

La phénoménologie du corps politique de Corine Pelluchon : une poétique de la jouissance

écrit par Thomas Vercruysse

De l'éthique de la vulnérabilité à la phénoménologie des nourritures

Si la catégorie de vulnérabilité, grâce aux éthiques du *care* et aux études féministes, a été investie, puis retravaillée par la philosophie analytique, c'est probablement à Corine Pelluchon qu'il revient de l'avoir fait passer en régime phénoménologique. Ses *Éléments pour une éthique de la vulnérabilité* abordaient les questions de la vulnérabilité et du *care* à la suite des travaux de Joan Tronto qui invitaient à congédier l'immanentisme téléologique propre au libéralisme, selon lequel le monde serait un agglomérat d'individus animés par des fins rationnelles et un projet de vie. D'après J. Tronto, il s'agit de faire place à un autre immanentisme, réticulaire, où les individus ne sont pas des isolats, des « îlots éthiques[1] » pris dans des trajectoires solitaires ; ils forment les pointes de réseaux où les activités propres au *care* sont enchâssées dans d'autres activités et contribuent à la réalisation de fins imprévisibles, non justiciables de la monocausalité, linéaire, propre au projet, mais d'un agencement de causalités intriquées, que seule une épistémologie pluraliste[2] est capable de cartographier.

L'effort de C. Pelluchon peut être qualifié d'immanentiste, en tant qu'elle s'efforce, depuis au moins *L'Autonomie brisée*, de « relier le droit la morale » de « manière immanente[3] » sans poser un domaine en surplomb de l'autre. Or le droit s'établit jusqu'à maintenant « sur le pouvoir d'un agent moral seul à même de dicter la valeur des choses, des autres espèces, de la nature et du monde et du monde à l'aune de son propre usage et qui estime les cultures et les hommes en fonction de leur capacité à prendre part à cette évaluation, à peser dans la balance[4]. » Le libéralisme politique[5], qui nous a affranchi du joug des tyrans, trouve ses limites en tant qu'une politique exclusivement vouée à préserver les libertés individuelles ne saurait régler les problèmes touchant un domaine plus étendu que la sphère privée et les mœurs pour veiller au destin des générations futures, au devenir des espèces – incluant l'espèce humaine – problèmes faisant porter leurs vibrations voire leurs secousses sur la géopolitique, l'économie et la justice sociale. Cet élargissement des cercles de l'éthique, dans l'espace comme dans le temps, requérait de la part de C. Pelluchon, pour fonder sa méthode, une réduction préalable, soit une *epochè*.

De J. Tronto, Corine Pelluchon reprend le geste d'*epochè* éthique consistant, dans l'attention, « à suspendre la pensée, à la laisser disponible, vide et prête à être investie par son objet. [...] La pensée doit être vide, en attente, ne cherchant rien, mais prête à recevoir dans sa vérité nue l'objet qui va la pénétrer[6]. » Cette conception de l'attention est d'origine mystique : si J. Tronto la reprend à Simone Weil, on peut retrouver, dans la *disponibilité nue*, le *nada* de Saint-Jean de la Croix. Quand le saint fait du *nada* la condition préalable à la prière, C. Pelluchon fait de cette *epochè* le socle de sa phénoménologie, dont la base est donc assurée par une *herméneutique nue*[7], purgée de tout horizon d'attente[8] : « Elle suppose cette pauvreté, cette mise entre

parenthèses de ses opinions et désigne par là une méthode qui permet de voir et de penser des choses qu'il serait impossible de penser ou d'imaginer si l'esprit était encombré d'idées reçues ou d'attentes préalables[9]. » Cette *herméneutique nue*, configurée en capacité d'accueil de l'imprévu, de l'événement et de l'autre, est le truchement par lequel elle fait de sa phénoménologie une éthique se gardant de tout paternalisme. Assumer la perspective phénoménologique, en tant qu'on adopte le point de vue du sujet envisagé, engageait d'emblée à renoncer au paternalisme qui projette ses visées propres sur une altérité à laquelle il refuse précisément le statut de sujet. Le projet phénoménologique amenait aussi C. Pelluchon à prendre ses distances avec les éthiciennes du *care*, qui ont notamment tendance à définir l'identité humaine comme déterminée irrémédiablement par les rapports sociaux, vaporisant sans reste toute l'identité de la personne dans ses relations[10]. La phénoménologie, pour convertir l'éthique en justice, donc en politique, doit tenir ensemble le caractère étoilé (relié) de l'identité et sa résilience propre, qui rechigne à se résumer à ses liens.

La dimension politique qui anime le triptyque de C. Pelluchon se rassemble sans doute dans sa volonté de considérer des asymétries. Pour ce faire, la phénoménologue adopte, on l'a dit, le point de vue de l'autre, humain ou non humain, en posant comme vertu principale de son éthique la responsabilité, non la compassion : « Certes, l'asymétrie fait son entrée en politique dans la théorie de la justice telle qu'elle est rénovée par M. Nussbaum et dans l'éthique de la vulnérabilité, dont la notion capitale est celle de *responsabilité*. Comme chez Levinas, cette notion ne désigne pas d'abord, ni essentiellement, une obligation et elle ne s'exerce pas forcément envers un être avec lequel j'entretiens des liens affectifs privilégiés[11]. » La phénoménologie des nourritures, entreprise dans l'ouvrage suivant, véritable somme, conserve comme pierre de touche la responsabilité qui se déploie en *éthique de la distance*, contrairement à l'*éthique de la présence* de Levinas qui prenait pour origine le visage d'autrui, appelant une mise en demeure. La distance ne signifie pas, pour C. Pelluchon, un amenuisement de la force de comparution de l'autre :

[...] l'homme a aussi la capacité de prendre soin des autres espèces et des générations futures. Telle est la définition de la responsabilité qui n'exige pas, contrairement à la compassion, la présence en chair et en os de ceux dont je suis responsable. Notre responsabilité dépasse même nos capacités d'identification, voire de représentation, comme lorsque nos actions ont des répercussions sur des milliers, voire des millions de personnes, ou qu'elles hypothèquent les conditions de vie des individus à venir[12].

Autrui, c'est-à-dire les autres hommes mais aussi les autres vivants, les animaux, s'invitent à ma table dès que je me nourris, ce qui justifie de faire du rapport aux nourritures, qui ne désignent pas seulement les aliments, mais tout ce dont je vis, « le lieu originaire de l'éthique[13] » car dans ma manière de faire usage des ressources, de cautionner certaines productions agricoles, de m'alimenter, j'entre d'emblée en relation avec d'autres hommes dont j'encourage l'activité et dont, par extension, je conforte la vie, ou sur lesquels mes actes auront une portée d'autant plus prégnante qu'elle est le fruit de choix quotidiens, qu'elle se joue dans l'immanence.

Dans son compagnonnage critique avec Levinas, C. Pelluchon imprime une inflexion décisive, véritable point de bifurcation philosophique qui entraîne dans son élan le destin de l'éthique : à l'opposé de ce que l'on trouve chez l'auteur de *Totalité et infini*[\[14\]](#), le passage du plan de la *jouissance* à celui de l'éthique ne s'effectue plus dans la rupture. La phénoménologie des nourritures se veut l'opérateur de cette continuité. Cet accent mis sur la jouissance rehausse l'éthique de la vulnérabilité, pour ce qu'elle se limitait à la passivité, et loge d'un même mouvement « l'esthétique au cœur de l'éthique[\[15\]](#) » : « Accepterions-nous la dégradation des écosystèmes, la destruction des paysages et les conditions de vie abominables que l'élevage industriel inflige aux animaux si le goût, au lieu d'être un sens parmi les autres ou de signifier l'appartenance des individus à une classe sociale, était ce qui reliait nos sens à notre cœur et à notre esprit, comme le *Gemüt*[\[16\]](#) chez Kant ?[\[17\]](#) »

Si le *cogito* cartésien permettait d'établir une philosophie placée sous la tutelle de la vision[\[18\]](#), dont le pouvoir analytique consistait à *discriminer* les formes de manière *claire et distincte*, le « *cogito* gourmand[\[19\]](#) » de C. Pelluchon offre au contraire un principe d'articulation de la sensation au devoir. Si, à l'ère du numérique et de la mondialisation, affirmer que nous sommes interconnectés relève du truisme, cette « interdépendance acquiert, dans l'acte de manger, une évidence qui confère à ce fait socionaturel un caractère paradigmatique[\[20\]](#). » Cette interdépendance est portée par la valence de ce qu'elle appelle le « Vivre de[\[21\]](#) » et lui fournit un instrument de critique puissant pour amender l'analytique existentielle de Heidegger, et, avec elles, toutes les philosophies de la liberté, qui font abstraction de la nature, du climat et du milieu, puisque, selon la formule de Levinas reprise ici, le *Dasein*, l'être qui se définit surtout par la liberté et même par le projet, n'a jamais faim[\[22\]](#). La liberté n'est plus le point de départ ni le point d'arrivée de la vie : elle est prise dans une relation d'enveloppement avec l'amour de la vie, avec la jouissance, ce qui autorise l'intégration de plein droit des animaux non humains, vulnérables et qui « vivent de », dans la sphère éthique.

Les valences du « vivre de »

Prendre la mesure de la transitivité du « vivre de », c'est disjoindre la *sensation* de la *connaissance*, reconnaître que le chiasme qui nous révèle au monde et le révèle en nous forme une boucle qui n'emprunte pas forcément le chemin de la conscience. Le *cogito* gourmand, dès lors, court-circuite le *cogito* cartésien ou renvoie à une phénoménologie de la non-constitution célébrant le revirement du constitué en condition de mon existence : « affirmer le caractère nourricier du monde, c'est dire qu'il ne saurait se laisser réduire à un noème, à un contenu constitué par l'acte donateur d'une conscience[\[23\]](#). » À la réduction du *noème*, C. Pelluchon substitue la générosité d'un véritable *poème* de la pensée qui, par sa « morsure sur les choses[\[24\]](#) », ne congédie pas le *logos* mais le force à placer ses prises, à s'orienter depuis les sensations afin de tracer une cartographie gustative.

Cette cartographie est poétique[\[25\]](#) en tant qu'elle ne suit pas l'exécution d'un programme ou le tragique d'un destin ; c'est ainsi que le primat de la jouissance, de l'être-pour-jouir[\[26\]](#), révoque

l'ontologie du souci de Heidegger, où l'homme naît comme être-pour-la mort. Le nouveau-né, avant de se projeter dans le souci et dans l'horizon de sa finitude, éprouve une « confiance originaire[27] » le marquant du sceau d'un appel et d'un appétit qui fait communauté avec les autres animaux :

Ce caractère goulu du nouveau-né – que l'on retrouve aussi chez les animaux -, son appel impérieux traduisant une faim et une soif qui doivent être apaisées, comme s'il était impératif que le monde les satisfît sans attendre, cette faim et cette soif qui vont au-delà du besoin d'ingérer une substance nutritive sans laquelle il dépérirait, cette paix, enfin, qu'il ressent après avoir mangé et qui est plus que le simple fait d'avoir l'estomac rempli témoignent de notre rapport primordial au monde. Ils illustrent l'enfoncement de notre sensibilité dans l'élément et l'accord que nous nous attendons de prime abord à trouver entre nos besoins et le monde. [...] Dans la jouissance, je fais éclater l'essence élémentale du monde, ses saveurs qui échappent à la représentation, au concept et, de manière générale, au registre de la constitution [...]. Vivre, c'est vivre de, et vivre de, c'est jouir[28].

Placer la *jouissance* et le « vivre de » en position de précellence par rapport à la *représentation* conduit, on l'a mentionné, à destituer la vision de son statut de paradigme de tous les sens (pilotant même le toucher). Deleuze, avec la notion d'espace haptique, élaborait une logique de la sensation faisant collaborer le toucher et l'ouïe à des fins d'unité synthétique des sens telle que l'exemplifiait la figure brossée par Francis Bacon[29]. C. Pelluchon joue ou plutôt trace ici la carte du goût, ce qui ne la conduit pas seulement à une redistribution des facultés, propre à bâtir une phénoménologie rénovée ; elle envisage d'emblée le passage du *phénoménologique* à l'*éthico-politique* :

[...] il importe de comprendre pourquoi le privilège accordé à la vision et au toucher est inséparable d'une philosophie qui ne se contente pas d'établir un partage entre le sujet constituant et l'objet constitué – la conscience et le monde -, mais conçoit ce dernier comme ce qui résiste à notre volonté ou cède à notre pouvoir. Cette conception du rapport entre l'homme et le monde est également solidaire d'une certaine manière de penser la socialité, la représentation de sujets en concurrence les uns avec les autres dans leur maîtrise ou leur domination du monde ambiant devenant le socle à partir duquel les obligations contractuelles se trouvent définies[30].

Il s'agit ainsi de proposer un autre fondement au contrat social que l'actuel, concurrentiel, rédigé sous les auspices du *benchmarking* et paraphé par la mondialisation des échanges. Ce dépassement de l'opposition de principe dressé entre moi et les autres, ou entre nous et les autres, est accompli au moyen du goût, de l'incorporation réalisée par l'acte de manger qui, plus encore que le sens tactile, brouille la frontière « entre l'égo constituant et le monde constitué[31] ». La philosophie première qui s'établit à l'aune du goût renove les diathèses qui, dans leur sédimentation, découpaient notre rapport au monde : les couples action/passion, effort/résistance sont ici mis hors-jeu, puisque « le monde n'est pas le non-moi, la résistance à mon action[32] » ou l'obstacle

à ma volonté mais la mise en présence d'une altérité, quelle que soit sa proximité de fait. Plus largement, l'oralité et la bouche, prises comme origines du mouvement qui nous voue au monde et par lequel le monde se donne à nous, dessinent une intersubjectivité rayonnante comme un sourire ; celle-ci nous place au cœur, ou au ventre, de notre existence, « dans des activités où le biologique et le symbolique, l'intime et le social, le naturel et le culturel se rejoignent, comme dans la cuisine, l'érotisme ou l'art[33]. »

Il importe de mieux saisir comment s'établissent ces conjonctions : la condition de leur congruence est ce lien jamais démenti entre les dimensions physiologique, cérébrale tout comme intellectuelle, culturelle et même artistique. Contrairement au sens de la vision dont la recton prédisposait à l'avènement d'une philosophie des essences, le goût libère la possibilité d'une philosophie privilégiant les circonstances, ce que nous appelons une kairologie[34] :

« Tous les sens sont sollicités dans la dégustation, comme en témoignent l'importance des impressions olfactives, rétronasales, somesthésiques et visuelles, mais aussi la texture des aliments et même le bruit qu'ils font quand on les croque et qu'ils craquent sous la dent[35]. » À l'instar de l'acte amoureux, c'est l'entier bouquet des sens qui est convoqué par la dégustation afin de rendre raison du grain de sa circonstance.

La spiritualité laïque appelée par la phénoménologie des nourritures parvient à reprendre à son compte un motif clé du catholicisme et à lui redonner une charge sensuelle, parfois érodée par la mécanique conventionnelle du rituel, coupée des saveurs de sa *racination*, pour reprendre le mot de Claudel, et de son *kairos*, des occasions qu'il dispense :

Le repas exprime ce partage des nourritures qui n'est pas seulement un partage de biens mais une *communion* : des femmes et des hommes se rassemblent en un même lieu, autour d'une même table, pour éprouver avec les autres leur rapport au monde dans ce qu'il a de plus simple et de plus sophistiqué, ce moment privilégié étant propice à toutes sortes d'intrigues ou d'affaires, et à la séduction[36].

Faire de la gastronomie une science, à l'invitation de Brillat-Savarin, revient à restaurer la continuité étymologique, souvent glosée, entre *aïsthésis* – sensation – et esthétique, sous une guise assez nouvelle[37] : la distinction entre les arts mineurs, dans lesquels on classe souvent la cuisine, et les beaux-arts rend les armes une fois que le goût est saisi pour ce qu'il est, c'est-à-dire l'instance de sommation de tous nos modes sensoriels, instance de ligature « du physiologique au mental, du biologique au social, du besoin égoïste de se conserver [le *conatus*], à la convivialité, voire à l'Éros[38]. »

C. Pelluchon consacre des pages souvent superbes au *sentir*, qui, dans la phénoménologie des nourritures, prime le *connaître* puisque, écrit Erwin Straus, « le sentir est au connaître ce que le cri est au mot[39] ». Ce mode premier d'expression, qui nous rapproche de certains animaux, s'il prépare un élargissement horizontal du cercle de l'éthique, en desserrant les ornières de l'anthropomorphisme, ne suffit pas à accomplir l'élargissement vertical du cercle de l'éthique, à faire communauté avec les générations passées. En effet, méditer sur la naissance, avec Ricœur, enrichit toute ontologie d'un décentrement d'ordre

pronominal : contrairement au sentir, la naissance n'est pas une expérience en première personne[40]. La naissance n'est pas un souvenir ; nous entamons la cartographie de nos sensations depuis la perspective d'un legs. Le *storytelling* de ma vie débute dans la bouche des autres, ils en sont la condition d'accès : « Abandonnant le plan de l'expérience vécue, je dois me placer en spectateur de cet événement objectif dont je ne sais quelque chose que par le récit que m'en font les autres[41]. » J'hérite ainsi de mes ancêtres une histoire autant qu'une hérédité.

Alors que le *cogito* cartésien s'accompagne d'un effet-cliquet, induit par le geste de *tabula rasa* dont il dépend, C. Pelluchon parle d'un « *cogito* engendré » par lequel le récit de ma vie me relie aux autres hommes. La dimension inaugurale, caractérisant la résolution volontaire de Descartes, contraste ici avec l'involontaire de la « liaison ombilicale des vivants[42] » à partir de laquelle je descends « la chaîne des effets[43] » : « L'intersubjectivité et, même, le lien intergénérationnel sont inscrits au cœur du *cogito* engendré, en son sein, dans sa chair, car il est rattaché par ses ancêtres à tous les autres hommes[44]. » Le *cogito* étant engendré, on ne saurait restreindre le contrat social à des échanges de bonne réciprocité avec ses contemporains. De même qu'en aval, un contrat social élargi ne devrait pas faire porter aux générations futures le faix de la pollution due à un environnement maltraité, il paraît injuste qu'en amont notre contrat social actuel cautionne une agriculture ou une architecture défigurant le patrimoine naturel et culturel dont nous avons hérité. Étendre le contrat social suppose alors un dépassement du Heidegger de l'être-pour-la-mort :

La peur de mourir et le désir de durer n'obsèdent pas le *cogito* gourmand et engendré. Le désir de construire un monde habitable, que d'autres viendront façonner à leur guise, lui importe davantage. [...] dès que l'on comprend que vivre, c'est vivre de, c'est-à-dire sentir, être-avec-le-monde et être-avec-les-autres, et que l'on reconnaît dans sa chair la pulsation et le trouble de vies passées, alors on espère aussi que son plaisir de vivre et sa jouissance n'entraînent pas la peine et la misère des autres[45].

De la *phénoménologie des nourritures* à une *phénoménologie de l'habitation* Emprunter à Augustin Berque et à sa *mésologie*[46] permet à C. Pelluchon de doter le *cogito* gourmand et engendré d'un espace *concrecent*, au sens où ils croissent de concert : le lieu est concret au sens où « les personnes[47], les choses et les signes ont « grandi ensemble »[48] ». Cette *chôra* est l'empreinte et la matrice de notre identité narrative et fait référence à la mémoire première où elle se dépose ou qui permet d'en raconter l'histoire, à l'instar du *Timée* de Platon, « où chaque conte devient à son tour le contenant ou le réceptacle d'un autre récit[49]. » Platon serait alors le premier théoricien du *storytelling*.

L'enquête sur la spatialité conduit donc la *phénoménologie des nourritures* à s'enrichir d'une *phénoménologie de l'habitation* où s'effacent les dichotomies entre agriculture et culture, comme entre espace urbain et campagne[50]. C. Pelluchon rapproche alors la *convivialité*, au sens du plaisir de partager un repas chez Brillat-Savarin, avec le sens qu'elle revêt chez Ivan Illitch : mélange de partage de l'expérience et d'autonomie, elle relève d'un art de l'habiter dont le vélo serait un emblème. Quand la voiture et surtout l'avion a pour but de traverser des

espaces en supprimant ou minorant leur valeur de paysage, car il s'agit de traverser des surfaces, l'espace vécu au moyen du vélo est plus petit, mais l'espace habité plus large, puisqu'il s'agit d'éprouver un volume et d'en jouir, d'en être l'usufruitier et le co-auteur : « L'art d'habiter, qu'il s'agisse de sa maison ou d'une manière d'être en un lieu, consiste à « demeurer dans ses propres traces”□, laissant « la vie quotidienne écrire les réseaux et articulations de sa biographie dans le paysage[51].”□ Même si je ne suis que de passage quelque part, je peux habiter un lieu et m'en nourrir[52]. »

La convivialité au sens d'Ivan Illich apparaît comme une résurgence du *romantisme*[53], pour autant qu'il considère que dans l'espace homogène et isotrope, hérité de Newton, maintenant strié d'objets de consommation, l'homme ressent la perte des « savoirs vernaculaires[54] » tramés par les habitudes qui faisaient de l'espace (*space*) un lieu (*place*). On pourrait ajouter qu'à l'ère des capteurs, les traces dans lesquelles Illich nous invite à demeurer sont interceptées et analysées par les laboratoires de recherche de Google afin d'exercer une puissance inédite de saisie des comportements ; dans le même temps, la nature s'est technicisée et la technique s'est naturalisée, arborant des formes semblables à celles du vivant, imitant des motifs biomorphiques qui ornent une culture globale renouant avec des traditions animistes ancestrales, qui concevaient le monde comme « une surface partout sensible mue par une rythmique énergétique ininterrompue[55]. »

Dans la condition urbaine diagnostiquée par Olivier Mongin[56], les lieux sont remplacés par les flux dont Camille de Toledo avait déjà su lire la mélancolie vaine[57]. À l'inverse, la ville conviviale à laquelle C. Pelluchon et Illich veulent rêver est décrite comme proportionnée et kairologique : « associée [...] à ce qui est appropriée et convient à un moment donné et à un certain endroit. Tout se passe comme si nous avions été dessaisis de notre capacité à développer notre bon sens et notre *phronésis*, au sens où Aristote en parle au livre II de l'*Éthique à Nicomaque* pour désigner la vertu de délibération qui caractérise l'homme prudent, lequel sait viser chaque fois le juste milieu[58]. » Viser le juste milieu, posséder la maîtrise du *kairos*, est probablement facilité par le séjour au sein d'une architecture où les milieux humains et non-humains évoluent dans un rapport non de *border*, qui nomme la frontière telle qu'on l'entend en français, mais de *frontier*, qui ne désigne pas une limite bornée mais ouvre sur un horizon[59].

Pour comprendre cette architecture kairologique, il faut sans doute convoquer la distinction, due à Philippe Boudon, entre *échelle* et *proportion*, qui suppose une épistémologie, ainsi qu'une sémiotique[60]. Philippe Boudon a en fait tiré parti du livre de Nicole Everaert-Desmedt, *Le processus interprétatif*[61], qui préconisait pour l'architecturologie, trop influencée par le binarisme saussurrien, l'adoption d'une vision plus peircienne, donc triadique du signe.

Comment différencier l'*échelle* de la *proportion* ? L'*échelle* rapporte la grandeur d'un édifice à la taille de l'homme tout comme aux réalités du monde sensible. D'après Philippe Boudon, l'interprétant, au sens de Peirce, n'est pas l'espace de référence mais l'*échelle*, c'est-à-dire la modalité d'utilisation des références dans la conception ou perception[62]. L'*échelle* opère donc une incarnation quand la *proportion*,

au contraire, est auto-référentielle : la forme renvoie à elle-même ou à d'autres formes relevant de son système, système qui peut relever d'une pure abstraction. Selon Boudon, l'architecture moderne, notamment Le Corbusier, a délaissé l'échelle au profit de la *proportion*, alors que c'est l'échelle qui permet à l'homme d'être proportionné au milieu, donc potentiellement en accord avec la circonstance.

C. Pelluchon va dans le même sens en défendant une approche contextuelle, où il s'agit de ne pas « créer à partir de rien[63] », comme dans l'architecture cartésienne du Corbusier qui bâtit dans un geste de *tabula rasa*, mais à se soucier de ce qui est déjà là. En cela, le recours à la notion de *paysage*, retravaillée par Jean-Marc Besse[64], paraît décisif. Les cinq portes à partir desquelles il ouvre sur la notion (« esthétique, instrumentale, morale, politique et dialogique [...] ou relative aux cadres symboliques dans lesquels se construisent les principes de la vie commune [...] [65] ») permettent à la philosophe de promouvoir « une pensée en contexte, qui tisse des relations entre la ville et son territoire, [qui] s'oppose à la planification abstraite et à une urbanisation qui prend naissance dans la tête de spécialistes ignorants du milieu à la fois social et naturel, urbain et environnemental qu'ils cherchent à façonner. La création renvoie à ce qui est déjà là[66]. »

Cette philosophie du paysage peut être reliée à ce que nous appelons la *cartographie poétique* qui, contrairement au tracé graphique qui caractérise la *cartographie analytique* propre à Descartes (fruit d'un calcul algébrique et abstrait, au sens où le spécialiste d'urbanisme est abstrait du milieu qu'il veut planifier), promeut un tracé diagrammatique mettant au jour les forces formatives, tracé se déroulant comme un *work in progress*, s'alimentant par induction et imprégnation du milieu, et ne se décrétant pas déductivement[67] :

Ainsi que l'écrit Jean-Marc Besse, « il s'agit de fabriquer, d'élaborer ce qui est déjà présent et qu'on ne voit pas ». De même que le philosophe découvre sa pensée en écrivant et la reconnaît au terme des efforts qu'il réalise pour l'exprimer, de même « le paysagiste doit construire pour voir ce qui est là, pour découvrir ce qui est. On doit tracer pour savoir ce que l'on veut et ce qu'on veut dessiner. » Aussi le projet invente-t-il le territoire en le représentant et en le décrivant. Cependant, « ce qui est inventé est en même temps présent dans le territoire, mais comme non vu ou non su jusqu'alors[68]. »[69]

La démarche de la cartographie poétique propre à Valéry, mais aussi à Léonard de Vinci, à Jean-Marc Besse et à Corine Pelluchon, légitimée par l'analogie qu'elle pose entre agriculture et écriture[70], peut se résumer à la formule de Paul Klee : « Rendre visible. » Ainsi comprise, la poétique, s'intéressant aux interactions entre les formes et les forces, se hisse d'emblée à la hauteur d'une politique ; la poétique peut contribuer à l'élaboration spéculative de la politique sans se parer du prestige toisant revendiqué par le déductivisme car il n'y a pas de poétique déductiviste[71]. La poétique, pour autant qu'elle est une cartographie, est par nature, immersive, et assume son inscription corporelle, ce que Varela qualifiait d'*enaction*[72]. Si l'on se risque à qualifier l'entreprise de C. Pelluchon de poétique, c'est qu'elle se donne

pour socle le *sentir* afin d'œuvrer à la co-création d'un monde intégrant ses acteurs et ses contextes dans une perspective de jouissance[73]. Cartographie poétique et politique se rejoignent dans ce désir de « composition progressive d'un monde commun[74] », composition enactive en tant que les êtres et les milieux se co-produisent. On opposera à cette conception émergente, kairologique de la politique, la politique déductiviste conduite actuellement par des hommes se sentant capables d'arraisonner le *kairos*, la *fortuna*, plutôt que de composer avec : « Leur ligne de conduite est déterminée d'avance en fonction de ce qu'on appelle une volonté politique. Celle-ci, dans ce schéma périmé, désigne un programme politique (*policy*) et elle caractérise la bravoure ou *virtú* de politiciens qui se sentent capables de soumettre la *fortuna* et de prendre en main le destin d'une nation grâce à leur vision de la société[75]. » Or la philosophie de C. Pelluchon, fondée sur le « vivre de », ne parie pas sur un « voir » surplombant mais sur « sentir avec » immersif et inclusif, qui est la forme phénoménologique d'une *hospitalité* au sens large, pour ce qu'elle est capacité d'accueil de la circonstance et des formes qu'elle revêt. *L'Autonomie brisée* avait déjà alerté sur les risques éthiques que nous fait encourir le désir de prédiction qui mute en désir de prescription :

[...] les thérapies géniques qui nourrissent l'espoir qu'il soit possible, en agissant sur les cellules somatiques, de corriger un gène défectueux, pourront être utilisées sur l'homme dans le but de l' « améliorer ». [...] Ainsi, les biotechnologies et les nouvelles pratiques médicales ne créent pas de nouveaux désirs chez les individus mais de nouvelles attentes : les patients croient que les médecins peuvent leur apporter le bonheur et que, dans une certaine mesure, ils le doivent. Ils leur demandent d'en finir avec l'échec et la frustration, et sont soulagés de pouvoir déplacer leur responsabilité de sujets vers des professionnels qui utilisent des dispositifs techniques permettant de limiter au maximum l'imprévisibilité[76].

Empathie et pitié

Cette mise en garde quant aux dangers d'un « eugénisme libéral[77] », en tant que refus de l'altérité, trouve des prolongements naturels dans la réflexion poursuivie par C. Pelluchon sur la nature du lien qui nous unit, ou devrait nous unir aux autres habitants qui partagent[78] avec nous le monde, animaux non humains ou humains. La phénoménologie des nourritures s'emploie logiquement à retravailler la notion d'empathie, avant d'élaborer, on l'a évoqué, un nouveau contrat social.

Le *cogito* gourmand, qui avait fluidifié la relation entre le sujet et le monde qui restait d'opposition et de résolution dans le *cogito* cartésien, s'avère capable de se convertir à une forme d'empathie enrichie avec les animaux non-humains par le truchement d'un dénominateur commun, le *sentir*. C'est à « pensée basse[79] » que nous pouvons entrer en communauté avec les animaux :

Les animaux sont des êtres individualisés dotés d'une subjectivité non représentationnelle et certains d'entre eux communiquent avec nous par le sentir. Pour être un sujet ayant des intérêts et les communiquant à autrui, pour avoir, comme dit Husserl, la puissance de faire apparaître, il n'est pas nécessaire de se représenter le monde

ni d'accompagner l'expression de soi d'un « je pense »[80]. L'empathie avec les animaux est bien sûr facilitée quand ils possèdent un « système kinesthésique » (sensations et mouvements)[81] qui paraît proche du nôtre, la communauté de communication (*Mitteilungsgemeinschaft*) reposant sur une communauté d'empathie (*Einfühlungsgemeinschaft*), corrélation que la philosophe reprend à « Normalités et espèces animales[82] » de Husserl. Toutefois, chez ce dernier, l'empathie renvoie à une modalité de l'entendement, ce qui l'amène à ne considérer que les « animaux supérieurs », les autres étant confinés dans des degrés d'empathie inférieurs. Sur cette question, le recours à Max Scheler paraît nécessaire, pour ce qu'il « postule une base élémentaire renvoyant à une vie affective commune, à une unité de l'affectivité préindividuelle[83]. » Cette base préindividuelle serait formée par la pitié, modalité non de l'entendement mais de l'affectivité, située sur le plan du pathique, du sentir. Dans les *Éléments pour une éthique de la vulnérabilité*, C. Pelluchon annonçait d'une certaine façon ce geste de fondation d'une chair sensible partagée par animaux humains et non humains en partant de la critique derridienne de Heidegger : ce dernier « méconnaît l'animalité du *Dasein*, ce qui fait que l'expérience de l'angoisse est d'abord l'expérience que fait une chair pulsionnelle vivante[84]. » La pitié, antérieure à la séparation entre le moi et le non-moi, serait suspendue par le mécanisme de défense provoqué par les conditions sévissant dans l'élevage industriel ; il faut neutraliser sa pitié, ce qui en nous « sent-comme » les animaux afin de consentir à mettre à mort un animal, particulièrement dans les conditions de l'élevage de masse, et de se repaître de sa chair. Avec les animaux, nous ressentons la vérité d'une rencontre originaire avec la pitié que nous sommes souvent amenés à enfouir ; d'après la formule magnifique de Merleau-Ponty, nous retrouvons une « communication avec le monde plus vieille que la pensée[85] ». Cet aspect véritablement immémorial a ainsi poussé un philosophe et poète comme Martin Rueff à se demander si une histoire de la pitié était possible[86].

Un nouveau contrat social pour un humanisme élargi

Dans la domestication, cette communication emprunte notamment la forme du travail commun aux bêtes et aux hommes, ce qui a amené Catherine, Raphaël Larrère et Baird Callicot à parler d'un contrat domestique tacite[87]. Seulement, la ratification d'un contrat implique un consentement, une réciprocité et la possibilité qu'il soit rompu un jour. Or ce contrat n'a été « signé » que par les hommes, dans leur seul intérêt, et les animaux n'ont pas la possibilité d'en sortir ne serait-ce que parce que, pour la plupart d'entre eux, les traits que nous avons sélectionnés chez les animaux depuis le néolithique les ont modifiés au gré des sélections, afin qu'ils acquièrent les traits qui nous conviennent, traits qui ne leur permettraient pas de survivre à l'état sauvage, rendant la domestication irréversible.

À ce contrat domestique soi-disant tacite, C. Pelluchon préfère une « *zoopolis*[88] », faisant entrer les intérêts des bêtes dans la définition du bien commun. Dans la pensée de ce bien commun, c'est la notion de faim qui apporte la pierre de touche de l'éthique et de la justice : « le caractère impérieux de la faim nous arrache aux prétentions philosophiques de la liberté, qui privilégient les droits formels et conduisent à une

théorie de la justice distributive, certes utile dans les pays riches et pour répartir les biens entre des personnes convenablement nourries, mais beaucoup moins pertinente dans les situations de pauvreté extrême[89]. » C. Pelluchon s'emploie donc à définir un nouveau contrat social revendiquant son artificialisme, afin de se garder des prétentions d'un universalisme factice des valeurs. Cet artificialisme est lié au fait que l'intérêt bien compris ne suffit pas à instituer le bien commun et que les hommes, comme le montre Hobbes, sont divisés entre eux et en eux-mêmes, que le mal existe. En conséquence, il s'agit de sortir du schéma de réciprocité du donnant-donnant, caractéristique classique et ici inopérante du contractualisme, afin d'« intégrer les intérêts d'autres agents moraux qui ne sont pas des agents délibératifs, tels que les personnes en situation de handicap mental et de dépendance, et les animaux[90]. » Dans ce nouveau contrat enté sur l'acte de manger et le « vivre de », grâce à l'alliance inédite entre jouissance et justice, « l'épanouissement de [m]on moi individuel et social transforme le plaisir en joie[91] » puisque les limites que l'on fixe à son égoïsme et à sa convoitise dispensent un « sentiment de plénitude[92] ». Cette réduction, cette sobriété, favorisent un *élargissement du moi*, parallèle à une extension de l'humanisme à la diversité des espèces et des éléments[93]. Par sa phénoménologie des nourritures, C. Pelluchon sera bien parvenue à ranimer l'antique correspondance du *microcosme* et du *macrocosme* d'une manière généreuse et nouvelle.

[1] Corine Pelluchon, *Les Nourritures – Philosophie du corps politique*, Paris, Seuil, 2015, p. 235. Cet ouvrage vient de recevoir le Prix Edouard Bonnefous décerné par l'Académie des Sciences Morales et Politiques, qui récompense une action ou un livre traitant de l'Homme et de l'environnement.

[2] Celle-ci pose ses bases dans *L'Autonomie brisée*, utilisant la bioéthique comme « un véritable laboratoire où le philosophe élabore les outils conceptuels de l'éthique et de la politique de demain. » Or « la démocratie est inséparable du fait du pluralisme, c'est-à-dire du respect des différentes conceptions morales et religieuses du bien et des différentes opinions relatives au début de la vie humaine. » [in] *L'Autonomie brisée*, Paris, Puf, [2009], 2014, p. 18. On ne s'étonnera pas que le pluralisme éthique s'accompagne d'un pluralisme épistémologique, qu'il appelle naturellement, voire nécessairement.

[3] Voir *L'Autonomie brisée*, *op.cit.*, p. VIII.

[4] Corine Pelluchon, *Éléments pour une éthique de la vulnérabilité – Les hommes, les animaux, la nature*, Paris, Cerf, 2011, p. 15.

[5] Libéralisme politique qu'elle met à l'épreuve dès *L'Autonomie brisée* : « la question est d'abord de réfléchir aux conditions d'une législation adaptée portant sur des questions qui mettent au défi le libéralisme politique. Celui-ci implique que seules les actions engendrant un dommage à autrui doivent être interdites. Or les dilemmes liés au début et à la fin de la vie, à la réanimation de sujets au seuil de la mort, à la manipulation du génome et aux procréations médicalement assistées dépassent le problème de la coexistence pacifique des libertés. » [in] *L'Autonomie brisée*, *op.cit.*

[6] Joan Tronto, *Un monde vulnérable*, trad. H. Maury, Paris, La

Découverte, 2009, p. 150-1. Cité par Corine Pelluchon, *Éléments pour une éthique de la vulnérabilité*, *op.cit.*, p. 288.

[7] Cette *herméneutique nue* fut préparée dès *L'Autonomie brisée*, livre écrit après plusieurs mois passés auprès de malades en fin de vie, handicapés ou déments.

[8] Les dangers de la notion d'*horizon d'attente*, sur le plan de la bioéthique, sont pointés dans *L'Autonomie brisée*, *op.cit.*, p. 1-5. Nous revenons sur cette question plus loin au cours de cette étude.

[9] *Ibid.*, p. 289.

[10] *Ibid.*, p. 295.

[11] *Ibid.*, p. 36.

[12] Corine Pelluchon, *Les Nourritures*, *op.cit.*, p. 16.

[13] *Ibid.*, p. 21.

[14] Emmanuel Levinas, *Totalité et infini*, Paris, LGF, « Biblio essais », 1994.

[15] Corine Pelluchon, *op.cit.*, p. 23.

[16] Mot qui renverrait, d'après C. Pelluchon, « à la conscience corporelle et à l'auto-affection, et désigne une disposition de l'âme qui est stable et conditionne l'exercice de toutes les facultés. » *Ibid.*

[17] *Ibid.*

[18] Voir aussi *Ibid.*, p. 44.

[19] *Ibid.*

[20] *Ibid.*

[21] Titre du premier chapitre de sa première partie.

[22] Voir *Ibid.*, p. 26.

[23] *Ibid.*, p. 38.

[24] *Ibid.*, p. 39.

[25] Nous développons cette notion dans *La Cartographie poétique – Tracés, diagrammes, formes* (Valéry, Mallarmé, Artaud, Michaux, Segalen, Bataille), Genève, Droz, 2014.

[26] Au sens où la jouissance est un existentiel et qu'il m'enseigne qu'originellement j'aime la vie, ce qui veut dire que la dérélition est seconde, liée aux conditions sociales et économiques de notre existence, comme on le voit avec la faim et la malnutrition qui touchent dans le monde près de trois milliards de personnes.

[27] Corine Pelluchon, *Les Nourritures*, *op.cit.*, p. 43.

[28] *Ibid.*

[29] Nous renvoyons évidemment à Gilles Deleuze, *Francis Bacon – Logique de la sensation*, Paris, La Différence, 1981.

[30] Corine Pelluchon, *Les Nourritures*, *op.cit.*, p. 45.

[31] *Ibid.*, p. 48.

[32] *Ibid.*, p. 51.

[33] *Ibid.*

[34] Cette notion est explorée dans un ouvrage en cours : *La kairologie – Pour une poétique de la circonstance*.

[35] *Ibid.*, p. 52.

[36] *Ibid.*, p. 54. Nous soulignons.

[37] La villa Médicis accueillant depuis un certain temps, parmi ses pensionnaires, des représentants des arts de la table.

[38] *Ibid.*, p. 55.

[39] Erwin Straus, *Du sens des sens – Contribution à l'étude des*

fondements de la psychologie, trad. G. Thinès et J.-P. Legrand, Grenoble, Millon, 2000, p. 371. Cité par Corine Pelluchon, *Les Nourritures*, *op.cit.*, p. 69.

[40] Corine Pelluchon, *Les Nourritures*, *op.cit.*, p. 72.

[41] *Ibid.*, p. 73.

[42] *Ibid.*

[43] *Ibid.*

[44] *Ibid.*, p. 74.

[45] *Ibid.*, p. 76.

[46] Mésologie : étude des milieux humains. La somme d'Augustin Berque demeure *Écoumène – Introduction à l'étude des milieux humains*, Paris, Belin, 1999. Parmi les ouvrages récents, on citera *Poétique de la terre*, Paris, Belin, 2014 dans lequel la pensée d'Uexküll est pleinement métabolisée.

[47] Watsuji, une des grandes influences d'Augustin Berque avec Leroi-Gourhan et donc Uexküll, reprochait à Heidegger de ne pas s'attacher suffisamment à la spatialité et de traiter l'existence humaine comme purement individuelle. Voir Corine Pelluchon, *Les Nourritures*, *op.cit.*, p. 84. En commentant Uexküll, Corine Pelluchon exprimait la même idée dès *L'Autonomie brisée* : « dans la mesure où l'*Umwelt* d'une espèce inclut d'autres espèces et que les mondes environnants ou *Umwelte* sont structurés, certaines espèces vivant dans un monde relativement clos, la focalisation sur la signification et la compréhension du monde propre à chaque espèce orientent la biologie vers une approche permettant de penser à la fois la coexistence des mondes et leur articulation. » *L'Autonomie brisée*, *op.cit.*, p. 394-5.

[48] *Ibid.*, p. 83.

[49] *Ibid.*

[50] *Ibid.*, p. 93.

[51] Citations d'Ivan Illich, « L'art d'habiter », *Dans le miroir du passé, Œuvres complètes*, t. II, Paris, Fayard, 2005, p. 755.

[52] Corine Pelluchon, *Les Nourritures*, *op.cit.*, p. 97.

[53] Cette interprétation n'engage bien sûr que nous.

[54] *Ibid.*

[55] Éric Sadin, *La vie algorithmique – Critique de la raison numérique*, Paris, L'échappée, 2015, p. 49-55.

[56] Voir d'Olivier Mongin *La Condition urbaine – La ville à l'heure de la mondialisation*, Paris, Seuil, 2005. Cité par Corine Pelluchon, *Les Nourritures*, *op.cit.*, p. 95-9. Voir aussi *La ville des flux*, Paris, Fayard, 2013.

[57] Voir Camille de Toledo, *Archimondain joli punk*, Paris, Calmann-Lévy, 1991.

[58] Corine Pelluchon, *Les Nourritures*, *op.cit.*, p. 102.

[59] Voir Éric Sadin, *op.cit.*, p. 265.

[60] Philippe Boudon, *Sur l'espace architectural. Essai d'épistémologie de l'architecture*, Paris, Dunod, 1971. Cité par Augustin Berque, *Écoumène*, *op.cit.*, p. 97

[61] Nicole Everaert-Desmedt, *Le processus interprétatif, introduction à la sémiotique de Ch. S. Peirce*, Liège, Mardaga, 1990.

[62] Voir Philippe Boudon, « La notion d'échelle et les catégories de Ch. S. Peirce » [in] Anne Hénault (dir.), *Questions de sémiotique*, Paris, Puf,

2002, p. 479.

[63] Corine Pelluchon, *Les Nourritures*, *op.cit.*, p. 104. Elle se réfère ici à Joan Tronto.

[64] Voir Jean-Marc Besse, « Les cinq portes du paysage – Essai d'une cartographie des problématiques paysagères contemporaines », *Le Goût du monde – Exercices de paysage*, Arles, Actes Sud, 2009, p. 15-70. Cité par Corine Pelluchon, *Les Nourritures*, *op.cit.*, p. 105.

[65] Corine Pelluchon, *Les Nourritures*, *op.cit.*

[66] *Ibid.*, p. 106.

[67] Cette suspicion par rapport au déductivisme appliqué à l'action politique s'exprime aussi dans les *Éléments pour une éthique de la vulnérabilité* : « Entrant dans la réalité des liens qui unissent les choses entre elles et étudiant leurs interactions, nous sommes appelés à corriger la manière dont nous concevons l'action politique. Celle-ci ne sera plus pensée comme un projet, comme la réalisation d'un plan déterminé à l'avance par la volonté d'un homme, d'un corps politique ou de ses représentants, mais il s'agit de consacrer du temps et des efforts à la compréhension des rapports entre les choses, afin d'étudier les conditions de notre interaction harmonieuse avec elles. Les événements ne résultent plus de nos prévisions, mais ils émergent de ces interactions. Ils ne découlent pas du choc des seules passions humaines et sont en partie imprévisibles. » Corine Pelluchon, *Éléments pour une éthique de la vulnérabilité*, *op.cit.*, p. 104.

[68] Les citations sont de Jean-Marc Besse, *op.cit.*, p. 64-5.

[69] Corine Pelluchon, *Les Nourritures*, *op.cit.*, p. 106.

[70] *Ibid.*, p. 107.

[71] Si la *Poétique* d'Aristote est normative, c'est pour autant qu'elle porte un regard rétrospectif sur la production « littéraire », avant la lettre : ce qui a été fait dicte les canons de ce qui doit être fait.

[72] Voir Francisco Varela, Eleanor Rosch, Evan Thompson, *L'inscription corporelle de l'esprit*, trad. française par V. Havelange, Paris, Seuil, 1996.

[73] Voir Corine Pelluchon, *Les Nourritures*, *op.cit.*, p. 200 : « c'est à la reconstruction du monde et même à l'institution d'un monde commun que la phénoménologie des nourritures aspire, en affirmant le lien essentiel entre le fait de bien manger et le fait de bien vivre, entre le respect de soi et le respect des autres, humains et non humains, présents et futurs – entre la jouissance et la justice. » Entre la jouissance et la justice, la phénoménologie des nourritures s'articule bien comme une poét(h)ique..

[74] Corine Pelluchon, *Éléments pour une éthique de la vulnérabilité*, *op.cit.*, p. 106.

[75] *Ibid.*, p. 107.

[76] Corine Pelluchon, *L'Autonomie brisée*, *op.cit.*, p. 2.

[77] *Ibid.*, p. 11.

[78] « Autonomie » venant étymologiquement de « nemos », signifiant *partage*, étymon plus lointain que « nomos » qui signifie *loi*, comme le signale Corine Pelluchon, à la suite de Rémi Brague, dans *L'Autonomie brisée*.

[79] Expression que nous reprenons à la poète Marie-Claire Bancquart. Voir sa belle anthologie, *Rituel d'emportement*, Cognac, Le Temps qu'il fait, 2002.

[80] Corine Pelluchon, *Les Nourritures*, *op.cit.*, p. 111.

[81] *Ibid.*, p. 114.

[82] Edmund Husserl, « Normalités et espèces animales », *Sur l'intersubjectivité*, trad. N. Depraz, t. II, Paris, Puf, 2001, p. 249-63. Cité par Corine Pelluchon, *Les Nourritures*, *op.cit.*

[83] Corine Pelluchon, *Les Nourritures*, *op.cit.*, p. 118.

[84] Corine Pelluchon, *Éléments pour une éthique de la vulnérabilité*, *op.cit.*, p. 209.

[85] Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1979, « Tel », 1979, p. 294. Cité par Corine Pelluchon, *Les Nourritures*, *op.cit.*, p. 122.

[86] Dans un séminaire dispensé à l'Université Paris-Diderot en 2009.

[87] Ce contrat domestique tacite, idée que les Larrère ont reprise à Callicott, est présenté et réfuté par Clare Palmer dans « Le contrat domestique », trad. H. S. Afeissa, [in] Hicham-Stéphane Afeissa et Jean-Baptiste Jeangène-Vilmer, *Philosophie animale – Différence, responsabilité et communauté*, Paris, Vrin, 2010, p. 333-73. Cité par Corine Pelluchon, *Les Nourritures*, *op.cit.*, p. 127.

[88] Corine Pelluchon, *Les Nourritures*, *op.cit.*, p. 129.

[89] *Ibid.*, p. 159.

[90] *Ibid.*, p. 216.

[91] *Ibid.*, p. 249.

[92] *Ibid.*

[93] Dans son ouvrage précédent, C. Pelluchon se référait au « Parlement des choses » imaginé par Bruno Latour où « les études des experts soulèvent des problèmes et proposent la candidature de nouvelles entités, c'est-à-dire qu'ils proposent de faire entrer ces problèmes et les entités concernées, l'eau, l'air, la forêt, dans les discussions politiques. » [in] *Éléments pour une éthique de la vulnérabilité*, *op.cit.*, p. 109. Voir aussi Bruno Latour, *Politiques de la nature* [1999], Paris, La Découverte, 2004 et Alain Renaut, *Un humanisme de la diversité*, Paris, Flammarion, 2009. Il est à signaler qu'A. Renaut fut le parrain d'habilitation de C. Pelluchon, dont le dossier s'intitulait *Bioéthique, écologie et philosophie politique : propositions pour un enrichissement de la philosophie du sujet*.