

le portique

## Le Portique

Revue de philosophie et de sciences humaines

23-24 | 2009

Animalité

---

# Animal, animalité, devenir-animal

Mise en question à travers les impératifs du développement  
technoscientifique

Denis Viennet

---



### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/leportique/2454>

ISSN : 1777-5280

### Éditeur

Association "Les Amis du Portique"

### Édition imprimée

Date de publication : 28 septembre 2009

ISSN : 1283-8594

### Référence électronique

Denis Viennet, « Animal, animalité, devenir-animal », *Le Portique* [En ligne], 23-24 | 2009, document 13, mis en ligne le 28 septembre 2011, consulté le 30 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/leportique/2454>

---

Ce document a été généré automatiquement le 30 avril 2019.

Tous droits réservés

---

# Animal, animalité, devenir-animal

Mise en question à travers les impératifs du développement technoscientifique<sup>1</sup>

Denis Viennet

---

## Question de regard

- 1 Nous regardons les animaux et les animaux nous regardent. Nous faisons signe à un chat, par la voix, par le geste, le chat nous regarde et cligne des yeux. Il n'a pas la capacité d'exprimer des paroles selon le modèle humain, mais à sa manière il nous répond, par un clin d'œil. Que se passe-t-il dans ce clin d'œil ? Une communication s'établit, un échange a lieu. Nous regardons l'animal qui nous regarde. Que voyons-nous alors ? Le clin d'œil énigmatique nous pousse à regarder en nous-mêmes, comme dans un miroir, et, hors de nous-mêmes, le monde tel qu'il est. Et nous voyons des sentiments, de l'affect. Notre regard au fond est mélancolique et attristé, voire affligé et même honteux.
- 2 Nous regardons les animaux et les animaux nous regardent. Autrement dit, pour autant que nous partageons l'espace terrestre, la biosphère, ce qui arrive aux animaux nous regarde : nous concerne. Les animaux nous regardent, c'est aussi : le sort des animaux nous concerne. Double sens d'un regard, donc.
- 3 Nécessité d'un regard clairvoyant et critique, qui se dépouille des préjugés et d'un certain anthropocentrisme. Avec Descartes, l'homme est désigné comme « maître et possesseur de la nature ». Cette conception a laissé des traces dans l'appréhension de la nature et des animaux, jusqu'à concevoir aujourd'hui les animaux comme des machines, des automates<sup>2</sup>. Une vache, automate à produire du lait. Cette conception est pratique et efficace, notamment pour l'industrie, puisqu'elle rejette et oublie toute question relative à ce que sont l'animal et l'animalité.
- 4 Mais lorsque nous regardons vraiment le monde, nous pouvons percevoir le développement technoscientifique dans lequel l'humanité est insérée, qu'elle le veuille ou non. Ce qui importe dans le système dans lequel nous survivons, c'est l'accroissement de la performance et du gain, c'est-à-dire le gain de temps.

- 5 Or, si nous sommes mélancoliques, attristés, affligés, honteux, c'est que nous nous rendons compte de l'impact d'un tel développement sur les animaux. Le développement menace l'écosystème, menace la survie des animaux sur la Terre. Les animaux, en particulier les animaux sauvages, disparaissent : ils meurent sous nos yeux, et à une vitesse sans précédent. Avec le développement, nous assistons à une destruction massive des habitats. Tous les spécialistes le disent : la situation est alarmante.
- 6 Tout se passe comme si par une sorte de narcissisme anthropocentrique nous oublions que les animaux nous regardent, et que ce regard, bien qu'énigmatique, exprime le fait que nous ne possédons pas le monde à nous seuls, mais que nous le *partageons* avec d'autres êtres vivants terriens. « L'environnement naturel est une communauté dont les hommes sont membres »<sup>3</sup>. Et les animaux en sont des membres au même titre que les hommes.
- 7 Partout l'être humain côtoie des êtres animaux. Il les domestique, ou encore il les parque dans des zoos ou dans des réserves. Ces parcs dits naturels sont des lieux où les humains se divertissent, s'amuse des « étranges » comportements animaliers, plutôt que d'interroger cette étrangeté – qui est le signe d'une *différence* – et de remettre en question le regard qu'ils portent sur les bêtes. L'arrogance humaine l'emporte sur l'étonnement et l'émerveillement par lesquels commence tout questionnement. Boris Cyrulnik remarque alors que « le jour où l'on comprendra qu'une pensée existe chez les animaux, nous mourrons de honte de les avoir enfermés dans les zoos et de les avoir humiliés par nos rires. »
- 8 Un enjeu majeur de la question de l'animalité est ici posé par Cyrulnik. Il existe selon lui une *pensée sans langage* chez les animaux. Cette idée ébranle nos plus vieilles convictions, depuis Aristote qui définissait l'homme par sa capacité de langage : *zôon logon ekhon* : l'*animal doué de langage*. Elle ébranle ainsi les certitudes des philosophes: cette idée qu'une « créature ne peut pas avoir de pensée tant qu'elle n'a pas de langage »<sup>4</sup>. Elle ébranle enfin la définition que nous donnons d'une part de l'animal, et d'autre part de l'humain. Elle rend la différence entre humain et animal plus incertaine, plus complexe, plus indiscernable. N'est-elle pas même, pour qui défend le monopole de la pensée appartenant à l'humain, après Copernic, Darwin et Freud, une nouvelle vexation, une *vexation anthropologique*<sup>5</sup>?
- 9 Outre la question du langage, une autre question est celle de la *souffrance*. Une position cartésienne radicale consiste à dire que les animaux ne souffrent pas. Pourtant la question de la souffrance est une question majeure, posée par Bentham dans cette célèbre formule : « La question n'est pas : "peuvent-ils raisonner ?", ni "peuvent-ils parler?", mais : "peuvent-ils souffrir ?" *Can they suffer ?* »<sup>6</sup>.
- 10 La thèse de Dominique Lestel, dans *Les Origines animales de la culture*<sup>7</sup>, est que les travaux scientifiques de l'éthologie nous poussent à changer de regard, à créer de nouveaux repères quant à la condition animale, et donc en même temps quant à la condition humaine. Les notions de culture et de sujet ne seraient plus le propre de l'humain, mais les animaux aussi pourraient être conçus comme sujets, et disposer de culture. « L'animal est devenu un sujet, non parce que nos projections populaires et affectives nous les font voir ainsi, mais parce que les travaux scientifiques les plus modernes ne nous laissent pas le choix »<sup>8</sup>. Il est alors nécessaire de parler d'une véritable révolution éthologique, laquelle change radicalement nos conceptions du monde et la détermination des frontières entre animal et humain. Les cultures animales et les cultures humaines

auraient donc une origine commune, et seraient séparées par des « différences intrinsèques »<sup>9</sup>. La question soulevée alors est : quel est donc le propre de l'homme ? A-t-il une identité propre ? Cyrulnik écrit ainsi : « La conscience de soi, l'outil, la bipédie, la chasse, le tabou de l'inceste, les traditions, le rire, le jeu, la souffrance, la morale, le sens de la famille, toutes ces conquêtes qui jadis ont servi à distinguer l'humain de l'animal ne sont plus désormais le propre de l'homme »<sup>10</sup>. Si bien que de cette remise en question des acquis scientifiques (anthropologique, ethnologique, éthologique) mais aussi bien philosophiques, il s'ensuit que « l'homme est confronté à la plus grande crise d'identité de son histoire »<sup>11</sup>.

## Le développement technoscientifique et la vie

- 11 S'interroger sur ces différences entre animalité et humanité, c'est essentiellement poser la question de la vie. Animal et homme se rejoignent en cela qu'ils *ont la vie* (comme le végétal, par ailleurs). Et cette vie qu'ils ont, comme le dit Hans Jonas<sup>12</sup>, est tournée vers le monde. En cela s'accorde Deleuze lorsqu'il dit dans le « A comme animal » de son *Abécédaire*, que les animaux *ont un monde*. Dans ce rapport au monde, la vie, écrit Jonas, est « prête à la rencontre » et donc « capable d'expérience ». La vie « institue d'elle-même constamment la rencontre, elle actualise la possibilité d'expérience, elle "a" le "monde" ». Par ce biais, nous posons l'hypothèse d'une rencontre qui ne serait pas l'apanage de l'humain, mais qui relèverait d'un composé de forces de vie. La rencontre change le regard. La rencontre est ontologique. Elle surgit lorsque quelque chose, des forces, dans l'expérience du vivant, le décentrent de son actualité, le conduisent et l'ouvrent à un ailleurs qui laisse entrevoir des possibilités autres et nouvelles d'être. Elle survient dans l'événement qui est dévoilement de l'hétérogénéité inattendue que secrète un hasard inouï bouleversant l'homogénéité attendue d'un vivant. Elle renouvelle en accueillant l'autre au sein d'une vie qui est toujours plus que la vie, autodépassement, voire surpassement, passage à des formes nouvelles, transformation vers autre chose, par le jeu de forces parfois invisibles, de forces particulières et partielles.
- 12 Dès lors, Lestel croise de très près Jean-François Lyotard dans *L'Inhumain*<sup>13</sup> lorsqu'il écrit : « Il n'y a pas de finalité intelligente dans l'Univers ; seulement une complexification croissante de processus qui étaient déjà présent dès le début du vivant »<sup>14</sup>. Selon Lyotard, après le déclin des grands discours qui structuraient l'humanité à partir d'un telos, d'un horizon de sens, d'une ouverture à des possibilités d'émancipation (le christianisme, les Lumières, le marxisme...), nous sommes désormais face à une fin sans telos à visage humain, une fin inhumaine qui est celle du « procès de complexification », que Lyotard nomme encore procès de « nég-entropie » ou : « développement du système technoscientifique »<sup>15</sup>. D'où l'immense crise d'identité que nous connaissons aujourd'hui. D'où la désorientation qui règne actuellement, la perte de repère, et même cette sensation d'« *Hilflosigkeit* » (de désarmement), qui se manifeste dans le malaise, le « malêtre », la fatigue, la dépression. La crise est existentielle. Il n'y a plus d'accomplissement, et même d'autoaccomplissement, vers une finalité qui transcende et guide à la fois l'humain dans une constitution de soi. C'est précisément le soi, le sujet, qui sont en crise.
- 13 Alors nous pourrions tenter d'accorder les deux pensées en disant que ce qui est en jeu dans le procès de complexification n'est pas seulement l'humain (sa déshumanisation ou son devenir-inhumain) mais la vie toute entière. Le développement technoscientifique n'a pas pour objet ni pour projet un accomplissement humain vers le bien-être ou le mieux-

être. Il est plutôt un processus cosmologique dans lequel les formes et les forces de vie (végétale, animale, humaine...) et aussi les forces minérales sont en expansion selon le modèle de ce que l'on nomme, à condition de ne pas l'entendre comme un commencement au sens chronologique, mais comme un début asymptotique, un début sans commencement, situé à un horizon à « moins l'infini », le « Big Bang ». Une « progression cumulative » cosmologique en dilatation que nous lisons à l'échelle locale, terrestre, et qui se manifeste comme développement technoscientifique. Nous dirions alors que ce développement ne touche l'humain que parce qu'il est une forme, singulière et spécifique, qui appartient à la vie. La vie elle-même est inscrite dans un mouvement d'accroissement de la complexité. Depuis que nous savons que notre système solaire est mortel (notre Soleil s'éteindra dans 4,5 milliards d'années), nous savons aussi, et c'est le discours ultime qui légitimerait le développement, que l'espèce humaine est vouée à s'arracher de sa planète mère (et peut-être déjà un deuil doit-il se préparer), à se déterrestre, à « coloniser », disent les scientifiques, l'espace. La question serait alors: sous quelle forme l'humain sera-t-il prêt au voyage vers l'ailleurs, vers le cosmos ? Le peut-il sous sa forme actuelle ? N'est-il pas voué à s'autodépasser, à dépasser sa forme actuelle ? Cette forme ne devra-t-elle pas composer avec des forces nouvelles, celles du silicium par exemple, telles qu'elles constituent ce que Deleuze appelle les « machines de troisième espèce » (cybernétiques et informatiques) ?

- 14 Peut-être pourrait-on dire ici que ce n'est pas l'humain (sous sa forme actuelle) qui est appelé ainsi à se déployer hors de la Terre, mais une intelligence et une sensibilité formant une monade englobant toute l'histoire de la planète, l'ensemble du savoir terrestre, une forme de vie nouvelle apte à *composer avec la rencontre, avec l'événement, avec le surgissement de l'altérité*. Une forme de vie qui ne serait pas fermée sur elle-même, figée dans une structure homogène et finie, mais qui au contraire se déterminerait dans son ouverture essentielle à l'autre au-dedans d'elle-même, capable d'écoute et de regard, capable d'affect, de réceptivité, de critique, de rêve, de fantasme, d'enfance, cette part indomptable et libre dans laquelle réside et résiste cet autre : capable, enfin, d'art et d'amour. Alors, paradoxalement, c'est peut-être en sauvegardant cette enfance en résistance que la forme de vie à venir sera à la fois *plus humaine et plus qu'humaine* – voire en un sens *post-humaine*.

## Les devenirs-animaux

- 15 Dans *Mille plateaux*, Gilles Deleuze et Félix Guattari définissent les devenirs-animaux en l'homme. Que sont les devenirs-animaux ? Difficile question. Nous pouvons au moins en tracer quelques traits en pointillé. Ce sont des devenirs « très spéciaux qui traversent et emportent l'homme, et qui n'affectent pas moins l'animal que l'homme » (MP, 290) <sup>16</sup>. Mais par là, Deleuze et Guattari n'entendent surtout pas un phénomène de ressemblance ou d'imitation. Devenir-animal, ce n'est pas imiter l'animal, il ne s'agit pas de faire l'animal. Devenir-animal serait plutôt un *travail sur soi* nécessitant une *ascèse*. « Il y faut beaucoup d'ascèse, de sobriété, d'involution créatrice » (MP, 342), disent Deleuze et Guattari. C'est un travail qui se passe au niveau « moléculaire », le devenir-animal est un devenir-moléculaire, un « devenir-imperceptible ». Les devenirs-animaux se précipitent vers un devenir-imperceptible (*id.*). Le travail sur soi, l'ascèse, a pour tâche non pas de se rechercher en tant que sujet, non pas de rechercher le sujet, comme dans un « je pense donc je suis », mais au contraire de faire l'expérience d'un *par-delà le sujet*.

- 16 Il s'agit d'écrire (ou de peindre, ou de composer...) comme un chat, d'écrire comme une libellule, et même d'écrire comme une fleur (dans une sorte de devenir-végétal). Mais *écrire comme*, ce n'est pas destiner à, écrire à l'attention de. Écrire comme les animaux, ce serait plutôt écrire à la place des animaux, c'est laisser advenir en soi l'animal que je deviens, ou que mon écriture devient. Nous voulons parler d'une écriture-fleur, d'une écriture-chat, d'une écriture-libellule. Mais cette écriture ne fonctionnerait pas par analogie, ni par ressemblance. Lorsque nous écrivons comme un animal, nous ne devenons pas *réellement* un animal. « Le devenir-animal de l'homme est réel, sans que soit réel l'animal qu'il devient » (MP, 291).
- 17 Le travail sur soi de l'ascèse requiert une attitude, une manière d'être (donc un *êthos*), qui est le contraire d'une subjectivation, ou d'une personnalisation. L'ascèse est dépersonnalisante, elle est en quête de l'impersonnel, de l'indiscernable et de l'imperceptible (MP, 342)<sup>17</sup>. Devenir animal, c'est partir loin hors de soi, sortir de chez soi, se « déterritorialiser », éprouver les extases d'un être-là qui s'ouvre à l'altérité. C'est en ce sens que l'on peut dire que *l'animalité est toujours une figure de l'altérité*. On ne devient-animal qu'en devenant-autre, autre que soi, autre du soi, étranger à soi. Proust dans la *Recherche du temps perdu* ne veut pas raconter l'histoire d'un sujet nommé Marcel. Mais l'écriture pour lui a pour tâche *d'écouter sa propre langue en étranger*, de manière à dévoiler, à témoigner de l'*ineffable* en lui, à porter l'écriture vers des frontières inexplorées, des nouvelles limites, et à faire un monde. Par cet exercice, l'écrivain cesse d'être sujet, il devient *autre*, il est un pur *événement*. « C'est le loup lui-même, ou le cheval, ou l'enfant qui cessent d'être des sujets pour devenir des événements, dans des agencements qui ne se séparent pas d'une heure, d'une saison, d'une atmosphère, d'un air, d'une vie » (MP, 321).
- 18 En devenant-animal nous apprenons, comme le faisait le peintre Bacon, à désencombrer la toile du déjà-vu, nous évitons le « trop-perçu », le « trop-à-percevoir » (MP, 342), nous nous déracinons, nous faisons l'expérience de la frontière ou de la limite, nous nous rendons vers un ailleurs, nous explorons des territoires nouveaux, des autres mondes, bref nous inventons, en chat, en loup, en oiseau. Ainsi Deleuze et Guattari remarquent que « la musique de Mozart est traversée d'un devenir-cheval ou de devenirs-oiseau. Mais aucun musicien ne s'amuse à « faire » le cheval ou l'oiseau » (MP, 373) – en ce sens, on pourra bien sûr penser aux expériences sonores d'Olivier Messiaen, portant sur l'incantation du chant des oiseaux.
- 19 Or c'est une tâche très difficile, la tâche de l'artiste, de l'écrivain, du philosophe. Elle frôle l'impossible, car cette frontière entre humain et animal, ils ne la connaissent jamais par avance. Elle est mystérieuse, énigmatique. Nous invoquons « une zone objective d'indétermination ou d'incertitude, « quelque chose de commun ou d'indiscernable », un voisinage « qui fait qu'il est impossible de dire où passe la frontière de l'animal et de l'humain » (MP, 335). Nous sommes en terre étrangère, là où se tient l'altérité. Le moi tout-puissant est déplacé, renversé, décentré. Pouvons-nous seulement dire cette altérité ? La mettre en forme, en phrases, en mots ? La prononcer, la présenter ? Immense problème, car elle est indicible par les moyens actuels (les moyens précaires et familiers de la communication). Mais nous pouvons, nous *devons* en *témoigner*. Témoigner en tâchant peut-être d'*essayer*, de se risquer à inventer des moyens nouveaux (y compris *technologiques*), en créant des mondes nouveaux, inouïs, impensés. Il s'agit d'arracher à la langue, au sujet, des possibilités nouvelles, des particules de devenir, qui sont des promesses d'avenir. « Devenir, c'est, à partir des formes qu'on a, du sujet qu'on est, des

- organes qu'on possède ou des fonctions qu'on remplit, extraire des particules, entre lesquelles on instaure des rapports de mouvement et de repos, de vitesse et de lenteur, les plus proches de ce qu'on est en train de devenir, et par lesquels on devient » (MP, 334).
- 20 Dans le « A comme animal » de son *Abécédaire*, Deleuze s'intéresse aux rapports entre humain et animal, et à ce qu'il y a d'animal en l'homme. Mais ce qui importe à ses yeux, ce ne sont surtout pas les animaux « familiers et familiaux », qui sont des animaux humanisés par la domestication, dans lesquels les humains projettent leurs propres sentiments. Ce qui importe, ce sont plutôt les rapports *animaux avec les animaux*. L'humain a des rapports animaux avec les animaux. Il suffit, dit-il, d'observer les enfants. Les enfants n'ont pas un rapport humain avec l'animal mais un rapport animal avec l'animal. « L'important », dit Deleuze, « c'est d'avoir un rapport animal avec l'animal ». Ainsi nos ancêtres, l'homme de Neandertal par exemple, avaient lorsqu'ils chassaient des rapports animaux avec les animaux, afin de détecter leurs proies, de lire les signes laissés par les animaux, etc.
- 21 Un autre point qui retient notre attention est ce que Deleuze nomme l'« être aux aguets », comme caractéristique animale, et que l'on retrouve chez l'artiste, chez l'écrivain, chez le penseur : cette faculté de capter des signes pour les interpréter, les traduire. Le penseur, toujours en recherche d'inattendu, d'inhabituel, d'étrangeté, est aux aguets. Il cherche, par exemple en fréquentant les œuvres d'art, en lisant, en écoutant une musique, ce moment où surgit une rencontre. Il avance en traduisant la rencontre en pensée, et il développe une sensibilité aiguë aux signes (ce qui est parfois terrible à vivre, être toujours aux aguets, être toujours en *état d'alerte*).
- 22 Il y a une corrélation importante entre le devenir-animal et le travail de l'écrivain, et celui du philosophe. Travail des frontières, des limites, mouvements de déterritorialisation et de reterritorialisation. Deleuze dit : « On est sur la limite qui sépare la pensée de la non-pensée. Il faut être toujours à la limite qui vous sépare de l'animalité, mais justement de manière qu'on n'en soit plus séparé. Il y a une inhumanité propre au corps humain, et à l'esprit humain, il y a des rapports animaux avec l'animal ».
- 23 Dès lors, nous sommes habités par nos démons : « l'homme ne devient pas animal, mais [...] il y a cependant une réalité démoniaque du devenir-animal de l'homme » (MP, 309)<sup>18</sup>. Nous sommes habités par une démesure, qui nous excède, nous dépasse. Nous sommes constitués d'un noyau obscur, archaïque, qui squatte notre âme. Cette hétérogénéité indicible, imprésentable, peut nous faire délirer ; elle peut aussi bien nous faire créer. Nous avons à apprendre à vivre avec, à l'accueillir, à lui céder des voies d'expression, de manifestation. Sans quoi, refoulée, elle risque toujours de revenir en faisant symptôme. L'altérité en devenir signifie que nous sommes passibles d'une *inhumanité* primale, qui excède et précède le développement psychologique : « une « inhumanité vécue immédiatement dans le corps en tant que tel », noces contre nature « hors du corps programmé » » (MP, 335). L'humain qui programme, organise et ordonne est traversé par de l'immaîtrisable, par un chaos qui le dépasse. C'est pourquoi il n'est jamais simple d'être soi-même. Être soi, cela ne va pas de soi. Être soi est compliqué par la primauté de l'autre. Et nous devons une écoute particulière à cela, au ça, au démon du devenir-animal que le moi du sujet dans sa quotidienneté, dans la vie de tous les jours, a tendance à recouvrir et à oublier : à forclure.
- 24 En tant que projet esthétique, il s'agirait alors de laisser survenir ce déchaînement dans la main d'un peintre, dans les mots d'un écrivain, dans les sons d'un musicien..., expérimenter cette situation paradoxale qui consisterait à saisir un équilibre entre

l'expression de ce déchaînement « animal » et un certain contrôle, quelque chose comme un « chaos contrôlé », tel que l'on peut le lire selon Deleuze sur les toiles de Bacon (peintre d'une certaine forme d'animalité en l'homme).

## L'ombre du progrès

- 25 La notion de progrès est souvent utilisée pour décrire l'évolution des sociétés humaines. Mais qu'entend-on au juste par « progrès » ? Ce terme semble en réalité, et de fait, qualifier ce que nous appelons ici développement technoscientifique et la logique capitaliste qui lui est associée. Par exemple : l'invention d'un nouveau procédé de compression de données, l'invention du clonage d'« animaux de compagnie », etc., sont des inventions technologiques qui ont de toute évidence des enjeux fructueux pour le marché économique. Occupés à célébrer le « progrès », nous oublions bien vite ce que devrait véritablement désigner le mot : un progrès *humain*, c'est-à-dire un progrès de la connaissance, de la sensibilité, de la tolérance, de la liberté<sup>19</sup>. Lorsque l'on constate dans notre monde mondialisé l'accroissement des inégalités, des injustices, des souffrances, de l'angoisse, des nouvelles *pathologies du temps* telles que la dépression, et finalement d'un « malêtre »<sup>20</sup> installé dans notre quotidienneté, il nous semble difficile de dire que l'humanité est en progrès. Il n'y a progrès que dans le cadre de l'idéologie technoscientifique et capitaliste, dans laquelle règne le culte de la performance et du gain. Dès lors l'humanité ne connaît pas la lumière d'un véritable progrès, elle est plutôt prisonnière de l'ombre de ce progrès techno-économique. Du point de vue de la question de l'animalité, cela se traduit par ce que Jacques Derrida et Élisabeth Roudinesco, dans *De quoi demain...*, appellent la « violence contre les animaux »<sup>21</sup>.
- 26 Nous avons parlé d'une différence entre hommes et animaux. Mais comme le remarque Élisabeth de Fontenay, plus qu'une différence, c'est un véritable *différend* qui sépare les hommes et les animaux, en cela que les animaux représentent le *paradigme de la victime*. Ainsi Lyotard écrit-il dans *Le Différend* : « Quelqu'un éprouve plus de douleur à l'occasion d'un dommage fait à un animal qu'à un humain. C'est que l'animal est privé de la possibilité de témoigner selon les règles humaines d'établissement du dommage, et qu'en conséquence tout dommage est comme un tort qui fait de lui une victime ipso facto. Mais s'il n'a pas du tout les moyens de témoigner, il n'y a même pas de dommage, du moins vous ne pouvez l'établir [...]. C'est pourquoi l'animal est un paradigme de la victime »<sup>22</sup>. Victimes, les animaux le sont, et ils le sont spécialement de l'industrialisation. C'est la honte que nous pouvons ressentir, et contre quoi certains hommes aujourd'hui se révoltent, à l'idée de l'élevage, de l'abattage, de la consommation, de l'expérimentation. Derrida dit à ce propos : « Quand on voit passer un nombre incalculable de veaux élevés aux hormones, entassés dans un camion et envoyés directement de l'étable à l'abattoir, comment imaginer qu'ils ne souffrent pas ? Nous savons ce qu'est la souffrance animal, nous la ressentons. En outre, avec l'abattage industriel, les animaux souffrent en beaucoup plus grand nombre qu'autrefois »<sup>23</sup>.
- 27 Une telle scène, la scène de la destruction massive des animaux par le procès industriel technoscientifique est proprement insupportable, notamment par l'image qu'elle nous renvoie de nous-mêmes. C'est en ce sens que Derrida croit en une « transformation », « nécessaire et inévitable », de nos rapports avec les animaux ; une « mutation » est peut-être en cours : « Cette violence industrielle, scientifique, technique ne saurait être encore trop longtemps supportée, en fait ou en droit. Elle se trouvera de plus en plus discréditée.

Les rapports entre les hommes et les animaux devront changer »<sup>24</sup>. En ce changement à venir, Derrida reconnaît à la fois une nécessité «ontologique» et un devoir «éthique».

- 28 À l'horizon de ce changement se profile le problème du droit. Le droit des animaux et des hommes pose problème, mais ce serait une « contradiction ruineuse » et fallacieuse que de projeter les droits de l'homme sur les animaux, sans interroger ce qui fait la singularité des uns et des autres<sup>25</sup>. Ce qui importe plutôt, c'est, dans la perspective d'un « respect maximal », « aménager les règles afin que l'on ne puisse pas faire n'importe quoi avec les vivants non humains »<sup>26</sup>, c'est-à-dire au fond « repenser le concept de droit »<sup>27</sup>, « reconsidérer l'histoire du droit, du concept de droit »<sup>28</sup>. Derrida remarque ainsi que bien qu'une législation existe, « elle n'empêche pas les abattages ou les pathologies « techno-scientifiques » du marché ou l'élevage industriel »<sup>29</sup>.
- 29 Là encore, dans ledit progrès économique industriel, le sort des humains et celui des animaux semblent liés ; comme l'écrit Jean Baudrillard, un parallèle peut être tracé entre *l'organisation industrielle de la mort* des animaux et *l'esclavage* moderne et postmoderne des humains : « Le parallèle est lumineux entre ces animaux malades de la plus-value et l'homme de la concentration industrielle, de l'organisation scientifique du travail et des usines à la chaîne »<sup>30</sup>.
- 30 Les technosciences sont l'objet d'étonnement, et l'on doit espérer en cet étonnement, que cet étonnement soit celui de possibilités nouvelles offertes à la vie et pour une vie meilleure. Mais le développement technoscientifique ne progresse pas sans provoquer en l'homme des angoisses. L'utilisation que nous faisons des technosciences est angoissante parce que celles-ci pénètrent l'intimité, cherchant à accroître toujours plus le contrôle, et à annexer l'énergie et les affects vers toujours plus d'ordre, de performance, d'efficacité. Tout se passe comme si l'homme était l'objet des expérimentations technoscientifiques. « Nous sommes tous des bêtes, et des bêtes de laboratoire »<sup>31</sup>, écrit Baudrillard. Les technosciences sont angoissantes parce qu'elles ne proposent pas de finalité humaine. Pas de fin humaine, le développement technoscientifique n'a d'autre fin que sa propre fin. Il s'autogénère perpétuellement selon une règle qui est, comme le montre Gilbert Hottois<sup>32</sup>, celle de *l'opérateur*. Il n'y a aucun frein à l'accélération générale du *process* : si tel procédé, telle technique nouvelle, sont opérationnels, et permettent d'optimiser le *process*, alors ils seront réalisés.
- 31 L'angoisse est l'angoisse devant l'incertitude : nous ne savons pas où nous nous dirigeons ; nous sommes aspirés, mobilisés, par ledit « progrès », mais nous n'avons aucune idée d'où nous allons. Nous sommes comme les prisonniers d'un vaste programme, dont nous n'avons pas, et sans doute jamais eu, la maîtrise. Ainsi Jonas écrit : « Il se peut qu'ici l'incertitude soit notre destin permanent »<sup>33</sup>. Et Jacques Testart : « Nous sommes les drogués d'un destin jamais pensé dont nous faisons mine d'être les maîtres »<sup>34</sup>. Nous sommes prisonniers de ce programme, et nous sommes conditionnés pour le servir et l'aimer. Aldous Huxley écrivait : « Le problème consiste à faire aimer aux gens leur servitude ».
- 32 Comment faire pour dépasser ce malêtre ancré dans le non-sens d'un contexte global de perte de repères ?
- 33 La mutation en cours est celle du vivant, et de l'humanité elle-même. Ainsi se définit un projet transhumaniste : « L'âge de la technoscience est celui de la grande mutation : l'être humain possède désormais les moyens de prendre le relais de l'évolution biologique, d'améliorer l'*Homosapiens*, voire de façonner l'espèce qui va lui succéder »<sup>35</sup>. Mais que

signifie « améliorer » ? Ce terme n'est-il pas idéologique ? Ne risque-t-il pas de désigner le seul accroissement des performances du système ? Que veulent les savants lorsqu'ils parlent, « dans avenir rapproché », de tenter « des modifications plus ambitieuses », comme par exemple un « homme doté de l'odorat du chien », d'une « protection contre les radiations semblable à celle des bactéries », ou de « la capacité d'hiberner comme l'ours »<sup>36</sup> ? *Le savent-ils* seulement ?

- 34 Dans les théories de l'information (Shannon et Weaver), telles qu'elles régissent le système selon le modèle de la cybernétique, et qui définissent la communication sous la forme de l'échange continue d'information (de messages), d'une entrée *input* à une sortie *output*, le système vise le contrôle et l'ordre, ne tolère pas la perte et le désordre, et cherche à réduire à zéro ce qu'il détermine comme « bruit », ou comme « parasite ». Le message transmis est du temps numérisé, dont la valeur est donnée par sa vélocité, sa célérité, sa vitesse<sup>37</sup>. L'information ne saurait être concevable autrement qu'*accélérée*<sup>38</sup>.
- 35 Or c'est ici qu'est soulevé le problème du *devenir-animal*, tel que nous l'avons formulé avec Deleuze et Guattari. Il nous semble en effet que ce travail qui vise à pousser l'écriture (et l'art en général) vers de nouvelles limites, limites inhumaines, et à inventer des nouveaux mondes de pensée, ne relève pas de l'accélération ni du gain (de temps), mais au contraire de la perte, d'une *dépense improductive* (Bataille). Il faut bien perdre son temps lorsque l'on mène une recherche, lorsqu'on désire se rendre disponible à la rencontre. Une rencontre programmée ne serait plus une rencontre, car la programmation neutraliserait l'événement, c'est-à-dire les possibilités *inattendues*, *improgrammables*, de donation de l'inouï. L'animalité est une figure de l'altérité. Ce n'est pas seulement que « tout ce qui compte arrive « malgré » quelque chose », ainsi que le disait Nietzsche, mais encore que « *tout ce qui compte arrive malgré soi* », comme de l'autre. Le développement technoscientifique favorise le règne de l'homogénéité. La survenue de l'hétérogénéité menace toujours un système, quel qu'il soit, parce qu'elle est une *puissance de subversion*. L'autre subvertit le même. Le système gagne, c'est le mot, à répéter l'identique (comme dans le clonage). Répéter l'identique, c'est permettre d'accroître le contrôle, d'asseoir l'hégémonie, d'éviter ce que le système nomme dysfonctionnements, anomalies, erreurs.
- 36 Mais l'art et la pensée n'avancent et n'atteignent les hautes altitudes que lorsqu'ils sont libérés de tout système, lorsqu'ils ont gravi les montagnes sublimes et combattu les hivers les plus rudes, lorsqu'ils ont percé dans les dures parois de la conscience humaine des chemins impratiqués, inhumains, lorsque enfin ils ont vu quelque chose de *trop grand*, qui les dépasse, un imprésentable qui excède ce qui se présente dans l'entendement, et dont il leur reste, résolument, à témoigner.
- 37 À témoigner, et peut-être au moyen du technologique, avec un authentique sens de ce que Peter Sloterdijk appelle une « dissidence créatrice »<sup>39</sup>.

---

## NOTES

1. . Ce texte est issu d'une présentation au colloque « A n i m a l i t é », au sujet duquel je remercie Andrea Potestà pour son invitation, qui fut une occasion donnée pour un exercice de pensée. Ce

texte ne prétend pas à une démonstration, mais propose plutôt à la discussion un ensemble de notes. J'ai tâché ici de dégager plusieurs lignes quant à la question de ce que peut être l'animalité, plus particulièrement une ligne éthique et une ligne esthétique, lesquelles se distinguent et s'entremêlent à la fois, avec pour horizon l'essai de circonscrire ce qu'il y a à entendre dans « animal », « animalité » et « devenir-animal ». Ces termes sont pensés dans le cadre général, actuel, de la complexité, du complexe système que nous appelons « techno-scientifique », dont on doit reconnaître l'impact considérable, et à certains égards étonnant, sur nos existences, mais également la perte de sens, de repères, voire l'angoisse et le « malêtre » qui l'accompagnent aujourd'hui. C'est avec le souci d'une certaine humanité, que l'on peut dire « à venir », et peut-être « post-humaine », avec le souci de ses limites et de ses liens avec l'animalité, que s'aventurent ces mots. Dans un premier temps, il s'agit d'interroger notre propre regard, tel que nous (et les sciences éthologiques, anthropologiques, ethnologiques) le portons sur l'animal. De là il importe de poser quelques jalons pour tenter de saisir les rapports entre développement technoscientifique et ce que nous appelons « la vie ». Dans cette vie, nous verrons alors qu'une expérience peut être faite, selon le modèle de l'art et de la littérature, d'un certain « devenir-animal », qui est un travail des frontières dans la pratique artistique. Les notions d'animal, d'animalité, de devenir-animal seront enfin à comprendre du point de vue du « progrès », d'un progrès à critiquer dans son acception courante, et qu'il s'agirait de rétablir dans le sens d'un progrès véritablement humain.

2. . DESCARTES, *Discours de la méthode*, V.

3. . J.-Y. GOFFI, *Qu'est-ce que l'animalité ?*, Paris, Vrin, 2004, p. 72.

4. . *Ibid.*, p. 83.

5. . Rappelons que Freud, dans « Une difficulté de la psychanalyse », présente la psychanalyse comme infligeant à l'humanité, après Copernic et Darwin, une troisième vexation, non plus « cosmologique » ni « biologique », mais « narcissique », une vexation de nature psychologique (S. FREUD, « *Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse* » (1917), tr. fr. Bourguignon, Cherki, Cotet, Féron, dir. Pontalis, « Une difficulté de la psychanalyse », *L'Inquiétante Étrangeté et autres essais*, Paris, Gallimard, 1985, p. 181-187).

6. . J. BENTHAM, *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, in J.-Y. GOFFI, *Qu'est-ce que l'animalité ?*, Paris, Vrin, 2004.

7. . D. LESTEL, *Les Origines animales de la culture*, Paris, Champs Flammarion, 2001.

8. . *Ibid.*, p. 10.

9. . *Ibid.*, p. 162.

10. . B. CYRULNIK, K. L. MATIGNON, F. FOUGEA, *La Fabuleuse Aventure des hommes et des animaux*, Paris, Hachette Littérature, Éditions du Chêne, 2001, p. 137.

11. . D. LESTEL, *Les Origines animales de la culture*, *op. cit.*, p. 329.

12. . H. JONAS, *Évolution et liberté*, in D. LESTEL, *Les Origines animales de la culture*, *op. cit.*, p. 276-277.

13. . J.-F. LYOTARD, *L'Inhumain*, Paris, Galilée, 1988.

14. . D. LESTEL, *Les Origines animales de la culture*, *op. cit.*, p. 293.

15. . J.-F. LYOTARD, *L'Inhumain*, *op. cit.*, p. 75.

16. . G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Mille Plateaux*, Paris, Éditions de Minuit, 1980. Désormais cité : *MP*, n° de page.

17. . Deleuze définissait ainsi l'écriture : « Le but de l'écriture, c'est de porter la vie à l'état d'une puissance non personnelle ».

18. . Nous n'entendons pas ici « démon », ou « démoniaque » au sens d'une représentation du mal, mais plutôt au sens socratique du célèbre, étrange et mystérieux *daimôn* : cette « voix », dit Socrate dans l'*Apologie*, qui remonte à son enfance, et qui, « lorsqu'elle se fait entendre, me détourne toujours de ce que je vais faire, mais qui jamais ne me pousse à l'action. Voilà ce qui s'oppose à ce que je me mêle des affaires de la cité. »

19. . J.-F. LYOTARD, *L'Inhumain*, *op. cit.*, p. 75.
20. . Ce *malêtre* en un seul mot est un *malêtre* ontologique, se différenciant de l'acception courante et assez floue de « mal-être », et défini par une analyse existentielle-ontologique de la fatigue et de la dépression aujourd'hui. Voir D. VIENNET, *Il y a malêtre. Essai sur le temps et la constitution du soi contemporain*, Paris, L'Harmattan, à paraître, 2008.
21. . J. DERRIDA, É. ROUDINESCO, *De quoi demain...*, Paris, Champs/Flammarion, 2001, p. 105.
22. . J.-F. LYOTARD, *Le Différend*, Paris, Éditions de Minuit, 1984, p. 38, cité in É. DE FONTENAY, *Le Silence des bêtes. La philosophie à l'épreuve de l'animalité*, Paris, Fayard, 1998, p. 22.
23. . J. DERRIDA, É. ROUDINESCO, *De quoi demain...*, *op. cit.*, p. 118.
24. . *Ibid.*, p. 108.
25. . Roudinesco relève ainsi les « dérives contemporaines scientistes », mêlant une « perspective utilitariste et cognitiviste », telles qu'elles se manifestent dans la position de Peter Singer et Paola Cavalieri, lesquels accordent aux « grands singes non humains » les droits de l'homme (*ibid.*, p. 105). On peut suggérer ici qu'une telle position est tributaire d'un anthropocentrisme aveugle.
26. . *Ibid.*, p. 122.
27. . *Ibid.*, p. 123.
28. . *Ibid.*, p. 124.
29. . *Ibid.*, p. 111.
30. . J. BAUDRILLARD, « Les bêtes. Territoire et métamorphoses », *Simulacres et simulation*, Paris, Galilée, 1981, p. 191.
31. . *Ibid.*, p. 188.
32. . G. HOTTOIS, *Species technica*, Paris, Vrin, 2002.
33. . H. JONAS, *Le Principe de responsabilité*, Paris, Cerf, 1991, p. 257, cité in D. RONDEAU, « La disparition de l'humanité est objectivement indifférente », in J.-P. BÉLAND (dir.), *L'Homme biotech: humain ou posthumain*, Laval, Presses de l'Université, 2006, p. 71.
34. . J. TESTART, *L'Œuf transparent*, Paris, Flammarion, 1986, p. 150, cité in D. RONDEAU, « La disparition de l'humanité est objectivement indifférente », *op. cit.*, p. 70.
35. . B. LECLERC, G. TRÉPANIÉ, « L'être humain est-il perfectible et expérimentable », in Béland, J.-P. (dir.), *L'homme biotech: humain ou posthumain*, *op. cit.*, p. 51.
36. . Béland, J.-P. , « L'homme biotech: humain ou posthumain? », in J.-P. BÉLAND (dir.), *L'Homme biotech: humain ou posthumain*, *op. cit.*, p. 2.
37. . P. VIRILIO, *La Bombe informatique*, Paris, Galilée, 1998, p. 157.
38. . *Ibid.*, p. 155.
39. . P. SLOTERDIJK, *La Domestication de l'Être*, Paris, Mille et une nuits, 2000, p. 88.

## AUTEUR

### DENIS VIENNET

Denis Viennet est docteur en philosophie de l'Université Paris 8 (Vincennes/St-Denis).