalité* ». La « réalité » est à entendre là comme le lieu où la « *parole prend en charge l'existence* » (Maldiney, in Kimura, p. 169).

Maldiney souligne la possibilité de comprendre de deux façons le *sens du soi* : celui du « se mouvoir », de l'automouvement tel celui de l'animal qui fait un bond, « *son corps est en transformation perpétuelle à même le saut qu'il exécute. Nous le percevons comme un soi* ». Ce soi peut être perçu par exemple dans toutes nos activités corporelles, spontanées mais aussi apprises. Ce soi est ancré dans la corporité (pensons par exemple à l'extrême cohésion du soi dans l'acte du chasseur qui tire sur une cible mobile, ou plus simplement à l'acte de conduire une automobile). Le second

soi « est propre à l'existant ; il est en réalité la source du sens comme sens » p. 167). On peut rapprocher cette distinction de la différence que fait le philosophe Paul Ricœur entre le soi considéré comme le même-idem, dans le soi de soi-même et le soi comme ipsé. *L'ipsé* correspondant à l'ouverture dialectique vers l'altérité. Une des différences essentielle entre l'homme et l'animal peut être vue comme cette ouverture totale que ménage l'ipséité du soi : alors que l'animal a un environnement, un *Umwelt*, « seul l'homme a un monde (Welt) et non pas seulement une situation » [5, p. 188]. Prenant le texte, et plus particulièrement le texte de fiction, comme paradigme des sciences humaines, Ricœur nous montre que là où la référence ostensive disparaît (ce que l'on peut montrer dans l'environnement), une nouvelle référence est révélée, référence ouverte, « références non situationnelles qui survivent à l'effacement des précédentes et qui, désormais, s'offrent comme des modes possibles d'être, comme des dimensions symboliques de notre être-au-monde » (*Ibid.*, pp. 188-189).

Maldiney rapporte cette expérience qui consiste à se regarder dans le miroir jusqu'à ce que l'image perde sa naturalité et provoque un malaise, celui du *non-sens*, qui n'est pas l'absence de sens. De même, cette expérience où l'on répète un mot jusqu'à ce qu'il en perde son sens. « Un mot répété à vide reste articulé, mais cesse d'être articulant. » Les singes reconnaissent leur image dans le miroir mais ne jouent pas au non-sens, tout au plus, pour eux, le monde peut n'avoir aucun sens. Ce *jeu* possible, dans la réflexion entre sens et non-sens, nous semble indiquer le lieu dans lequel se joue la subjectivité de l'humain, très différente en cela de celle de l'animal.

L'homme est capable de cette concentration de la prise-sur-soi qui tente d'annuler l'acte de l'autre en moi, pour cesser d'être autre-de-soi pour tenter d'être entièrement moi. Il y a réduction du jeu dans les deux sens du mot mais également réduction du *je*, coïncidence. Chez l'animal la question ne se pose pas, il y a adéquation d'emblée : le soi reste *ici*, fixé au corps de l'animal et l'autre est « contenu », *là*, dans la distance des corps, dans un espace de soi à soi qui peut représenter la « distance critique » pour le chien à l'arrêt au-delà de laquelle l'oiseau s'envole ou bien le partenaire devient agresseur ou objet sexuel de consommation. Mais pour le chien ou le singe, l'adéquation de soi à soi ne permet aucune réflexion — donc aucune connaissance de soi — et donc aucun questionnement sur le qui du soi. Chez l'homme, au contraire, le détour par la réflexion est non seulement possible mais surtout obligatoire — il ne peut pas y avoir de saisie directe de soi par soi — : c'est précisément lorsque la pensée réflé-

chie et la pensée réfléchissante (noème et noèse) perdent la possibilité du jeu de l'ambiguïté que la pensée est perçue comme extériorisée et que le soi devient l'autre de l'hallucination. La parole (et la communication au sens large) perd son ambiguïté, elle appartient au domaine de la chose, massive, indubitable, claire, et s'impose comme la vérité. Là, l'homme n'a même pas la possibilité de rejoindre la quiétude de l'animalité d'où il semble définitivement coupé.

## CONCLUSION

« La psychose est quelque chose qui est ailleurs que dans les allées ou les carrefours de la sociogenèse ou de la psychogenèse ou de l'organogenèse » (Oury, cité par Maldiney). L'éthologie dans son approche phénoménologique telle que l'ont pratiquée des auteurs comme Buytendijk et Thines peut nous permettre de mieux saisir ce lieu qui différencie l'homme de l'animal dans sa constitution subjective et lui donne, entre autres, la possibilité de devenir psychotique. Ce lieu pourrait être envisagé comme celui de l'incapacité dans laquelle se trouve tout homme de ne pas réfléchir. La perplexité schizophrénique, son étrangeté, les troubles du cours de la pensée pourraient être réexaminés sous cet éclairage de l'apport de l'éthologie comparée.

## BIBLIOGRAPHIE

- [1] BUYTENDIJK (F.J.J.) : *L'homme et l'animal*, Paris, Gallimard, 1965.
- [2] CYRULNIK (B.) : *Sous le signe du lien*, Paris, Hachette, 1989.
- [3] MALDINEY in KIMURA BIN : *Écrits de psychopathologie phénoménologique*, Paris, PUF, 1992, pp. 165-181.
- [4] RICŒUR (P.) : *Du texte à l'action*, Paris, Seuil, 1986.
- [5] THINES (G.) : *Existence et subjectivité. Études de psychologie phénoménologique*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1991.

FOURNIER (A.) : *Un point de vue critique sur la subjectivité*. L'INFORMATION PSYCHIATRIQUE, 70, 8, 1994, pp. 677 à 685