
Imaginaire animal : les mythes à l'ère de l'Anthropocène

Auteur : Langenaken, Evelyne

Promoteur(s) : Despret, Vinciane

Faculté : Faculté de Philosophie et Lettres

Diplôme : Master en philosophie, à finalité approfondie

Année académique : 2022-2023

URI/URL : <http://hdl.handle.net/2268.2/18950>

Avertissement à l'attention des usagers :

Tous les documents placés en accès ouvert sur le site le site MatheO sont protégés par le droit d'auteur. Conformément aux principes énoncés par la "Budapest Open Access Initiative"(BOAI, 2002), l'utilisateur du site peut lire, télécharger, copier, transmettre, imprimer, chercher ou faire un lien vers le texte intégral de ces documents, les disséquer pour les indexer, s'en servir de données pour un logiciel, ou s'en servir à toute autre fin légale (ou prévue par la réglementation relative au droit d'auteur). Toute utilisation du document à des fins commerciales est strictement interdite.

Par ailleurs, l'utilisateur s'engage à respecter les droits moraux de l'auteur, principalement le droit à l'intégrité de l'oeuvre et le droit de paternité et ce dans toute utilisation que l'utilisateur entreprend. Ainsi, à titre d'exemple, lorsqu'il reproduira un document par extrait ou dans son intégralité, l'utilisateur citera de manière complète les sources telles que mentionnées ci-dessus. Toute utilisation non explicitement autorisée ci-avant (telle que par exemple, la modification du document ou son résumé) nécessite l'autorisation préalable et expresse des auteurs ou de leurs ayants droit.

Université de Liège
Faculté de Philosophie et Lettres
Département de Philosophie

Imaginaire animal : les mythes à l'ère de l'Anthropocène

Promotrice : Vinciane DESPRET

Lecteurs : Laurence BOUQUIAUX et Julien PIERON

Mémoire présenté par Evelyne Langenaken

En vue de l'obtention du diplôme de Master en Philosophie

Année académique 2022-2023

Remerciements

Nous remercions Vinciane DESPRET, avant tout pour sa pensée foisonnante, qui nous a fait découvrir d'autres territoires.

Nous la remercions de tout cœur d'avoir accepté d'être la promotrice de ce mémoire, et pour ces moments qu'elle nous a consacrés, si riches et intenses.

Merci à Laurence BOUQUIAUX pour son écoute attentive et son empathie. Merci à elle d'avoir su si bien partager et rendre passionnant son savoir, avec un entrain et une énergie communicative.

Merci à Julien PIERON d'avoir toujours cherché à nous faire progresser dans notre réflexion et nos écrits. Merci à lui d'avoir contribué à notre enthousiasme pour ces études de philosophie que nous avons tant aimées.

PLAN

INTRODUCTIONp. 5

Première partie : Sens et portée d'un « retour au temps du mythe ».....p. 8

- A) *FACE À L'ÉGAREMENT*.....p. 9
- B) *A LA RECHERCHE DE NOUVEAUX RÉCITS*..... p. 14
- C) *LE MYTHE, UN RÉCIT CONTEMPORAIN ?*..... p. 16
 - 1) Le mythe au service du sensp. 16
 - 2) La survivance, la disparition et l'émergence des mythes..... p. 19
 - 3) Nouveaux signifiants..... p. 21
 - 4) Êtres hybrides, êtres mythiques p. 23
 - 5) Le roman, véhicule de mythes..... p. 25

Deuxième partie : L'animal « déconstructeur de mythes »..... p. 29

- A) *LA SÉPARATION RADICALE ENTRE L'HOMME ET L'ANIMAL : SCHÈME MYTHIQUE DE LA PENSÉE OCCIDENTALE*..... p. 31
 - 1) La dimension agissante du mythe..... p. 31
 - 2) Récits d'une humanité dominante..... p. 33
 - 3) Séparation ontologique et construction d'une identité..... p. 36
 - 4) Le clivage comme modèle relationnel..... p. 39
 - 5) L'instinct et l'animal atemporel..... p. 41
- B) *L'ANIMAL DANS LES SCIENCES : HISTOIRES DE MUTILATION VS HISTOIRES DE TRANSFORMATION* p. 45

1) Les mythes dans la science.....	p. 45
2) Mutilations réciproques	p. 46
3) Déconstructions	p. 50
4) Animaux agissants.....	p. 55
C) <i>MYTHE DU PROGRÈS ET ANTHROPOCÈNE: YOUR KINGDOM IS DOOMED</i>	p. 60
1) Histoires d’alliances inter-espèces.....	p. 61
2) L’animal est un « non-humain politique ».....	p. 66
<u>Troisième partie : Littérature de la métamorphose</u>	p. 73
A) <i>LES MYTHES « GÉNÉRATIFS »</i>	p. 74
B) <i>LA MÉTAMORPHOSE ET SON ÉVOLUTION EN LITTÉRATURE</i>	p. 77
C) <i>LITTÉRATURE DE L’ALTÉRITÉ</i>	p. 81
D) <i>RÉCITS DE MÉTAMORPHOSES</i>	p. 84
1) Histoire de la chauve-souris de Pierrette Fleutiaux- l’étrangeté de la symbiose	p. 84
2) Le dernier des siens de Sibylle Grimbert – l’écriture intime du devenir.....	p. 91
3) A la table des hommes, de Sylvie Germain- l’animal au seuil de l’humanité.....	p. 97
4) Règne animal, de Jean-Baptiste Del Amo - le « redevenir animal ».....	p. 102
5) Croire aux fauves de Nastassja Martin- l’étreinte du devenir.....	p. 107
CONCLUSIONS.....	p. 115
BIBLIOGRAPHIE.....	p. 117

INTRODUCTION

Dans cette brève introduction, nous souhaitons exposer les origines de notre réflexion. Tout commence ici avec la lecture de l'article de Baptiste Morizot et Nastassja Martin, « Le retour au temps du mythe »¹. Dans cet article, les auteurs nous expliquent qu'au temps de l'Anthropocène, celui des bouleversements écologiques et de l'effondrement de la biodiversité, nous traversons une grave crise de nos relations au vivant ; non pas au sens métaphysique, mais au sens pragmatique de relations à stabiliser avec les non-humains pour que le monde demeure vivable. Car dans les périls de l'Anthropocène, leur nature comme acteurs du monde commun et leur statut à la fois guident de notre manière d'entrer en relation avec eux et à la fois nous échappent². Ce temps - celui où les êtres dont on ne connaît plus le statut et envers lesquels nous n'avons plus de relations stabilisées passent de l'anomalie à la norme - ils l'appellent le « temps du mythe ».

Nous serions donc rendus au « temps du mythe »...

Cette affirmation a fait écho à une autre de nos lectures, plus ancienne. Celle de « *Sapiens, une brève histoire de l'humanité* » de Yuval Noah Harari³. Dans cet ouvrage, l'auteur développe une thèse selon laquelle l'être humain est profondément un être de fiction, un être dont la puissance tient notamment dans son pouvoir de créer et de croire en des histoires fictives. Les Sapiens vivraient donc dans une double réalité, l'une objective et l'autre imaginaire. Mais la réalité imaginaire deviendrait rapidement la plus puissante, ce qui explique qu'un « *un grand nombre d'inconnus peuvent coopérer avec succès en croyant à des mythes communs* »⁴.

¹ B. MORIZOT et N. MARTIN, « Retour au temps du mythe, Sur un destin commun des animistes et des naturalistes face au changement climatique à l'Anthropocène », 2018, n° 30 (<https://issue-journal.ch/focus-posts/baptiste-morizot-et-nastassja-martin-retour-du-temps-du-mythe-2/>).

² *Loc. cit.*, n° 22.

³ Y.-N. HARARI, *Sapiens : Une brève histoire de l'humanité*, Paris, éd. Albin Michel, 2015. Cette lecture est antérieure à nos études de philosophie. Elle présente une tendance aux généralisations que la philosophie essaye souvent d'éviter, et n'échappe pas à une conception exceptionnaliste. Si bien que nous ne nous y référons pas dans nos développements ultérieurs. Toutefois, elle avait fortement retenu notre attention alors quant à la puissance agissante des fictions des hommes.

⁴ *Loc. cit.*, p. 39.

Et il y avait également cette déconvenue personnelle. L'amer constat que tous les discours scientifiques, et parfois politiques, sur la catastrophe annoncée, aussi convainquants soient-ils, ne parviennent pas à mobiliser la société. Malgré leurs apories, les récits des modernes, ceux de la supériorité de l'humain sur la nature et de la croyance au progrès, persistent... Et cela alors même que l'écueil de l'histoire de la modernité nous impose en urgence un changement de paradigme dans notre manière de penser notre relation au vivant.

Retour au temps du mythe, puissance de nos fictions, et nécessité d'autres récits pour nous fédérer au vivant... Le « temps du mythe » comme temps de créativité pour faire advenir d'autres histoires autour desquelles nous mobiliser. Voici le cocktail des ingrédients qui nous ont conduit à entreprendre ce travail.

Pour une question pragmatique, mais également tenant compte de nos centres d'intérêts, nous avons centré nos réflexions autour des récits qui concernent les hommes et les animaux, et pas le non-humain en général (même si bon nombre des considérations qui vont suivre pourraient concerner les relations entre les hommes et l'ensemble du vivant). Nous n'avons nullement l'ambition, loin s'en faut, d'identifier quels seraient les statuts renouvelés des animaux et quelles relations il conviendrait aujourd'hui d'entretenir avec eux. Notre réflexion s'est plutôt attachée à tenter de cerner quels types de récits pourraient revêtir une puissance suffisante pour initier un changement de paradigme dans la manière de penser nos relations aux animaux. Par ailleurs, pour éviter l'écueil de considérer ceux-ci comme de simples récepteurs de nos récits, nous avons tenu à explorer comment les animaux étaient susceptibles de déconstruire les récits tenus à leur propos, pour nous engager sur la piste de nouvelles histoires.

Dans la première partie de notre travail, nous tenterons donc tout d'abord de cerner plus précisément le sens et la portée d'un « retour au temps du mythe ». Cela nous conduira à nous

interroger sur le mythe en lui-même et sur la manière dont nous appréhenderons ce concept complexe dans le cadre de notre réflexion. Nous nous demanderons ensuite quels sont les mythes susceptibles de concurrencer les mythes de la modernité. Et quels seraient les véhicules de ceux-ci ? Les mythes anciens peuplent-ils toujours nos sociétés et peuvent-ils y trouver de nouveaux signifiants afin de retrouver leur puissance à travers des récits renouvelés ? La littérature peut-elle constituer un outil pour redonner vie aux mythes anciens ou pour appréhender les mythes contemporains ? Autant de questions autour desquelles nous développerons notre réflexion.

Dans la seconde partie, nous tenterons de montrer comment nos mythes et récits influencent profondément la compréhension que nous avons des animaux et de leur rôle dans le monde. Et comment nos représentations de l'animal régulent, en retour, la manière dont nous nous définissons comme êtres dotés de significations et de finalités. Mais nous essaierons également de démontrer, à travers notamment l'évolution des sciences de l'étude du comportement animal, que les animaux ne se laissent pas enfermer dans les récits que les hommes construisent et se révèlent agents des histoires que nous racontons à leur propos. Nous soulèverons alors la question – sans vouloir y apporter d'autres réponses que certaines pistes de réflexions- du comment faire histoire commune avec les animaux.

Dans la troisième partie, nous évoquerons la dimension générative des mythes et la manière dont celle-ci est susceptible de performer dans des récits contemporains. Nous tenterons alors de voir comment, à travers de nouvelles déclinaisons du mythe de la métamorphose, le roman pourrait dessiner les traits de rapports renouvelés aux animaux. Nous nous attarderons sur l'analyse de quelques récits fabulés qui prennent le contrepied des mythes de la modernité et verrons s'ils sont susceptibles de faire émerger de nouveaux modes de pensée et de nouvelles praxis pour faire monde commun avec les non-humains.

Première partie : Sens et portée d'un « retour au temps du mythe »

*« Une terre qui était belle a commencé son agonie,
sous le regard de ses sœurs voltigeantes,
en présence de ses fils insensés »*

René Char, *Les Compagnons dans le jardin*

A) FACE À L'ÉGAREMENT

Fondée sur une ontologie anthropocentrée, concevant la liberté humaine comme un arrachement à la nature et l'homme comme un être supérieur et détaché du reste du vivant⁵, la pensée des modernes a perpétué, depuis des siècles, une séparation radicale entre humains et non-humains, ne pouvant rendre compte des nombreux enchevêtrements entre les êtres. Aujourd'hui toutefois nous sommes arrivés à un point de rupture. Un sentiment d'égarement nous envahit face à la dimension systémique de la crise écologique qui nous frappe laquelle, dans son ampleur, touche tant notre rapport à la terre que nos liens aux vivants. Face à la crise environnementale, à l'effondrement de la biodiversité, au désastre climatique annoncé, un ressenti généralisé de perte de sens émerge, confinant parfois à la stupéfaction et à une forme de sidération.

Au mythe du progrès⁶, porteur de l'idée d'un temps constructeur, a succédé aujourd'hui une forme de dystopie caractéristique du monde post-moderne⁷. Jusque-là pensée pour la contrôler et la maîtriser, c'est une nature inconnue qui se dessine aujourd'hui et met en jeu des processus tant incontrôlés qu'inéluctables⁸. Les périls à venir sont hors de notre sphère de contrôle⁹. La situation semble n'offrir aucune prise pour l'infléchir ou nous faire espérer d'autres possibles. Cette collision subite des Humains avec la Terre, cette rencontre entre le géopolitique et le géophysique, contribue à l'effondrement de la distinction fondamentale de l'épistème moderne,

⁵ C. GILLIAND, « Sous le voile du langage : l'expérience du monde. Quels fondements pour une *écologie incarnée* ? », *La Pensée écologique*, 2019/1 (N° 3), p. 63.

⁶ Le XXème siècle a été marqué par la prolongation du mythe de Prométhée, promouvant la conquête de la nature par le développement des sciences et des techniques, par l'exploitation des ressources de la terre (F. MONNEYON et J. THOMAS, *Mythes et littérature*, Que sais-je ? Paris, PUF, 3ème éd., 2019, p. 80).

⁷ H. GOY, « Pourquoi et comment repenser l'idée d'avenir », *The Conversation*, 2020/1 (<https://theconversation.com/pourquoi-et-comment-repenser-lidee-davenir-130072>)

⁸ D.S. CORREA, A. MAGNELLI, « L'apocalypse de Gaïa : la cosmopolitique pour l'Anthropocène de Bruno Latour », *Natures Sciences Sociétés*, 2020/3-4 (Vol. 28), p. 314. La mutation de notre rapport au monde paraît irréversible. La révolution s'est déjà produite : « hier nous « n'avons jamais été modernes », à présent « nous ne serons plus jamais comme nous l'avons été. » (D.S. CORREA et A. MAGNELLI, « L'apocalypse de Gaïa : la cosmopolitique pour l'Anthropocène de Bruno Latour », *op. cit.*, p. 315).

⁹ C. GUILLAUME, « Le futur ancien n'est pas notre avenir », *Philosophique*, 2019/22, n° 2.

celle posée entre Nature et Culture¹⁰. « Une fois brisée la vitre qui, à la fois, nous séparait et nous élevait infiniment au-dessus de la Nature, nous voici dans l'Anthropocène, l'époque où la géologie devient finalement une science morale (et vice versa) telle que l'avaient prévu, à leur façon, Gilles Deleuze et Félix Guattari »¹¹. Un nouveau paradigme émerge avec l'Anthropocène : celui de l'Homme face Gaïa. Dans l'Anthropocène, les humains modifient l'histoire de la Terre laquelle, en retour, frappe les sociétés humaines. « L'histoire humaine des Modernes qui prétendait s'arracher à la nature se retrouve prise dans les contraintes de mille rétroactions avec celle-ci »¹².

Nous nous sentons ainsi perdus face à la disparition progressive des grands récits qui structuraient le monde occidental¹³. « Que faire de ce sentiment de stupéfaction qui confine au mutisme, ne plus savoir quoi dire ni comment le dire, être dans l'incapacité de stabiliser un modèle pour faire face à l'incertitude globale et multispécifique qui déborde nos quotidiens ? »¹⁴ Peut-on continuer à penser un monde commun et nous projeter vers un avenir alors que ce qui nous unit n'est rien d'autre que la perspective du désastre¹⁵ ? Déterminé par l'interaction de l'homme avec la biosphère et l'ensemble du vivant, le futur semble n'offrir, dans le cadre de la pensée des modernes, d'aucune prise pour l'infléchir ou nous faire espérer d'autres possibles. Nous trouvons donc à un point de bifurcation où il nous faut changer de paradigme, de système de pensée¹⁶.

¹⁰ D. DANOWSKI et E. VIVEIROS DE CASTRO, « L'arrêt de monde », in Émilie Hache et Christophe Bonneuil (dir.), *De l'univers clos au monde infini*, Bellevaux, Ed. Dehors, 2014, p. 229.

¹¹ *Ibidem*. Voir pour la référence à Deleuze : « 10000 av. J.-C. La géologie de la morale (pour qui elle se prend, la Terre ?) », in G. DELEUZE et F. GUATTARI, *Capitalisme et schizophrénie 2. Mille plateaux*, Paris, Minuit, 1980.

¹² C. BONNEUIL, « Anthropocène », *Dictionnaire de la pensée écologique*, 2015, Paris, PUF, p. 36.

¹³ « Les choses changent si vite qu'il nous est difficile de suivre », constatait Bruno LATOUR (*Face à Gaïa*, Paris, La Découverte, 2015, p. 11).

¹⁴ N. MARTIN, « Dire la fragilité des mondes. L'anthropologie ou l'écriture du commun », *Revue du Crieur*, 2021/1 (N° 18), p. 4.

¹⁵ Ce changement d'historicité nous fait basculer vers la fin du temps historique, dans une échelle de temps insupportablement courte, où il devient de plus en plus difficile de se projeter dans l'avenir. Au point, selon certains auteurs, de nous enchaîner au présent et de nous condamner au « présentisme ». François Hartog désigne ainsi ce rapport au temps qui a succédé, en Occident, au régime moderne. Voir F. HARTOG, *Chronos. L'Occident aux prises avec le Temps*, Paris, Gallimard, 2020, p. 28.

¹⁶ B. LATOUR, *Face à Gaïa*, 2015, Paris, La Découverte, p. 11.

Les anthropologues contemporains, tels Philippe Descola, Eduardo Viveiros de Castro, Nastassja Martin, ou Eduardo Kohn pour n'évoquer qu'eux¹⁷, nous rapportent les mythes de collectifs lointains, avec l'espoir qu'ils pourraient nous aider à affronter la catastrophe écologique à laquelle nous sommes confrontés. Convoquant les récits des peuples animistes, ils créent une brèche dans nos habitudes de pensée, et ouvrent la perspective d'une autre voie, là où aucune alternative politique ne semblait se dessiner¹⁸.

Toutefois, soulignent Fred Bozzi et Martin Mongin, les récits que nous rapportent ces anthropologues sont toujours *a posteriori* puisqu'ils rendent compte de leur expérience autant que de celle des peuples étudiés. Dès lors si leur richesse et leur profondeur sont susceptibles de susciter en nous l'espoir d'une alternative au péril du néolibéralisme, ils risquent aussi d'accroître notre sentiment d'impuissance, car nous renvoyant sans cesse à notre propre « *système de croyances* »¹⁹. Par ailleurs, ne pouvant créer ex-nihilo de nouveaux récits, ni opérer une transposition de ceux rapportés par les anthropologues, la démystification de nos aprioris culturels nous condamnerait au vide. Serions-nous alors dans une impasse ?

A l'origine de notre réflexion donc, l'article de Baptiste Morizot et Nastassja Martin intitulé « Le retour au temps du mythe », dans lequel les auteurs proposent une perspective alternative. Il ne s'agit plus de placer les sociétés traditionnelles et la société des modernes face à face, position dans laquelle « *tout dialogue entre eux s'assimile à une appropriation culturelle, un accaparement de plus, ou bien à un impérialisme modernisateur, ou bien une compromission de civilisés qui romantiquement rêvent d'être autres qu'ils ne sont* »²⁰, mais de les mettre côte à côte face à une problématique identique. Car pour la première fois de l'histoire, ces sociétés se trouvent toutes deux confrontées à une situation de vulnérabilité partagée face aux

¹⁷ Voir à cet égard, D. DANOWSKI et E. VIVEIROS DE CASTRO, « L'arrêt du monde », *op. cit.*, p. 221 ; N. MARTIN, *Âmes sauvages. Face à l'Occident, la résistance d'un peuple d'Alaska*, Ed. La Découverte, 2016 ; Ph. DESCOLA, *Par-delà Nature et Culture*, Paris, Gallimard, 2005 ; E. KOHN, *Comment pensent les forêts, pour une anthropologie au-delà de l'humain*, Ed. Broché, 2017.

¹⁸ F. BOZZI et M. MONGIN, « Sorcières et sourciers. De quels mythes avons-nous besoin ? » in *Terrestres.org*, 25 février 2022 (<https://www.terrestres.org/2022/02/25/guerre-des-mondes-guerre-des-mythes/>).

¹⁹ Basé sur les concepts de la Raison, et du Progrès, eux-mêmes fondés sur une ontologie sujet/objet, esprit/corps.

²⁰ B. MORIZOT et N. MARTIN, « Retour au temps du mythe, Sur un destin commun des animistes et des naturalistes face au changement climatique à l'Anthropocène », 2018, n° 30 (<https://issue-journal.ch/focus-posts/baptiste-morizot-et-nastassja-martin-retour-du-temps-du-mythe-2/>).

métamorphoses environnementales planétaires. Et cette problématique se trouve notamment concrétisée dans un constat : celui qu'aujourd'hui, tant dans nos sociétés que dans les sociétés traditionnelles, *«la nature des êtres non humains nous échappe »*.

Car aujourd'hui, observent-ils, la Nature unidimensionnelle des modernes, unifiée, régie par des lois mathématiques, et susceptible de toutes formes d'exploitation, a éclaté en mille formes de vies. Les non-humains débordent hors de tous les cadres qui leur furent assignés, surprenant les attentes de ceux qui les côtoient, au point de devenir incompréhensibles.

Faisant de nouveaux choix, les animaux et la nature se transforment face aux métamorphoses environnementales. Dans les sociétés modernes, surgissent de nouvelles et multiples interrogations : *« Il y a un peu partout, dans les textes des chercheurs, des arbres qui se mettent à communiquer entre eux ; des forêts qui se mettent à penser ; des champignons qui deviennent partenaires, des communautés bactériennes qui deviennent des alliées symbiotiques, des virus pensés comme des espèces compagnes, et des fleuves qui deviennent des personnes de Droit. (...) Il y a toute une série de non humains qui commencent à faire des choses qu'ils n'étaient pas censés faire. (...) Les animaux d'élevage oscillent entre viande et personnes. Les abeilles domestiques et les pollinisateurs fragilisés par l'agriculture industrielle se révèlent comme des partenaires d'alliances avec tout le maraîchage et la biodiversité florale sauvage. (...)»*²¹. Dans les sociétés traditionnelles, les collectifs sont submergés par des êtres qu'ils ne connaissent pas, et confrontés à d'autres qui leur sont devenus imprévisibles, même pour les chamans : *« Il y a enfin et surtout tous ces animaux dont ils connaissaient les habitudes et dont ils pouvaient prévoir les trajectoires, qui deviennent aujourd'hui incompréhensibles et par voie de conséquence inaccessibles, du fait des métamorphoses environnementales qui affectent profondément leurs comportements. Les proies traditionnelles, comme les caribous, changent de routes de migration ; les animaux à fourrure des rivières disparaissent sans laisser de trace ; les saumons se comportent*

²¹ *Loc. cit.*, n° 27.

étrangement, ne remontent pas les mêmes rivières ou ne les remontent plus du tout ; les crues et les tempêtes n'en font qu'à leur tête ; la forêt brûle, (...) »²².

Mais si les étiquettes qui furent longtemps assignées à ces non-humains semblent surannées, nul ne sait à l'heure actuelle comment les qualifier, ni quel statut leur donner comme acteurs et agents du monde commun. Ces êtres que nous ne connaissons plus, Morizot et Martin les désignent comme des « chimères », des êtres de la métamorphoses. Ne sachant déterminer leur statut, nous avons perdu tout guide pour savoir comment entrer en relation et interagir avec ces êtres, ou comment entrevoir un monde viable durablement avec eux.

Face au constat de ces incertitudes grandissantes qui touchent toutes les sociétés, Morizot et Martin évoquent un nécessaire « retour au temps du mythe ». Ce temps mythique, tel qu'ils le conçoivent, est un temps où les êtres chimériques - ceux dont le statut et les propriétés émergentes nous échappent et avec lesquels nous n'entretenons que des relations instables - d'exception deviennent la norme. Et proliférant, ils font imploser les barrières entre espèces. Ils font effraction aux statuts qu'on avait inventés pour eux et qu'on leur avait assignés. Métaphoriques et protéiformes, ils nous ramènent à un temps où les êtres sont encore perçus comme indistincts : *« il est en même temps humain, animal et esprit, ami et ennemi, adjuvant et opposant, proie et prédateur ; il incarne un mystère qui intrigue les humains et attise les discussions à son sujet. Il séjourne dans la zone d'ombre liminaire située à la frontière entre monde connu, socialisé, parcouru de part en part, et « ce reste de monde » dans lequel prolifère encore tout ce qui excède la compréhension humaine. »²³*

²² B. MORIZOT et N. MARTIN, « Retour au temps du mythe, Sur un destin commun des animistes et des naturalistes face au changement climatique à l'Anthropocène », *op. cit.*, n° 17. Voir également N. MARTIN, *Les âmes sauvages : face à l'Occident, la résistance d'un peuple d'Alaska*, Paris, La Découverte, 2016, p. 23 et suiv.

²³ B. MORIZOT et N. MARTIN, « Retour au temps du mythe, Sur un destin commun des animistes et des naturalistes face au changement climatique à l'Anthropocène », *op. cit.*, n° 25.

B) A LA RECHERCHE DE NOUVEAUX RÉCITS

A ces êtres de la métamorphose qui peuplent aujourd'hui le monde, les récits de modernes ne trouvent plus à s'appliquer : « *Leurs statuts ne sont plus stabilisés suivant les normes épistémologiques, juridiques, ontologiques et politiques de la modernité* »²⁴. Ils réclament un autre script, commandent de nouvelles partitions. Or, il n'est plus possible de prendre appui sur l'ontologie des modernes, qu'on l'on pensait stable, pour changer nos pratiques envers le vivant ; pas plus qu'on ne pourrait se baser sur nos interactions et nos pratiques actuelles envers les non-humains pour changer d'ontologie... Les relations essentiellement destructrices qui prédominent aujourd'hui nos relations aux non-humains révèlent à suffisance que nous nous sommes trompés sur leur statut.

Mais en ces temps où le monde s'effondre et où l'on ne sait celui qui va advenir, ou si même il va advenir, alors que le futur proche devient inimaginable hors des cadres de la science-fiction ou des eschatologies messianiques²⁵, ces temps où chaque être de la nature se retrouve à donner des opinions contradictoires à propos de sa propre nature²⁶, se révèle aussi une opportunité à saisir : « *C'est cet instant de réflexivité inespérée, ce moment où eux depuis leurs mondes, nous depuis les nôtres, nous mettons à douter, de nos outils conceptuels, de nos histoires et de nos mythes respectifs. Ce moment où l'autre, en face, nous redéfinit plus que nous le souhaiterions lorsque nos méthodes éprouvées échouent, lorsque le sens devient hermétique si l'on reste prostré sur sa propre focale d'analyse* »²⁷. Un moment privilégié d'inventivité donc.

²⁴ *Loc. cit.*, n°27. Selon VIVEIROS DEL CASTRO et DANOSKI, avec Kant, nous aurions perdu le monde et nous serions tournés vers nous-mêmes. Kant aurait conduit la philosophie sur une voie qui l'a éloignée du « grand dehors » pour la recentrer dans l'espace exigü du sujet transcendantal (« L'arrêt du monde », *op. cit.*, p. 243).

²⁵ D. DANOWSKI et E. VIVEIROS DE CASTRO, « L'arrêt du monde », *op. cit.*, p. 227.

²⁶ B. MORIZOT et N. MARTIN, « Retour au temps du mythe, Sur un destin commun des animistes et des naturalistes face au changement climatique à l'Anthropocène », *op. cit.*, n°. 41 et n° 44.

²⁷ N. MARTIN, « Dire la fragilité des mondes. L'anthropologie ou l'écriture du commun », *op. cit.*, p. 16.

Les êtres hybrides, êtres de la mythologie, exigent qu'on raconte, qu'on invente et qu'on essaie d'individuer qui ils sont, pour leur redonner noms et statuts, et stabiliser des rapports sociaux et politiques avec eux²⁸.

Le temps du mythe est un temps de création de nouveaux récits, de fictions libératrices, pour rétablir un dialogue inter-espèces, en s'aventurant dans les zones liminaires, à la rencontre du non-humain, à la transgression des frontières entre disciplines²⁹. Le retour au temps du mythe est un temps où l'on s'autorise à parler sur, pour et avec les êtres du dehors. « *Nommer ceux qui nous entourent et trouver la manière juste de s'adresser à eux devient une forme de résistance concrète à la narration gouvernementale, un recours inaltérable, parce qu'il autorise une liberté de relation avec le monde* »³⁰. Cela revient à accorder, aux êtres du dehors, à la fois une capacité d'écoute, et la possibilité d'une réponse. Cela revient à s'adresser à eux comme à des êtres dotés d'une trajectoire propre mais aussi d'une attention au monde. Forme de résistance en mode mineur, afin qu'ils s'allient à nous dans la parole prononcée³¹.

Plus que déconstruire nos *a priori* culturels, il faudra donc reconstruire, trouver une place aux êtres trop rapidement relégués dans la catégorie de l'irrationnel, sortir des chemins tout tracés de la raison. Morizot et Martin envisagent les mythes comme des récits porteurs d'une charge de conflictualité assez forte pour tracer les voies d'une conception du monde renouvelée.

Recourir aux mythes en des temps d'incertitude prononcée n'est pas une proposition exclusive à Morizot et Martin. Selon Viveiros De Castro également, le régime sémiotique du mythe s'impose

²⁸ « *On ne peut pas considérer comme identiques les retours du temps du mythe chez les animistes et chez les modernes. Les causes sont différentes, les effets épistémopolitiques le sont aussi : ils sont bien plus transformateurs en contexte naturaliste, qui a éradiqué il y a longtemps l'idée de temps du mythe. Pour les naturalistes, le retour contemporain du temps du mythe trouve son origine dans une conjonction, la conjonction de trois choses : les métamorphoses environnementales induites par le réchauffement climatique et la gamme d'effets anthropogéniques dits Anthropocène ; la montée en puissance de l'imaginaire des écologies politiques ; les évolutions discrètes dans les sciences subversives du vivant et du système Terre.* » (B. MORIZOT et N. MARTIN, « Retour au temps du mythe, Sur un destin commun des animistes et des naturalistes face au changement climatique à l'Anthropocène », *op. cit.*, n°38).

²⁹ Ainsi, par exemple, Deborah Bird Rose fait dialoguer les aborigènes australiens avec des philosophes, des poètes, des écrivains, des psychanalystes et des anthropologues, pour tenter de faire comprendre le « temps du rêve » dans l'ici et maintenant (D. B. ROSE, *Le rêve du chien sauvage, amour et extinction*, Paris, La Découverte, Les empêcheurs de penser en rond, 2020).

³⁰ N. MARTIN, « Dire la fragilité des mondes. L'anthropologie ou l'écriture du commun », *op. cit.*, p. 18.

³¹ *Ibidem*.

à nous chaque fois que la relation entre les humains et leurs conditions d'existence pose un problème pour la raison³². Les mythes sont porteurs d'imaginaires et de pratiques alternatives qu'il appartient à toute société de réveiller et de réinventer pour enfanter d'autres mondes.

Parler du temps du mythe, soutenir qu'il est une voie de reconstruction d'un monde commun, requiert donc que l'on s'attarde quelque peu sur la manière dont nous allons appréhender, dans la suite de ce travail le concept de mythe.

C) LE MYTHE, UN RÉCIT CONTEMPORAIN ?

1) Le mythe au service du sens

« L'homme n'est qu'un animal mythologique. L'homme ne devient homme, n'acquiert un sexe, un cœur et une imagination d'homme que grâce au bruissement d'histoires, au kaléidoscope d'images qui entourent les petits enfants dès le berceau et l'accompagnent jusqu'au tombeau. L'âme humaine se forme de la mythologique qui est dans l'air. »³³

S'il est ontologiquement nécessaire à l'être humain de se créer des histoires pour donner un sens au monde, si le mythe nourrit nos aspirations profondes³⁴, et exerce une fonction sociale primordiale³⁵, si les grandes figures mythiques qui nous guident nous confèrent notre humanité, le concept lui-même est ardu à appréhender. Mircea Eliade a amplement souligné l'immense difficulté à trouver une définition acceptable du mythe, toute tentative de définition de ce

³² D. DANOWSKI et E. VIVEIROS DE CASTRO, « L'arrêt du monde », *op. cit.*, p. 225. Les auteurs citent Kant, selon lequel, la raison, lorsqu'elle fait face à un problème qu'elle ne peut résoudre, mais qu'elle ne peut non plus s'empêcher de se poser, l'aborde nécessairement sous la forme d'une fabulation mythique

³³ M. TOURNIER, *Le vent Paraclet*, bibliothèque de la Pléiade, NRF, Gallimard, 2017, p. 1331. En ce sens, J. GRAY, *Le silence des animaux, Du progrès et autres mythes modernes*, Paris, Ed. Les Belles Lettres, 2018, p. 87.

³⁴ R. MONNEYRON et J. THOMAS (*Mythes et littérature, op. cit.*, p. 144) évoquent la « conscience mythique » comme l'expression d'une intelligence qui se donne à voir le cosmos, et elle-même à travers le cosmos.

³⁵ G. DURAND, (*L'imagination symbolique*, Paris, PUF, 1964) affirme qu'il ne saurait y avoir de civilisation sans mythes, car le mythe est un processus d'alliance qui aide à construire les cités. Platon déjà disait que les mythes sont comme magiques dans leur fonction sociale : ils démontrent autant par le charme de la persuasion que par la rigueur du raisonnement (L. ROBIN, « Platon et la science sociale », in *La pensée hellénique*, Bibliothèque de philosophie contemporaine, Paris, PUF, 1967, p. 177).

concept relevant déjà de l'interprétation. En outre, la multiplicité des types de mythes, de leurs fonctions, ainsi que la réalité culturelle extrêmement complexe qu'ils constituent, transforment en gageure l'idée même de trouver une définition du mythe compatible à tous ses usages³⁶.

Evoquer les mythes dans le cadre de notre travail nous place donc en dehors d'une interprétation socio-historique du mythe. Nous souhaitons évoquer ici les mythes comme « *formes du discours qui poursuivent une même finalité : construire du sens* »³⁷. Le mythe tient sa puissance de ce qu'il produit du sens à partir du naufrage du sens³⁸. A l'instar de Roland Barthes, nous appréhenderons donc le mythe comme un récit en ce qu'il est décantation de sens qui prend forme dans une parole ou un système de communication : « *Le propre du mythe est de transformer un sens en forme. (...) (le mythe est) « un mode de signification, récit qui porte un message, parole choisie par l'histoire, qui exprime une expérience vécue et révèle le sens le plus plénier des choses et modèle notre imagination* »³⁹.

Parce qu'ils sont décantation de sens, les mythes concernent - comme le suggèrent d'ailleurs Morizot et Martin - tout ce qui échappe à un système d'explication constitué et à la rationalité scientifique⁴⁰. Ils fondent une histoire qui donne sens et cohérence au réel⁴¹. On retrouve dans cette approche l'idée non seulement que le mythe fournit une explication à ce qui échappe l'ordre de la causalité, mais aussi la perspective selon laquelle le mythe n'est pas seulement

³⁶ M. ELIADE, *Aspects du mythe*, Paris, Gallimard, 1963 : même s'il note que la communauté scientifique s'accorde généralement sur une compréhension du mythe comme récit à caractère sacré, exemplaire, significatif et qui a valeur de modèle. Les récents développements de l'ethnologie mettent en cause la construction généalogique des mythes, les définitions du mythe par Eliade ou Lévi-Strauss (V. GELY, *Mythes et littérature : perspectives actuelles*, *Revue de littérature comparée*, 2004/3, p. 331). Paul VEYNE, parmi d'autres, considère qu'il ne peut y avoir d'ontologie du mythe. Pour lui, le mythe n'est ni un genre littéraire ni une catégorie de pensée (P. VEYNE, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes*, Paris, Ed. du Seuil, 1983, p. 173). A l'heure actuelle, les catégories de « mythe » et de « mythologie » sont ainsi controversées. Elles sont « *devenues des totalités rassemblant un grand nombre de types de récits différents issus de cultures non-modernes comme non-occidentales sur la base de leurs caractéristiques internes, (...)* » (A. COIGNOUX et Y. GUFFRAY, « Kratos, les mythes, le monde. Jeux vidéo et représentations sociales contemporaines de la mythologie », *Sciences du jeu*, 15 | 2021, n°18, <https://journals.openedition.org/sdj/3150>).

³⁷ M.-C. HUET-BRICHARD, *Littérature et mythe*, Paris, Hachette Supérieur, 2001, p. 42.

³⁸ J. GRAY, *Le silence des animaux, Du progrès et autres mythes modernes*, op. cit., p. 137.

³⁹ R. BARTHES, *Mythologie*, Paris, Ed. du Seuil, 1954, p. 212. En ce sens également : « Le mythe dans la pensée contemporaine » Colloque pluridisciplinaire organisé par la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines de Sousse (6-7-8 avril 2017)

⁴⁰ Notamment en ce qui concerne les résurgences modernes du mythe. En ce sens : S. MARRET, « L'inconscient aux sources du mythe moderne », *Études anglaises*, 2002/3 (Tome 55), p. 354.

⁴¹ « Le mythe dans la pensée contemporaine », *Colloque pluridisciplinaire organisé par la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines de Sousse* (6-7-8 avril 2017).

explicatif, mais offre une ouverture à d'autres mondes possibles, qui transcenderaient les limites du nôtre⁴², comme manifestation d'une libre activité d'imagination et d'invention, ouvert à la fantaisie⁴³.

Les mythes apparaissent, dans cette perspective, comme révélateurs de patterns imaginatifs, ils sont des réseaux de symboles, qui suggèrent une manière particulière d'interpréter le monde et de façonner sa signification : « *Ils sont une matrice de pensées, l'arrière-plan qui façonne nos habitudes mentales. En des temps de changements rapides et de troubles, ces patterns de pensées, utiles à une époque peuvent causer de sérieux troubles dans la suivante. Ils doivent souvent être refaçonnées ou contrebalancés par d'autres patterns de pensées* »⁴⁴.

Nous retrouvons ici la pensée de Michel Tournier qui propose différents niveaux de lecture du mythe, lequel fait appel à des images et des métaphores qui sollicitent notre imagination, bien au-delà de l'anecdote, pour faire émerger en nous une dimension transcendante au cœur du quotidien⁴⁵ : le mythe est « *une histoire fondamentale. C'est un édifice à plusieurs étages qui reproduisent le même schéma, mais à des niveaux d'abstraction croissante. Le rez-de-chaussée enfantin du mythe est l'une de ses caractéristiques essentielles, tout autant que son sommet métaphysique. Un mythe est une histoire que tout le monde connaît déjà* »⁴⁶.

Le récit mythique, qui décline des versions du réel, est donc avant tout une fiction – « *le mythe est une valeur, il n'a pas la vérité pour sanction* »⁴⁷. Mais il ne serait « *qu'une fable s'il ne doublait son récit d'une exhortation, au moins implicite, à faire-comme, à re-faire et à faire-ensemble* »⁴⁸. Croire au mythe ne signifie donc pas tenir pour vraies des représentations, mais s'inscrire

⁴² S. MARRET évoquant P. RICOEUR (« L'inconscient aux sources du mythe moderne », *Études anglaises*, 2002/3 (Tome 55)).

⁴³ J. GRAY, *Le silence des animaux, Du progrès et autres mythes modernes*, op. cit., p. 118.

⁴⁴ M. MIDGLEY, « How myths works », in *The myths we live in*, Ed. Taylor & Francis, 2003, p. 4.

⁴⁵ A. BOULOUMIE, « Transfiguration de la réalité par le mythe dans quelques contes de Michel Tournier », *Tangence*, 2015, n° 101, p. 88.

⁴⁶ M. TOURNIER, *Le vent Paraclét*, op. cit., p. 1440.

⁴⁷ R. BARTHES, *Mythologie*, op. cit., p.29.

⁴⁸ M. GUERIN, « Qu'est-ce qu'un mythe », *La pensée de midi*, 2007/3 (n°22), p.97. Selon cet auteur : « *Croire au mythe, c'est le répéter.* »

pragmatiquement dans le moule qu'il propose⁴⁹. On comprend ainsi les propos de Bozzi et Mongin lorsqu'ils affirment que les mythes doivent être fondés en pratique, et participer de nos manières de vivre, sans quoi ils ne seraient autre chose que de simples croyances⁵⁰. S'ils sont fictions, les mythes ont des répercussions sur le réel : donnant sens au monde, ils y sont des guides à l'action et ouvrent la voie à des modèles d'agir⁵¹.

2) La survivance, la disparition et l'émergence des mythes

La proposition de Morizot et Martin d'un « retour au temps du mythe » pourrait laisser penser que les mythes auraient temporairement disparu de nos sociétés modernes. Ce n'est toutefois pas ce qu'il faut entendre dans les propos des auteurs. Contrairement à la conception selon laquelle nos sociétés contemporaines seraient totalement désenchantées et dépourvues de mythes, elles demeurent au contraire habitées d'une multitude de mythes, mythes anciens dont certains ont perdu leur sens et qui sont à la recherche de nouveaux signifiants, et mythes nouveaux qui cherchent à perdurer⁵².

Le capitalisme est lui-même une incroyable machine à produire des mythes (qui servent notamment à justifier ses pratiques dévastatrices). Bozzi et Mongin, estiment qu'un travail de déconstruction serait d'ailleurs nécessaire pour faire apparaître les récits du capitalisme comme simples mythes. Mais alors, nous disent-ils, il faudrait « *se garder de croire qu'il nous confronterait, une fois achevé, au simple vide. En réalité, c'est à une surabondance de mythes que nous serions confrontés alors, et ce sont seulement la contradiction, le refoulement ou l'oubli de ces mythes nombreux qui constituent aujourd'hui ce qui nous condamne au sentiment de vide et à la dépression politique* »⁵³.

⁴⁹ *Loc. cit.*, p. 98.

⁵⁰ F. BOZZI et M. MONGIN, « Sorcières et sourciers. De quels mythes avons-nous besoin ? », *op. cit.*

⁵¹ A. COIGNOUX et Y. GUFFRAY, « Kratos, les mythes, le monde. Jeux vidéo et représentations sociales contemporaines de la mythologie », *op. cit.*

⁵² R. BASTIDE, *Le sacré sauvage*, « La mythologie moderne », Paris, Hachette, coll. Stock, 1997, p. 82.

⁵³ F. BOZZI et M. MONGIN, « Sorcières et sourciers. De quels mythes avons-nous besoin ? », *op. cit.*

Dans leur propos, Bozzi et Mongin constatent ainsi que, depuis les années 70, la société est confrontée à une guerre des mythes entre le capitalisme et la contre-offensive idéologique. Le capitalisme aurait remporté plusieurs victoires décisives contre d'autres mythes, tels ceux du communisme, ou du marxisme, et bien avant ceux-là, contre ceux du paganisme, de la sorcellerie, et des savoirs vernaculaires. Pourtant, ces autres récits, bien qu'ils furent écartés et dénigrés, sont toujours pour certains bien vivaces, et ils peuvent encore faire entendre leur voix et travailler en profondeur nos psychés, malgré les difficultés que cela pose à nos esprits marqués par les récits des modernes, qui nourrissent encore réticences et doutes face à tout ce qui n'est pas parfaitement rationnel⁵⁴.

La mythologie contemporaine peut donc se concevoir comme un immense champ de bataille au sein duquel s'affrontent des mythes concurrents : « *Les grands récits vainqueurs retranchés, il n'est donc pas vrai que nous ayons les mains vides – nous nous retrouvons au contraire devant le divers des mythes et récits vaincus. Or c'est peut-être là qu'il nous faut chercher matière à réenchanter nos existences de l'intérieur* »⁵⁵. S'il existe un choix, il réside donc entre les mythes eux-mêmes⁵⁶.

Bien qu'il rejoigne l'idée que la société contemporaine soit emplie de mythes, il n'y aurait cependant plus aujourd'hui, selon Roger Bastide, de mythologie ordonnée et partagée. Ces mythes qui peuplent encore nos sociétés ont perdu leur ordonnancement. Dans les sociétés premières, les mythes s'ordonnent pour constituer un cosmos harmonieux. Ils forment des ensembles. Les actions humaines viennent s'y insérer, répétition de mythes archaïques d'une part, et prolongement de ceux-ci dans la sensibilité et l'imagination des hommes⁵⁷. Cet ordonnancement a été détruit dans la société des modernes, laquelle si « *elle n'a pu tuer que la mythologie « cultivée* » », l'a laissée continuer à l'état « *sauvage* », incontrôlée⁵⁸. Eliade avait lui-même insisté sur cet aspect de la mythologie moderne en montrant la persistance, à l'intérieur

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁶ J. GRAY, *Le silence des animaux, Du progrès et autres mythes modernes*, *op. cit.*, p. 88.

⁵⁷ R. BASTIDE, *Le sacré sauvage*, « La mythologie moderne », *op. cit.*, p. 82.

⁵⁸ *Ibidem*.

de la société occidentale, de ces fragments de mythes, « *de ces membres mutilés réduits à leur plus simple expression, mais une expression toujours chargée des mêmes significations anciennes* »⁵⁹.

Il n'y aurait donc plus aujourd'hui que des « *membra disjecta* », des mythologies personnelles. Les humains modernes ont recours à quantité de symboles, hétérogènes et contradictoires, utilisent de multiples mythes et vivent dans un imaginaire chaotique. Ce qui rendrait nécessaire la création de nouveaux récits qui tenteraient d'articuler harmonieusement ces membres disjoints et seraient susceptibles d'être partagés, favorisant peut-être l'émergence d'un nouveau faire ensemble.

3) Nouveaux signifiants

Les mythes, nous dit Tournier, ont besoin d'être irrigués et renouvelés sous peine de mort⁶⁰. Selon Hans Blumenberg, il y a toutefois dans les mythes quelque chose de fécond qui ne cesse de se transformer et que les hommes doivent accompagner dans ces transformations⁶¹. Il ne s'agit donc pas de simples résurgences de mythes anciens : au lieu de mourir, certains mythes se transforment en quelque chose de différent, saisis à travers un nouveau prisme, dans une situation et un contexte nouveaux^{62 - 63}. Les fictions qui façonnent notre vie sont aussi

⁵⁹ M. ELIADE, *Aspects du mythe*, op. cit., p. 63.

⁶⁰ M. TOURNIER, *Le Vent Paralet*, op. cit., p.1443. Pour Bouloumié, les mythes ne seraient que « *lettres mortes et froides allégories s'ils ne [...] faisaient tressaillir en nous une âme puérile et archaïque qui comprend la fable comme sa langue maternelle, comme un écho de ses origines premières* » (A. BOULOUMIE, « Transfiguration de la réalité par le mythe dans quelques contes de Michel Tournier », op. cit., p. 77).

⁶¹ M. SCHUMM, « À propos de Hans Blumenberg, Entretien avec Heinz Wismann », *Cahiers philosophiques*, 2010/3 (n° 123), p. 95. Etudier une actualisation des différentes matières mythologiques convoquées est une étape du processus que Hans Blumenberg a appelé « le travail sur le mythe » entendu comme les mécanismes de transmission et réception d'une matière en constante évolution.

⁶² J. GRAY, *Le silence des animaux, Du progrès et autres mythes modernes*, op. cit., p. 92. En ce sens : T. OWEN, « Le fantastique et le mythe : deux réalités », *Bulletin de l'Académie Royale de langue et de littérature française*, Tome LVI, n° ¾, 1978, p. 300. Selon ce dernier, des mythes nouveaux ne cessent de naître des mythes anciens, à la manière dont se développent et prolifèrent les cellules vivantes. *Contra* : Mircéa Eliade qui, bien que soulignant l'universalité des mythes antiques, et leur subsistance jusque dans la modernité, ne voit dans les mythes modernes que des résurgences de ces mythes « primitifs » qui seraient toujours réductibles à un récit de création (M. ELIADE, *Aspects du mythe*, op. cit., p. 16).

⁶³ L. DI FILIPPO (« Des récits médiévaux scandinaves aux mythes nordiques : catégorisation et processus d'universalisation », in *Penser les catégories de pensée. Arts, cultures et médiations*, C. Delaporte, L. Graser et J. Péquignot (eds.), Paris, L'Harmattan, p. 115), rappelle comment des auteurs tels que Trierweiler, Monod ou Quéré, ont montré que les récits mythiques ont sans cesse

changeantes que nos vies elles-mêmes. Loin d'être des archétypes éternels et immuables, les mythes sont fluides dans leur forme⁶⁴. Ils se transforment et se superposent au gré de l'histoire, des changements et des crises de société, selon un processus inconscient. Bastide évoque à cet égard les mythes modernes comme des mythes stratifiés. La société moderne est pleine de pans entiers d'anciens mythes, archétypes qui subsistent encore et sur lesquels viennent se greffer des mythes nouveaux⁶⁵.

On conçoit mieux à présent pourquoi il ne saurait être question de transplanter, dans le monde contemporain, des mythes anciens rapportés par les anthropologues, pour se les réapproprier *tels quels*⁶⁶. Car chez ceux qui les cultivent, les mythes sont inséparables d'une expérience vécue, d'une *praxis*, et d'un rapport intégral au monde⁶⁷. Car les mythes ne survivent qu'aussi longtemps qu'ils conservent une puissance d'agir par ceux qui les acceptent : « *ils ressemblent davantage aux fragments d'une musique jouée dans le psychisme. Ils semblent venir de nulle part, ils restent avec nous un moment, puis ils ne sont plus là* »⁶⁸. Les mythes ont donc besoin de se glisser en quelque sorte dans le costume de la société contemporaine pour rester en vie, et s'exprimer à travers les usages. Et ce que la civilisation des modernes apporte à la mythologie, ce sont de nouveaux signifiants, qui pourront incarner les mêmes signifiés, formes mouvantes d'une mythologie éternelle⁶⁹. Car les mythes sont inextricablement liés à l'imaginaire d'une période⁷⁰. Les mythes existent par le sens qu'une société leur donne, et leur légitimité provient de la description qu'ils donnent de la manière dont une société se représente le monde à une

circulé dans différentes cultures, s'articulant parfois à une science rationaliste. Il s'agit alors de repenser comment chaque occurrence établit des relations à d'autres occurrences afin de construire un sens particulier.

⁶⁴ F. MONNEYON et J. THOMAS, *Mythes et littérature*, *op. cit.*, p. 75 : « *Car le mythe est impossible à fixer. Il est doué d'une mobilité essentielle* ».

⁶⁵ R. BASTIDE, *Le sacré sauvage*, « La mythologie moderne », *op. cit.*, p. 89.

⁶⁶ F. BOZZI et M. MONGIN, « Sorcières et sourciers. De quels mythes avons-nous besoin ? » *op. cit.*

⁶⁷ Par exemple, pour Descola, les pratiques chamaniques européennes sont vidées de leur contenu, seuls les éléments superficiels des dispositifs cosmologiques ayant été conservés. Par conséquent, elles ne peuvent avoir un effet profond sur la réorganisation en cours du naturalisme. (Ph. DESCOLA, *Par-delà Nature et Culture*, Gallimard, 2005, p. 321 et suiv.).

⁶⁸ J. GRAY, *Le silence des animaux, Du progrès et autres mythes modernes*, *op. cit.*, p. 137.

⁶⁹ Si l'on entend ici mythologie comme agencement de patterns imaginatifs.

⁷⁰ P. VEYNE, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ?*, *op. cit.*, 1983. Il n'existe donc pas de pensée mythique à l'état pur. « Ainsi, des héros – Prométhée, Œdipe, Sisyphe – ont changé de costume au fil des siècles, et des histoires comme celle de la tour de Babel, de l'Apocalypse ou du Déluge en sont venues à soutenir d'autres causes que celles que leur prêtaient leurs inventeurs. » (N. JOURNET, « Les grands mythes : pourquoi ils nous parlent encore », *Grands Dossiers*, N° 37 - Déc 2014/ jan-fév. 2015, https://www.scienceshumaines.com/les-grands-mythes-pourquoi-il-nous-parlent-encore_fr_552.htm).

époque déterminée. La notion de « mythe des origines » n'a donc, comme tel, aucune objectivité historique⁷¹.

De cela, il découle également qu'on ne saurait *inventer* des mythes de toutes pièces « *afin d'affronter la situation présente, et rouvrir un horizon d'action à partir d'un autre cadre existentiel, voire une autre cosmologie* »⁷². Car de tels mythes, créés *ex nihilo*, trouveraient très difficilement à s'inscrire dans nos usages, ne pourraient être communément partagés, et seraient dès lors dépourvus de toute puissance. Au contraire, « *un mythe s'impose de lui-même, précédant ceux qui le trouvent tel quel et sont tenus par lui. Autrement dit un mythe ne tire sa puissance que du fait d'être un a priori, un toujours déjà-là inquestionné* »⁷³.

Ainsi coexistent dans une société, selon Frédéric Monneyron et Joël Thomas, trois ensembles de mythes : certains faible survivance des mythes d'hier à la recherche de nouveaux signifiants, susceptibles de disparaître s'ils n'y parviennent ; certains dominants, qui sont l'expression et la « stylisation » de la société contemporaine, et certains en train de naître, qui seront peut-être les mythes dominants de demain, « *mais qu'il est très difficile de repérer dans le « bruit » général généré par ce foisonnement et cette prolifération d'images* »⁷⁴.

4) Êtres hybrides, êtres mythiques

Êtres hybrides « à disposition », échappant à la logique rationnelle, qui attendraient d'être saisis par de nouveaux récits pour nouer des interactions inédites et acquérir un statut innovant, les êtres chimériques, devenus la norme, de Morizot et Martin figureraient ici parmi ces nouveaux

⁷¹ F. MONNEYRON et J. THOMAS, *Mythes et littérature*, op. cit., 2019, p. 26.

⁷² F. BOZZI et M. MONGIN, « Sorcières et sourciers. De quels mythes avons-nous besoin ? » op. cit. Selon J. GRAY également, aucun mythes ne pourrait être élaboré délibérément (*Le silence des animaux, Du progrès et autres mythes modernes*, op. cit., p. 137).

⁷³ F. BOZZI et M. MONGIN, « Sorcières et sourciers. De quels mythes avons-nous besoin ? », op. cit.

⁷⁴ . MONNEYRON et J. THOMAS, *Mythes et littérature*, op. cit., p. 80.

signifiants qui pourraient permettre aux mythes anciens de se nourrir et de s'actualiser dans les sociétés contemporaines.

A priori, rien ne s'y oppose. Barthes constate que les mythes qui se déploient dans les sociétés contemporaines se saisissent d'une multitude d'objets et des phénomènes variés⁷⁵. Parce que tous les matériaux du mythe présupposent une conscience signifiante, tout ce qui est justifiable d'un discours dans le monde contemporain peut être objet de mythe. On peut donc raisonner sur ces objets et phénomènes indépendamment de leur matière puisque n'importe quelle matière peut être dotée artificiellement de signification⁷⁶. Chaque mythe a donc à sa disposition une masse illimitée de signifiants⁷⁷. Certains objets peuvent devenir, à certains moments de l'histoire, parole mythique puis disparaître, d'autres prenant leur place⁷⁸.

Ces objets, « élus » parce qu'ils portent une signification forte pour les individus d'une société (tels certains de ces êtres chimériques), sont à même de faire émerger une dimension transcendante au cœur du quotidien, qui au-delà d'une valeur anecdotique, esquissent des lignes d'une nouvelle praxis.

Il serait toutefois absurde de décréter *a priori* quelles sont les statuts et les relations qu'il conviendrait d'entretenir avec ces êtres hybrides, autrement dit « *face à l'angoisse et à l'urgence de cette métamorphose généralisée et de la crise écologique systémique qui nous met en danger, de refermer cet espace métamorphique en imposant de facto des statuts (tout le monde est une*

⁷⁵ R. BARTHES, *Mythologie, op. cit.*, p. 237. Pour Eliade, s'il y a des limites formelles au mythe, il n'y en a pas de substantielles. « *Chaque objet du monde peut passer d'une existence fermée, muette, à un état oral, ouvert à l'appropriation de la société* » (M. ELIADE, *Aspects du mythe*, Paris, Gallimard, 1963, p. 230).

⁷⁶ R. BARTHES, *Mythologie, op. cit.*, p. 212 et 218. L'auteur explique que le mythe s'édifie à partir d'une chaîne sémiologique qui existe avant lui : c'est un système sémiologique second. En ce sens, il est un métalangage. En ce sens également G. DURAND (*Figures mythiques et visages de l'œuvre*, Paris, Berge International, 1979, p. 29) qui évoque un « bassin sémantique » à la disposition des mythes.

⁷⁷ Si la réserve des signifiants mythiques est inépuisable, la signification mythique, elle, n'est toutefois jamais complètement arbitraire, il y a une part d'analogie. Le mythe joue sur l'analogie du sens et de la forme (R. BARTHES, *Mythologie, op. cit.*, p. 233).

⁷⁸ *Loc. cit.*, p. 212 : « *L'histoire humaine fait passer le réel à l'état de parole, qui règle la vie et la mort du langage mythique. La mythologie ne peut avoir qu'un fondement historique : le mythe est une parole choisie par l'histoire. Il ne saurait surgir de la nature des choses.* ». Voir aussi G. DURAND, *Champs de l'imaginaire*, Grenoble, UGA, 1996, p. 105 : « *Le mythe ne se conserve jamais à l'état pur. Il n'y a pas de moment zéro du mythe, de commencement absolu. Il y a des inflations et des déflations. C'est pour cela que le mythe vit, c'est pour cela qu'il est endossé par des cultures, et par des personnes, et par des moments* ».

personne sur le modèle du droit romano-kantien) ou des relations (toute forme d'exploitation des vivants sensibles est inacceptable). Il faut d'abord laisser monter du terrain, probablement, des relations inventées ici et là, des récits différents et à chaque fois ajustés à la bizarrerie métamorphique de ce qui se passe»⁷⁹. Les récits adéquats se reconnaîtront, nous disent Bozzi et Mongin, à leur capacité à s'inscrire dans le champ polémique de la guerre des mythes, car ils sont à même d'entrer en résonance et en dialogue avec d'autres mythes, anciens ou nouveaux⁸⁰.

5) Le roman, véhicule de mythes

Pour Marie-Catherine Huet-Brichard, littérature et mythes convergent en ce que tous deux sont des formes de discours cherchant à construire du sens⁸¹. De l'idée que la littérature est l'un des prismes préférentiels à travers lesquels nous pouvons suivre les métamorphoses des mythes, et que les écrivains peuvent créer une parole qui réinvente le discours mythique par un même processus organisateur d'images et de représentations, nous nous proposerons, dans la troisième partie de notre travail, d'appréhender ce « retour au temps du mythe », à travers quelques œuvres littéraires qui mettent en scène ces êtres hybrides et chimériques dont parlent Morizot et Martin. Œuvres dont nous tenterons de montrer qu'elles portent d'anciennes mythologies embrassant de nouveaux signifiants et les signes de mythes en train de naître, pour reprendre l'expression de Monneyon et Thomas.

Cela pose toutefois préalablement la questions des rapports à la fois complexes, conflictuels et même paradoxaux que peuvent entretenir mythes et littérature. Car pour certains, les mythes et la littérature s'excluent mutuellement, le passage du mythe dans la littérature marquant sa dégradation⁸² : l'image mythique se dilue à travers les variations et le perfectionnement des formes littéraires, la superposition des influences et le tissage des discours littéraires qui égarent

⁷⁹ B. MORIZOT et N. MARTIN, « Retour au temps du mythe, Sur un destin commun des animistes et des naturalistes face au changement climatique à l'Anthropocène », *op. cit.*, n° 46.

⁸⁰ F. BOZZI et M. MONGIN, « Sorcières et sourciers. De quels mythes avons-nous besoin ? » *op. cit.*

⁸¹ M.-C. HUET-BRICHARD, *Littérature et mythe*, *op. cit.*, p. 42.

⁸² Voir à cet égard C. LEVI-STRAUSS (L'*origine des matières de tables*, Paris, Plon, 1968) pour qui le roman naît de l'exténuation des mythes ; D. DE ROUGEMON (Les *mythes de l'amour*, Paris, Albin Michel, 1961) pour qui les mythes se résolvent en littérature lorsqu'ils perdent leur caractère ésotérique.

le lecteur dans une forêt de sens. Les oppositions structurales propres aux mythes sont dans l'œuvre littéraire fortement édulcorées, rationalisées, voire disparaissent purement et simplement⁸³. Contaminés par les mythes personnels et par l'histoire imaginaire des créateurs, les mythes se dissolvent. Faut-il alors soutenir, à l'instar de Bruno Dumézil et de Paul Veyne, que la littérature naît lorsque le mythe meurt car c'est lorsque le mythe a cessé d'être le centre de l'expérience vécue qu'il deviendrait prétexte à l'imagination⁸⁴ ?

S'il nous faut rester conscient à tout le moins qu'un ouvrage de littérature ne saurait constituer un mythe à part entière, d'autres auteurs sont toutefois beaucoup plus réservés quant à cette dégradation du mythe à travers la littérature. Ainsi, pour Pierre Brunel, la littérature est créatrice de mythe⁸⁵. Pour Jacqueline Fabres-Serris, les poètes, plus que les historiens, font vivre les mythes car ils donnent un sens moderne aux vieux récits de la mythologie, en les mettant en relation avec les exigences morales, intellectuelles et politiques d'une société en continuel changement⁸⁶. S'il serait erroné d'inférer de la référence à un mythe son déploiement dans le texte littéraire ou de tenter de retrouver des mythes non nommés partout, Laurent Di Filippo exemplifie comment la réception des mythes nordiques montre que ces histoires ont fait l'objet de reprises dans les œuvres littéraires qui ont participé à donner un sens nouveau à ces ressources culturelles⁸⁷.

Huet-Brichard, dans *Littérature et mythes*, a aussi remis en question l'idée selon laquelle le mythe vient d'abord, et la littérature ensuite. Que la littérature soit « à l'horizon du mythe » n'est pour elle qu'une hypothèse. Elle refuse de tracer cette ligne chronologique rectiligne entre mythe et

⁸³ G. DURAND (*Figures mythiques et visages de l'œuvre*, op. cit., p. 293) : « le mythe se distend en simple parabole, en conte ou en fable et finalement dans tout récit littéraire, ou bien encore s'incruste d'événements existentiels, histoires et vient là épuiser son sens prégnant dans les formes symboliques de l'esthétique, de la morale et de l'histoire ».

⁸⁴ Pour P. VEYNE (*Les Grecs ont-ils cru en leurs mythes ?* op. cit., p. 17 et suiv.), l'excès engendre la dévaluation, et les mythes se perdent, dispersés et expulsés, puisqu'ils n'ont plus rien à faire dans ce monde qui court sans eux. Et en même temps qu'ils meurent, les mythes donnent naissance à la littérature. Pour G. DUMEZIL (*Du mythe au roman*, Paris, PUR, 1983, p. 7), l'étude du mythe rencontre un problème dès que la narration devient une fin en soi.

⁸⁵ P. BRUNEL, *Le mythe de la métamorphose*, Librairie José Corti, 2004, p. 38.

⁸⁶ J. FABRES-SERRIS, *Mythologie et littérature à Rome, La réécriture des mythes au 1^{er} siècles avant et après JC*, Lausanne, Payot, 1998, p. 23. En ce sens également : M. KUNDERA (*L'art du roman*, Paris, Gallimard, 1986) pour lequel la grandeur de la littérature vient d'avoir choisi des voies délaissées, oubliées et méprisées par les approches canoniques du savoir.

⁸⁷ L. DI FILIPPO, « Des récits médiévaux scandinaves aux mythes nordiques : catégorisation et processus d'universalisation », op. cit., p. 115.

littérature, « *comme si le mythe constituait une matrice originelle d'où aurait émergé, après l'impulsion fondatrice, l'espace-temps de la littérature* »⁸⁸. A cette conception d'un mythe originel qui éclaterait brusquement en textes littéraires, l'auteur soutient que « *mythe et littérature se seraient nourris l'un de l'autre dans une sorte de rythme respiratoire qui les aurait constamment éloignés pour toujours mieux les réunir* »⁸⁹. Nous retiendrons cette conception, selon laquelle mythe et littérature trouvent à se nourrir mutuellement. La littérature transporte ainsi les formes mouvantes de la mythologie, et s'en inspire pour nourrir le mythe en retour. Cette conception selon laquelle la littérature et mythe interagissent pour donner un sens renouvelé au monde traduit, selon nous, une conception dynamique du monde, susceptible de renouveler nos manières d'appréhender les êtres, et leurs interactions.

Cela nous permet de soutenir, à l'instar de Tournier, que la littérature est un outil essentiel tant pour faire évoluer les mythes anciens que pour appréhender les mythes contemporains : « *la fonction sociale des écrivains et de tous les artistes créateurs vise à enrichir ou au moins à modifier ce bruissement mythologique, ce bain d'images dans lequel vivent leurs contemporains et qui est l'oxygène de l'âme. Mais il arrive aussi que l'écrivain, frappant un grand coup métamorphose l'âme de ses contemporains et de leur postérité d'une façon foudroyante. Son génie consiste à faire passer la notion de sublime du domaine humain et moral où elle était jusque-là limitée au domaine de la nature où seul le beau avait droit de cité* »⁹⁰.

Ainsi, voie littéraire et voie du discours mythique se rejoignent et convergent en une même constellation imaginaire. Toutes deux produisent une mise en dialectique entre plusieurs instances, créant une harmonie à partir de composantes qui, prises isolément, génèrent du désordre, pour en faire émerger une autre organisation, une instance nouvelle, qui est plus que la somme de ses composantes.

⁸⁸ M.-C. HUET-BRICHARD, *Littérature et mythe*, op. cit., p. 13.

⁸⁹ *Ibidem*.

⁹⁰ M. TOURNIER, *Le Vent Paraquet*, op. cit., p. 1443. TOURNIER évoque également les « bons » contes qui sont comme des nébuleuses où sont en formation de nouveaux mythes ou d'anciens mythes. En ce sens également : M. ELIADE, *Aspects du mythe*, op. cit., p. 231- 232.

« Le discours de l'origine et de l'unité est susceptible de renaître dans les forces de discours révolutionnaires qui transgressent les formes classiques et dont la volonté créatrice rejoint paradoxalement celle du discours de l'originare. La littérature est par excellence, enracinement du discours des origines dans les savoirs et les senteurs qui lui donnent corps et chair»⁹¹. On peut donc, dans le roman, entre-apercevoir le mythe à la fois dans une pérennité de sens et dans l'actualité de sa réécriture. Le roman vit de lui et fait vivre le mythe, il est ainsi susceptible de contribuer à la fois à la consolidation d'une tradition et à un travail « révolutionnaire ». Ainsi « le mythe littéraire, c'est-à-dire le discours mythique dans son environnement littéraire, apparaît comme le lieu instable et magique d'une rencontre entre la mémoire d'un discours inscrit dans la longue durée et la respiration d'un discours en prise sur son temps »⁹².

⁹¹ F. MONNEYON et J. THOMAS, *Mythes et littérature*, op. cit., p. 54.

⁹² *Loc. cit.*, p. 118.

Deuxième partie : L'animal « déconstructeur de mythes »

*« Comment les chiens ont rendu les hommes
intelligents ? »*

V. DESPRET, *Révolutions animales*

Dans notre première partie, nous avons notamment mis en évidence le fait que les mythes anciens peuplent toujours nos sociétés, même s'ils continuent à habiter nos imaginaires de manière larvée, et qu'ils sont susceptibles de trouver de nouveaux signifiants dans notre monde contemporain, pour retrouver puissance dans des histoires renouvelées, susceptibles de constituer autant d'alternatives aux récits des modernes, et qui proposent d'autres manières de faire monde avec les non-humains.

Nous avons également souligné que l'écueil de l'histoire de la modernité, la catastrophe climatique et l'effondrement de la biodiversité qui l'accompagnent, nous imposent aujourd'hui un changement de paradigme dans notre manière de penser notre relation au vivant. La cause qui sous-tend un nécessaire retour au temps du mythe, selon Martin et Morizot, réside ainsi dans les profonds changements qui touchent aujourd'hui les non-humains. Ces changements nous laissent dans une incompréhension telle face à eux qu'ils nous obligent à modifier nos modes de penser et à créer de nouveaux récits pour essayer de faire monde commun. Il s'agit d'un moment précieux, une ouverture à la créativité, pour inventer et renouveler nos récits.

Il nous semble néanmoins que deux écueils doivent être évités dans la compréhension de cette proposition. Le premier serait d'y entendre que les non-humains, les animaux en particulier, ont changé uniquement parce que, le monde ayant été transformé de la main de l'homme, ils sont contraints à réagir face à un nouvel environnement. Le second serait d'en conclure qu'il appartient aux hommes de créer de nouveaux récits qui conduiraient à enfermer à nouveau les animaux dans leurs représentations, fussent-elles renouvelées, pour faire advenir un monde qui n'aurait une cohérence nouvelle que pour l'être humain. Ces deux écueils ont un point commun : les animaux y seraient appréhendés comme des êtres passifs, simples récepteurs du monde et observateurs de l'histoire des hommes.

Dans cette seconde partie, nous souhaitons, d'une part, mettre en exergue la dimension agissante de nos mythes et récits, qui ont le pouvoir de transformer le monde et les êtres qui le

peuplent. D'autre part, nous allons tenter de montrer que ces récits ne s'adressent pas à des récepteurs passifs, qui seraient seulement capables de réactions aux propositions que nous formulons. Nous allons voir, au contraire, que les animaux sont de fabuleux "déconstructeurs" de mythes, susceptibles eux-aussi de transformer le monde et les hommes qui y vivent, au point de contraindre les humains à modifier les récits et représentations qui les concernent. Car si nos mythes induisent des transformations chez les humains et influencent leur manière d'agir dans le monde, entraînant ainsi également des transformations chez les non-humains⁹³, ces derniers, et les animaux en particulier pour ce qui concerne notre propos, sont capables de réponses. Et leurs réponses peuvent consister tant en un refus de ces propositions de transformations, qu'en une proposition de transformation en retour. En d'autres termes, les animaux sont susceptibles de déconstruire les mythes qui les enferment et de proposer à l'humain d'autres pistes pour construire de nouvelles histoires.

A) LA SÉPARATION RADICALE ENTRE L'HOMME ET L'ANIMAL : SCHÈME MYTHIQUE DE LA PENSÉE OCCIDENTALE

1) La dimension agissante du mythe

S'agissant de chercher à faire monde commun avec les non-humains, et plus particulièrement avec les animaux, les mythes qui nous intéressent ici sont ceux qui évoquent les rapports hommes-animaux. Ces récits sont légion et il n'entre pas bien sûr pas dans notre propos ni d'entreprendre de les recenser ni d'en proposer une analyse approfondie.

Nous évoquerons plutôt Claude Lévi-Strauss, lorsqu'il affirme qu'un mythe consiste en l'ensemble de ses variantes : « *Tout se passe comme s'ils fournissaient autant de codes différents utilisés selon les besoins du moment et leur capacité particulière, pour transmettre le même*

⁹³ A cet égard, voir notamment B. HEINRICH, *Ravens in Winter*, New York, Vintage Books, 1991, p. 26, qui expose comment nos histoires concernant le corbeau modifient nos attitudes envers eux, et comment ceux-ci s'en trouvent transformés en conséquence. Quand le corbeau est un dieu et qu'il bénéficie en conséquence d'une vie agréable autour des humains et il se montrera curieux et familier envers les hommes. A l'inverse, lorsque les contes et récits sur le corbeaux les associent au malheur, les corbeaux sont persécutés et conséquence, et se montreront en retour sauvages et timides envers les humains.

message »⁹⁴. Il n'y a donc pas de version vraie d'un mythe. Ils constituent plutôt une sorte de métalangage⁹⁵. Ils permettent de dégager des modes d'opération de l'esprit humain si constants et si généralement répandus, qu'on peut les tenir pour fondamentaux⁹⁶.

Par ailleurs, en ce qu'ils suggèrent une manière particulière d'interpréter le monde et de façonner sa signification, les mythes ont une dimension "agissante". En tant que matrice de pensée, ils emportent la possibilité de transformer le réel et la capacité, comme le dit Philippe Descola, de métamorphoser les âmes, inséparables qu'ils sont d'une *praxis* et d'un rapport intégral au monde⁹⁷. Les êtres humains qui créent des mythes et des symboles ont une tendance incurable à penser et à agir comme si le monde qu'ils ont tiré de ces mythes et symboles existait réellement⁹⁸. Si les mythes ne sont pas à proprement parler performatifs⁹⁹, ils ont, selon Pierre-Yves Jacopin, une agentivité propre qui transforme leurs usagers, auditeurs comme narrateur¹⁰⁰. Cette transformation est même, selon lui, l'objectif primordial des paroles mythiques. « *Quoique par définition l'ensemble des auditeurs et du narrateur soit le même avant et après la narration, on peut dire qu'il y a transformation agentive des participants en une nouvelle catégorie d'individus. (...)* »¹⁰¹. Dans leur dimension agissante, les récits que nous nous approprions ont le pouvoir de transmettre une éthique, et d'influencer profondément nos rapports aux non-humains : ils nous conduisent à modeler le monde et à percevoir les autres vivants, en ce compris les animaux, de façon orientée¹⁰². Ces récits peuvent faire taire, ou au contraire donner la parole aux animaux, nous rendre attentifs ou nous rendre sourds à leurs appels. Certains récits jettent des ponts inter-espèces, d'autres les coupent.

⁹⁴ Cf. LEVI-STRAUSS, *Anthropologie structurale deux*, Paris, Plomb, 1973, p. 189.

⁹⁵ M. GODELIER, *Lévi-Strauss par Maurice GODELIER*, Paris, Seuil, 2013, p. 280. Selon Lévi-Strauss, « *Quand un schème mythique passe d'une population à une autre (...) le mythe commence par s'appauvrir et se brouiller. Mais on peut saisir un passage à la limite où, au lieu de s'abolir définitivement en perdant tous ses contours, le mythe s'inverse et regagne une partie de sa précision* » (Cf. LEVI-STRAUSS, *Anthropologie structurale deux*, op. cit., p. 223).

⁹⁶ M. GODELIER, *Lévi-Strauss par Maurice GODELIER*, op. cit., p. 296 : les mythèmes acquièrent une super signification, que l'on découvre lorsqu'on a permuté le mot dans tous ses contextes, fournis par l'ensemble des variantes d'un mythe.

⁹⁷ P. DESCOLA, *Par-delà Nature et Culture*, Paris, Gallimard, 2005, p. 231-232.

⁹⁸ J. GRAY, *Le silence des animaux, Du progrès et autres mythes modernes*, E. Belles Lettres, 2018, p. 186.

⁹⁹ Au sens de J. AUSTIN, *Quand dire c'est faire*, Éditions du Seuil, Paris, 1970.

¹⁰⁰ P.-Y. JACOBIN, « De l'agentivité dans, et de la parole mythique », *Ateliers d'Anthropologie*, n° 34, 2010 (<https://journals.openedition.org/ateliers/8533>). En ce sens également R. BARTHES lorsqu'il évoque la force intentionnelle du mythe (*Mythologies*, op. cit., p. 230).

¹⁰¹ *Ibidem*.

¹⁰² D.B. ROSE, « Slowly-Writing into Anthropocene », *TEXT*, 2013, p. 9.

2) Récits d'une humanité dominante

Dans les textes sacrés, le mythe sert à expliquer pourquoi, « *les choses sont devenues ce qu'elles sont et pourquoi elles ne peuvent pas être autrement* »¹⁰³. Les mythes des Amérindiens que nous rapporte Lévi-Strauss sont des histoires du temps où les hommes et les animaux n'étaient pas encore distincts. Où les dieux pouvaient prendre forme humaine ou animale et vivre parmi eux¹⁰⁴. Lévi-Strauss a caractérisé ces mythes comme des récits traitant du passage de la nature à la culture, de l'animalité à l'humanité¹⁰⁵.

Mais depuis des siècles, le récit dominant en Occident, à ce point constant et répandu dans la pensée européenne que le schéma qu'il propose a acquis la dimension d'un schème mythique - au sens d'un script d'actions et d'ordonnement de l'évolution des êtres et objets du monde¹⁰⁶ - est celui d'une distinction radicale entre l'homme et l'animal. Les récits où s'inscrit ce schème mythique réaffirment sans cesse qu'il ne pourrait en être autrement, et se saisissent pour ce faire toujours de nouveaux signifiants. Leurs variantes sont innombrables¹⁰⁷.

On trouve ce schème mythique déjà dans le récit de la Genèse. Et d'emblée, cette séparation ontologique engendre une hiérarchie, légitimant la domination de l'homme sur le reste du vivant : « *Emplissez la terre, et l'assujettissez ; et dominez sur les poissons de la mer, sur les oiseaux du ciel, et sur tout animal qui se meut sur la terre*¹⁰⁸. Et Dieu dit : *Voici, je vous donne toute herbe portant de la semence et qui est à la surface de toute la terre, et tout arbre ayant en lui du fruit d'arbre et portant de la semence : ce sera votre nourriture...* ». Autre marque de cette domination, Dieu a donné à l'homme la possibilité de nommer les animaux : « *Et l'homme donna*

¹⁰³ Cf. LEVI-STRAUSS et D. ERIBON, *De près et de loin*, Paris, Odile Jacob, 1988, p. 196

¹⁰⁴ Cf. LEVI-STRAUSS et D. ERIBON, *De près et de loin*, op. cit., p. 193.

¹⁰⁵ M. GODELIER, *Lévi-Strauss par Maurice GODELIER*, op. cit., p. 373.

¹⁰⁶ L. BERGER, « Par-delà le structuralisme : Maurice Godelier, lecteur matérialiste de Claude Lévi-Strauss », *Gradhiva*, 21 | 2015, p.222.

¹⁰⁷ Mais toujours « *une correspondance doit exister et existe en fait entre le message inconscient d'un mythe – le problème qu'il cherche à résoudre- et le contenu conscient, autrement dit l'intrigue qu'il élabore pour parvenir à ce résultat.* » (Cf. LEVI-STRAUSS, *Anthropologie structurale deux*, op. cit., p. 241).

¹⁰⁸ *Genèse*, 1, 18.

des noms à tout le bétail, aux oiseaux du ciel et à tous les animaux des champs»¹⁰⁹. Et le Jupiter de Jean-Paul Sartre s'écrie à son tour : « *Par moi les espèces se perpétuent, J'ai ordonné qu'un homme engendre toujours un homme et que le petit du chien soit un chien* »¹¹⁰.

Pour Philippe Descola, cette séparation radicale trouve ses racines dans la Grèce ancienne¹¹¹⁻¹¹². Pour Dominique Lestel, la pensée chrétienne et la pensée grecque se sont hybridées pour partager cette croyance dans une caractéristique qui séparerait ontologiquement l'homme et les autres êtres vivants¹¹³. Selon lui, deux thèmes centraux, quoique souvent négligés dans le mythe de Prométhée - celui de l'humain « victime »¹¹⁴ et celui d'une revanche à prendre sur l'animal - sont devenus les piliers récurrents de la pensée occidentale vis-à-vis de l'animal¹¹⁵.

Ce schème mythique a imprégné la pensée des philosophes. Sur cette base, ils ont construit leurs récits, sous la forme de discours philosophiques qui, à leur tour, ont nourri et renforcé ce clivage entre l'homme/animal. L'héritage cartésien, s'il n'en est pas la cause, le représente dans la puissante systématisme du symptôme¹¹⁶ : la nature, dont font partie les animaux, n'est que de la matière, seuls les humains pensent, et la pensée humaine n'est pas l'œuvre de la nature mais plutôt ce qui permet de s'en distinguer. Il y a une rupture entre une réalité pensante, réservée aux humains, et la matière dont font partie les animaux et le reste du vivant¹¹⁷. L'animal est placé du côté des choses matérielles, compréhensibles et manipulables. L'âme est le propre de l'homme, « *une substance dont toute l'essence ou la nature n'est que de penser, et qui pour être*

¹⁰⁹ Genèse, 2,20.

¹¹⁰ J. P. SARTRE, « Les Mouches », Acte III, sc 2, in *Théâtre*, Paris, Gallimard, 1947, p. 109.

¹¹¹ Même s'il faut attendre, selon lui, le XIX siècle pour voir s'établir un vrai dualisme structurant (P. DESCOLA, *La nature domestiquée. Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*, Paris, Éditions de la MSH, 1986, p. 99).

¹¹² Dans la mythologie grecque, l'hybridité représente la forme la plus visible de la monstruosité (F. BOUDIN, « *L'homme-animal : hybridité et monstruosité dans l'iconographie des vases grecs* », in *L'animal symbole*. Paris, Éditions du Comité des travaux historiques et scientifiques, 2019).

¹¹³ P. DESCOLA, *La nature domestiquée. Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*, op. cit., p. 99

¹¹⁴ Pour Lestel, à travers le mythe de Prométhée, l'Occident invente et légitime la figure de la victime qui se venge au-delà du raisonnable en raison de l'injustice subie de l'erreur involontaire d'Epiméthée. Le mythe expliquerait ainsi pourquoi l'homme est dans un espace différent de l'animal sans recourir à une qualité théologique qui serait le propre de l'homme.

¹¹⁵ C. LESTEL, « Neutraliser le mythe de Prométhée », *Multitudes*, 2011/4 (n° 47), p. 148.

¹¹⁶ DERRIDA- ROUDINESCO, *De quoi demain, Dialogue*, Paris, Flammarion, 2001, p. 110.

¹¹⁷ R. TEXIER, « La place de l'animal dans l'œuvre de Descartes », *L'Enseignement philosophique*, 2012/4, p. 15. En ce sens également, D. HARAWAY, *Quand les espèces se rencontrent*, Paris, La Découverte, série « Les empêcheurs de penser en rond », 2021, p. 131.

n'a besoin d'aucun lieu ni ne dépend d'aucune chose matérielle »¹¹⁸. Descartes évince ainsi toute référence aux capacités végétantes ou sensibles dont l'âme est dotée chez les philosophes Grecs¹¹⁹. Le clivage cartésien dévalue l'emploi des sens. Ce postulat réduit l'existence de l'animal à celle d'un objet matériel animé. Ce récit cartésien a connu un tel retentissement dans le monde occidental qu'il a acquis en lui-même une dimension mythique.

Roland Barthes identifie les mythes de « la grande famille des hommes » ou de la « nature humaine » comme d'autres déclinaisons du schème mythique du grand schisme homme/animal. Le mythe de la « nature humaine » nous raconte qu'il y a chez tous les êtres humains une matrice commune, une essence par-delà leurs diversités culturelles et formelles. Et Dieu, une nouvelle fois, est dans la place : « *la diversité des hommes affiche Sa puissance, Sa richesse, l'unité de leurs gestes démontre Sa volonté* »¹²⁰.

Bien sûr, d'autres récits, minoritaires, ont parfois affleuré prenant le contre-pied de ce schème mythique et de la hiérarchie qui en découle. Par exemple, au XVII^e siècle, les récits des voyages imaginaires de Savien de Cyrano de Bergerac, « *L'Histoire comique des États et empires de la Lune et l'Histoire comique des États et empires du Soleil* »¹²¹, remettaient explicitement en question la supériorité de l'homme sur l'animal. L'auteur y compare l'homme à un animal pour rejeter l'anthropocentrisme de la religion chrétienne : l'homme n'est pas la principale créature de Dieu, et n'est pas davantage au centre du monde. Les habitants de la Lune sont aussi des hommes, or ils marchent à quatre pattes. Ces êtres lunaires se posent la question de savoir si le terrien qui vient d'alunir chez eux, Dyrcona, est un homme comme eux ou un animal. En retournant les arguments anthropocentriques traditionnels, le récit souligne l'orgueil des hommes qui considèrent que tout ce qui est différent d'eux n'est pas humain. Ainsi la station debout de l'homme devient le marqueur de son infériorité : marcher à quatre pattes est, pour les habitants de la lune, le signe de leur supériorité. On attribuerait aussi à tort la raison au

¹¹⁸ R. DESCARTES, « Lettre à Maresne, du 30 juillet 1640 », in *Œuvres philosophiques*, t. III, Paris, Classiques Garnier, 2010.

¹¹⁹ Pours lesquels c'est le raffinement des sens qui établit la hiérarchie entre les êtres vivants.

¹²⁰ R. BARTHES, *Mythologies*, op. cit., p. 190.

¹²¹ S. de CYRANO de BERGERAC, *L'Autre Monde ou les États et empires de la Lune, les États et empires du Soleil*, édition Madeleine Alcover, Paris, Honoré Champion, 2000.

Terrien du fait qu'il puisse parler. Et ce dernier de songer : « *quoi que je puisse faire de spirituel, c'était l'instinct qui me le faisait faire* »¹²². On trouve, retourné contre un homme, l'un des arguments de Descartes à propos du langage des perroquets qui ne feraient qu'imiter la parole humaine, par instinct, sans la comprendre et sans que cela révèle une pensée chez ces derniers¹²³.

Pour Savien de Cyrano, il n'y a pas de différence de nature entre l'homme et l'animal : leurs facultés sont d'origine sensible, tous deux sont mortels. Cette égalité est la conséquence d'un matérialisme intégral : les dieux n'existent pas, le monde n'est pas créé, les religions sont des fables. Les fictions sont moins celles qui content les aventures de Dyrcona sur la lune que les croyances fausses et stupides des hommes. Les être lunaires sont convoqués pour déconstruire le réalité des modernes, et proposer une autre lecture du monde. « *Cyrano nous fait vivre des scènes fantastiques en prétendant qu'elles sont réelles parce que l'imagination est créatrice* »¹²⁴. En ce sens, Cyrano nous raconte des histoires réelles, en ce qu'elles portent le germe d'un autre monde¹²⁵.

3) Séparation ontologique et construction d'une identité

L'agentivité du schème mythique de la séparation radicale entre l'homme et l'animal, particulièrement dominant depuis le XVIIème, a ainsi généré une pensée clivée, en rapport avec

¹²² *Loc. cit.*, p. 90.

¹²³ « *Et on ne peut dire qu'elles parlent entre elles, mais que nous ne les entendons pas ; car, comme les chiens et quelques autres animaux nous expriment leurs passions, ils nous exprimeraient aussi bien leurs pensées, s'ils en avaient* » (R. DESCARTES, « Lettre au marquis de Newcastle du 23 novembre 1646 », in *Œuvres philosophiques*, t. III, Paris, Classiques Garnier, 2010, p. 694, AT IV, p. 574-575). Au cours du procès de Dyrcona, cet argument de Descartes, est repris par les oiseaux : « *Vous contrefaites, dit un phénix à Dyrcona, l'aboi d'un chien ou le chant d'un rossignol, vous ne concevez pas, non plus, ce que le chien ou le rossignol ont voulu dire* » (S. de CYRANO de BERGERAC, *L'Autre Monde ou les États et empires de la Lune, les États et empires du Soleil*, op.cit., p. 250).

¹²⁴ N. GENGOUX, « L'animal supérieur à l'homme : de la fiction à la réalité, Cyrano de Bergerac et le *Theophrastus redivivus* », in *L'homme et la brute au XVIIème siècle, une éthique animale à l'âge classique*, ENS éd., 2022, p. 125.

¹²⁵ Montaigne a également questionné la primauté de l'homme sur les autres êtres vivants dans un essai intitulé *De la cruauté*. Pour lui, la toute-puissance de l'homme sur les autres animaux tiendrait davantage d'une certitude que d'un fait : « *j'en rabats beaucoup de notre présomption, et me démet volontiers de cette royauté imaginaire qu'on nous donne sur les autres créatures* ». Montaigne rappelle les devoirs des hommes envers la communauté des vivants : « *Nous devons la justice aux hommes, et la grâce et la bénignité aux autres créatures qui en peuvent être capables. Il y a quelque commerce entre elles et nous, et quelque obligation mutuelle.* » (MONTAIGNE, *Les Essais II*, Paris, Arléa, 2002, 11, *De la cruauté*, p. 319-320).

ce que Bruno Latour nomme « les Grands Partages »¹²⁶, et qui repose sur deux gestes intellectuels : séparer et hiérarchiser. Les oppositions qui en découlent ont depuis été poussées à l'extrême : esprit extérieur et supérieur à la matière, humains actifs versus animaux passifs, supériorité de la culture sur la nature etc. En creusant l'écart, l'humain transcende le reste du vivant et domine tout ce qui est différent de lui¹²⁷.

Ces récits ont ainsi permis à l'homme de se définir et de trouver son identité *par opposition* au reste du vivant : « *il y a entre les hommes et les animaux une différence, non pas de degré, mais d'espèce. (...) L'histoire qui se respecte est obligée de nous présenter l'homme, dès les commencements, seul unique, isolé, identique à lui-même dans la plénitude de son humanité* »¹²⁸. C'est ce même schème mythique que l'on retrouve dans les écrits de Kant¹²⁹, Levinas¹³⁰ ou Heidegger¹³¹, lesquels se saisissent de cette distanciation incommensurable entre l'humain et les animaux comme donnée essentielle pour comprendre qui nous sommes¹³².

Dans le discours philosophique, l'animal devient ainsi un opérateur anthropologique d'identité : « *c'est à lui que sera demandé de constituer l'identité de l'homme, qu'il traduise, par la construction de contrastes, la singularité de celle-ci, ou au contraire, qu'il témoigne, par un jeu de similitudes, de l'enracinement de cette identité dans la nature. La première opération se décline*

¹²⁶ B. LATOUR, *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, Paris, La Découverte, « Poche / Sciences humaines et sociales », 2006 (éd. originale, 1991). Voir aussi P. DESCOLA, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, « Folio essais », 2015.

¹²⁷ D.-B ROSE, *Le rêve du chien sauvage, Amour et extinction*, Paris, Nouvelle édition augmentée, Empêcheurs de penser en rond, 2020, p. 162.

¹²⁸ G.-K. CHESTERTON, *L'Homme éternel*, traduit par Maximilien Vox, Paris, Plon, 1928 (1925), p. 301. Le texte de référence est l'Écriture. Dieu moule et démoule les humains, Dieu crée l'homme à son image.

¹²⁹ Pour Kant (E. KANT, *Anthropologie de la vie pragmatique*, 1798, Vrin, 1991, trad. Michel Foucault, p. 121.124), l'homme est libre de l'instinct, il lui faut en conséquence réfléchir sur le sens de son aventure. « *Faut-il penser, à la manière de Protagoras que la raison supplée, dans la vie humaine, l'instinct et que sa fonction est la même que l'instinct chez l'animal* » (S. MANON, « Kant : la destination de l'être doté de la raison et d'une main », *PhiloLog*, 2010, <https://www.philolog.fr/kant-la-destination-de-l-etre-dote-d-une-raison-et-d-une-main/>).

¹³⁰ M. LEVINAS, *Totalité et infini, essai sur l'extériorité*, éd. « Le Livre de poche », La Haye, M. Nijhoff, 1971, p. 289.

¹³¹ M. HEIDEGGER, *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique. Monde finitude solitude* (texte établi par Friedrich-Wilhelm von Hermann, traduit de l'allemand par Daniel Panis), Paris, NRF-Gallimard, 1992 [1983], p. 372. Voir : B. BEGOUT, « Les animaux chez Heidegger », *Labyrinthe*, 40, 2013, p. 63.

¹³² D'autres philosophes pensent cette séparation comme une zone limite et complexe, plutôt que comme une frontière absolue. Ainsi, Derrida a longuement questionné les assises philosophiques d'une frontière séparant les animaux et les humains, envisageant celle-ci comme une frontière à la fois relative et multiple (J. DERRIDA, *L'animal que donc je suis*, Paris, Galilée, 2006).

dans les figures de l'inversion, la seconde dans les procédures de naturalisation (...) »¹³³. L'animal est une figure de l'inversion, qui permet, en creux, une définition positive de l'homme, l'identité de ce dernier se définissant par contraste aux manques de l'animal, pour affirmer « voilà ce que nous ne sommes pas »¹³⁴. Déplacer les animaux de l'autre côté d'un fossé infranchissable rassure l'humain de son excellence « par l'appauvrissement ontologique constant d'un monde vivant supposé incapable d'être sa propre fin ou d'être conscient de sa propre condition »¹³⁵. D'une certaine manière, et un peu paradoxalement, cet animal abstrait, qui hante nos récits, est devenu un partenaire privilégié pour l'homme qui tente de trouver un sens à sa vie et sa place dans l'univers¹³⁶.

¹³³ V. DESPRET, « Anthro-éthologie des non-humains politiques », *Social Science Information*, 45(2), 2006, p. 212. En ce sens, D. LESTEL (« Des animaux-machines aux machines-animales », in *Si les lions pouvaient parler, Essais sur la condition animale*, Paris, Gallimard, 1998, p. 681) pour qui la modernité a fait de l'animal la figure d'altérité par rapport à laquelle l'homme définit son identité spécifique. Voir aussi : A. TSING, *Friction : An Ethnography of Global Connection*, Princeton University Press, 2005 : selon Anna Tsing, l'interdépendance des espèces est un fait parfaitement reconnu sauf quand il s'agit des humains. Obnubilés par des histoires qui louent leur exceptionnalisme et le contrôle des humains sur la nature, les hommes supposent que l'être humain remodèle l'autre, de la molécule à l'écosystème.

¹³⁴ Selon Derrida, le problème ne réside pas tant dans le refus des êtres humains de conférer certaines choses aux autres créatures – que ce soit le langage, la conscience de la mort...- que dans l'arrogance, d'attribuer à l'humain des positivités aussi merveilleuses. « Toute ladite question dudit animal reviendra à savoir non pas si l'animal parle mais si on peut savoir ce que veut dire répondre. Et distinguer une réponse d'une réaction » (J. DERRIDA, *L'animal que donc je suis*, op. cit., p. 64).

¹³⁵ D. HARAWAY, *Quand les espèces se rencontrent*, op. cit., p. 131. En ce sens, D. LESTEL, « Des animaux machines aux machines animales », op. cit., p. 697 : « L'animal est aussi une construction culturelle qui s'élabore dans des récits dont le sujet renvoie tout simplement à l'identité de l'homme ».

¹³⁶ Différent et supérieur, l'homme, fait de « matière mentale », peut alors, sans remords, provoquer l'extinction des autres espèces, inférieures, et à l'inverse, transformer en prédation chaque atteinte qu'un animal porterait à l'homme, répétant à l'infini l'illusion de sa particularité et de sa domination dans le règne du vivant. Derrida nous rappelle à quel point cette croyance selon laquelle il y aurait entre le vivant humain et non humain une frontière hermétique, est l'un des préjugés les plus violents de notre culture « La confusion de tous les vivants non humains sous la catégorie commune et générale de l'animal n'est pas seulement une faute contre l'existence de pensée la vigilance ou la lucidité, l'autorité de l'expérience, c'est aussi un crime : non pas un crime contre l'animalité justement mais un premier crime contre les animaux » (J. DERRIDA, *L'animal que donc je suis*, op. cit., p. 73). Il existe ainsi des récits qui déterminent des ensembles d'êtres, pris dans leur abstraction, et qu'on peut tuer. « Ce n'est pas le geste de tuer qui conduit à l'extermination, mais celui de définir des êtres comme tuables. » (D. HARAWAY, *Quand les espèces se rencontrent*, op. cit., p. 135). Selon Levinas, « Tu ne tueras point » et le premier commandement qui préside à une éthique de la responsabilité. Mais seuls les humains sont concernés, et il laisse ouverte la question de tuer les animaux (<https://www.youtube.com/watch?v=k2myaXQbEo8>). Ces récits nous conditionnent à occulter et banaliser la mort animale, à considérer qu'elle a moins d'importance morale que celle d'un être humain (D.-L. CLARCK, *On Being the Last Kantian in Nazi Germany*, Londres, Routledge, 1997, p. 185). Or, « La mort d'un animal n'est pas simple et, pour sentir toute son amplitude, il faut replonger dans la connexité. La mort d'un animal crée un trou dans le tissu de la vie, une perte qui se répercute chez tous les autres vivants, humains et non humains » (D.B. ROSE, *Le rêve du chien sauvage, Amour et extinction*, op. cit., p. 46). De même, ce qui est détruit avec l'effondrement de la biodiversité, ce ne sont pas seulement des espèces, des environnements, mais les espaces de sens et de signes générés par ces espèces écologiquement entremêlées. Ce sont les espèces de sens des vivants qui se trouvent déniés, tronqués et mutilés (L. BALAUD, A. CHOPOT, *Nous ne sommes pas seul*, Ed. Seuil., 2021, p. 219).

4) Le clivage comme modèle relationnel

L'agentivité des mythes se joue sur un autre plan : ces grands récits sont aussi des modèles relationnels¹³⁷. John Llewelyn nous rappelle que nous ne nous sentons obligés envers un autre être que si nous le rencontrons face à face¹³⁸. Dans un monde où le seul visage que l'on puisse regarder est celui d'homme, seul être à travers lequel nous pouvons aussi nous sentir regardés, la véritable rencontre avec les non-humains semble impossible¹³⁹. Devant l'animal, l'homme, seul être pensant, ne fait face qu'à une abstraction, celle de la matière qui revêt l'une ou l'autre apparence. Les animaux ne sont jamais appréhendés dans leur subjectivité. N'existe que l'animal abstrait, ne pouvant revendiquer aucune individualité.

Dans son livre, « *Le rêve du chien sauvage* », Deborah Bird Rose consacre un long développement à l'essai écrit par Emmanuel Levinas « *Nom d'un chien ou le droit naturel* »¹⁴⁰ dans lequel celui-ci relate un événement survenu lors de son expérience de prisonnier durant la seconde guerre mondiale : un chien venait régulièrement rejoindre son équipe de travail. Tous les matins, il rejoignait les prisonniers au moment du rassemblement en agitant la queue, le soir il les attendait en aboyant gaiement. Les prisonniers l'appelèrent Bobby. Bien que Levinas évoque Bobby de manière souvent émouvante, il considère cet animal comme « *sans éthique et sans logos* », ajoutant que Bobby « *n'a pas le cerveau qu'il faut pour universaliser les maximes de ses pulsions* »¹⁴¹. Ce texte convainc Rose du ferme attachement de Levinas aux frontières de l'abstrait. Bien que croisant Bobby tous les jours, prisonnier des récits dualistes qui ont façonné son imaginaire et sa manière de penser, il n'a pu le rencontrer face à face¹⁴². Il dresse une frontière, basée sur un jugement de valeur, qui détermine qui est digne d'une considération éthique et qui ne l'est pas. Dès Lors, s'alarme Rose : « *Comment celui qui est souvent présenté*

¹³⁷ D. HARAWAY, *Quand les espèces se rencontrent*, op. cit., p. 120.

¹³⁸ J. LLEWELYN, « Am I Obsessed by Bobby? Humanism of the Other Animals », in *Re-reading Levinas*, Robert BERNASCONI et Simon CRITCHLEY (dir.), Londres, Athone, 1991, p. 237.

¹³⁹ D.B. ROSE, *Le rêve du chien sauvage, Amour et extinction*, op. cit., p. 57 et suiv.

¹⁴⁰ E. LEVINAS, « *Nom d'un chien ou le droit naturel* », in *Difficile Liberté*, 1975, Livre de poche, Paris, 2018, p. 233.

¹⁴¹ *Loc. cit.*, p. 236.

¹⁴² Pourtant nous dit CLARCK : « *Qu'est-ce que le langage sinon la queue d'un chien qui remue et l'éthique sinon la capacité de s'accueillir les uns les autres et de cohabiter ensemble en tant qu'autres ?* » (D.-L. CLARCK, *On Being the last Kantian in Nazi Germany*, op. cit., p. 190-191.

comme le plus grand philosophe de l'éthique du XXème siècle s'est-il montré incapable d'aménager une place au seul être vivant qui les a approchés, lui et ses compagnons, en reconnaissant pleinement leur humanité ? »¹⁴³ Il s'agit pour elle d'une restauration de la tyrannie de l'abstrait sur la réalité vivante du monde. Levinas renonce à Bobby pour sauver l'idée de l'homme : « En élevant la raison sur un piédestal, il rejoue la distinction fondamentale entre l'homme et l'animal. Et, ce faisant, il reprend à son compte les grands dualismes asymétriques de la pensée occidentale : la supériorité de l'esprit sur la matière, le primat de l'abstrait et des entités éternelles sur la réalité vivante immédiate proche et en perpétuel changement »¹⁴⁴. Jamais Levinas n'a donc pu rencontrer Bobby en face à face.

Ce récit évoque le roman de John Maxwell Coetzee, « La disgrâce ». Le personnage principal de ce roman, David Lurie, est un professeur spécialisé en romantisme, qui enseigne à l'université. Tombé en disgrâce suite à une série d'évènements, il se retrouve assistant dans une clinique pour animaux abandonnés où les chiens qui ne trouvent pas un adoptant sont euthanasiés. Le vide le hante : « Il a le sentiment qu'à l'intérieur un organe vital a été meurtri, brutalisé- ce pourrait même être son cœur. Pour la première fois, il a un avant-gout de ce que sera d'être un vieillard, fatigué, une carcasse fourbue sans espoir, sans désir, indifférent à l'avenir (...) Il sent son intérêt pour les choses de ce monde le quitter, goutte à goutte. Il faudra des semaines peut-être, peut-être des mois pour qu'il se vide de son sang, mais il perd son sang. A la fin il ne sera plus qu'un squelette de mouche pris dans une toile d'araignée, qui s'effritera si on le touche, plus léger que la paille d'un grain de riz, prêt à être emporté par le vent »¹⁴⁵. Mais un chien parvient à fendre la carapace de cet homme, un jeune chien infirme, qui réveille en lui un sentiment de vie en lui donnant son affection. Mais ce jeune chien est condamné à mourir, puisque personne n'en veut. Pourtant Lurie renonce à le sauver. Selon Rose, Lurie renonce à Bobby pour sauver l'idée de l'homme : « Il est probable que David sacrifie le chien pour sauver à la fois la frontière humain/animal et le contrôle humain sur cette frontière. Son choix prolonge son vide pestilentiel. C'est son ultime façon de tomber en disgrâce. Il s'était donné la possibilité de sauver des cadavres

¹⁴³ D.B. ROSE, *Le rêve du chien sauvage, Amour et extinction*, op. cit., p. 57.

¹⁴⁴ *Loc. cit.*, p. 58.

¹⁴⁵ J.W. COETZEE, *La disgrâce*, Paris, Seuil, 2001, p. 250.

du déshonneur, mais s'est interdit de sauver l'unique créature qui le chérissait et l'avait adopté ; on comprend alors que le plus infirme des deux, c'est lui, dont l'âme est atteinte de rigidité cadavérique. D'après Coetzee, tomber en disgrâce n'est pas propre au fait de mourir, bien que la mort en soi souvent l'issue. Le sort du chien est celui de subir un crime abominable : mis à mort parce que personne ne veut de vous, parce que personne n'est là pour vous aimer et vous faire une place dans sa vie. Et c'est là que surgit le véritable sens de la disgrâce : ce rejet honteux. David se détourne, voilà la disgrâce»¹⁴⁶.

5) L'instinct et l'animal atemporel

Les récits qui posent l'homme au sommet de la création déplacent les animaux du mauvais côté de la frontière qui sépare les « *acteurs intelligents* » des « *réacteurs sans esprit* »¹⁴⁷. Contrairement aux hommes, ils seraient programmés *a priori* par leur instinct. La référence à l'instinct exclut l'idée que l'animal pourrait avoir une intention ou un motif, qu'il pourrait changer ou se transformer¹⁴⁸. En conséquence, l'animal est incapable de s'inscrire dans l'Histoire. Ce qu'avait bien compris Edward Pett Thompson lorsqu'il écrivait : « *L'instinct rend l'animal dépendant de la nature, l'intelligence l'émancipe* »¹⁴⁹.

Descartes lui-même aurait inauguré cette tradition en soutenant que, faute de langage, l'animal ne peut exprimer que des passions¹⁵⁰. Georges-Louis Leclerc de Buffon et Louis Daubenton avaient insisté sur la monotonie des comportements animaux : n'inventant rien, ne perfectionnant guère ce qui existe déjà. L'ordre des actions serait tracé pour l'espèce tout entière et si les animaux ont une âme, elle est différente de celle de l'homme¹⁵¹. Leibniz a repris cette idée en soulignant que la raison de l'animal n'est guère réflexive, même s'il admettait que

¹⁴⁶ D.B. ROSE, *Le rêve du chien sauvage, Amour et extinction*, op. cit., p.67.

¹⁴⁷ V. DESPRET, *Quand le loup habitera avec l'agneau*, Nouvelle édition augmentée, Empêcheurs de penser en rond, 2020, p. 17.

¹⁴⁸ V. DESPRET, *Faire histoire avec les animaux*, Séance inaugurale de la Chaire Francqui, 25-29 avril 2022, Faculté de Philosophie et Lettres de Namur ; Conférence du séminaire de philosophie des science, Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège, 30 mars 2023, p. 10.

¹⁴⁹ E. THOMPSON, *The Passions of Animals*, Kessinger Publishing, (1851) 2007, p. 148.

¹⁵⁰ R. DESCARTES, « Lettre au Marquis de Newcastle du 23 novembre 1643 », op. cit.

¹⁵¹ G.-L. LECLERC de BUFFON et L. DAUBENTON, *Histoire naturelle générale et particulière : avec la description du Cabinet du Roy*, t. IV, Paris, Impr. royale, 1749-1789, p. 1749.

l'homme agit comme une bête dans la majorité de ces actions¹⁵². Ces discours philosophiques, que Derrida nomme l' « héritage cartésien », supposent un système de signes sans réponse chez les animaux, incapables de modifier de façon volontaire leur environnement, seul l'homme étant capable de répondre¹⁵³.

Le schème mythique de la séparation fondamentale entre l'homme et l'animal génère ainsi cette autre forme de violence faite aux animaux : celle qui consiste à les exclure en tant qu'acteurs de l'Histoire, et à les cantonner à un rôle passif, dans l'histoire froide de la nature, par contraste à l'histoire culturelle agitée des humains¹⁵⁴. Affirmant que l'Histoire commence avec l'homme, le mythe touche ici à la temporalité : le temps de l'instinct n'est pas le temps des hommes. Le rythme de la temporalité des animaux est lent, celui de l'histoire des hommes est rapide. Dans cette perspective, les récits des humains d'un côté, des non-humains de l'autre, sont incommensurables. Par ce déni d'historicité, le récit des hommes s'est peu à peu substitué à celui des non-humains et, petit à petit, la « Terre s'est tue »¹⁵⁵. Avec pour conséquence que, dans la science politique moderne, la nature est résolument rejetée hors du champ de l'histoire et du politique, hors du champ du débat, son exploitation à des fins purement privée n'ayant pu, pendant longtemps, faire l'objet d'une contestation politique¹⁵⁶.

Le mythe du progrès reflète cette conception clivée. Selon Gray, le mythe du progrès, hérité de la religion, confère à l'homme un caractère unique dans sa dimension transcendante. Les humanistes auraient recyclé cette croyance en dehors toute transcendance, en celle que

¹⁵² G.M. LEIBNIZ, *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*, in *Œuvres philosophiques de Leibniz*, Texte établi par Paul Janet, Félix Alcan, 1900, tome premier (p. 723-731), § 4.

¹⁵³ DERRIDA- ROUDINESCO, *De quoi demain*, *Dialogue*, op. cit., p. 110. Soulignons ici que Kant (*Anthropologie de la vie pragmatique*, op. cit.), Levinas (*Totalité et infini, essai sur l'extériorité*, op. cit.) et Heidegger (*Les Concepts fondamentaux de la métaphysique. Monde finitude solitude*, op. cit.) distinguent également la réaction de la réponse.

¹⁵⁴ C. HUSTAK et N. MYERS, *Le ravissement de Darwin. Le langage des plantes*, Paris, La Découverte, coll. « Les Empêcheurs de penser en rond », 2020. Les auteurs y expliquent que le contraste des temporalités, qui guide les récits des modernes, trouve appui sur une pensée des causes et des finalités qui exclut d'emblée les non-humains comme acteurs historiques (p. 65-66).

¹⁵⁵ L. BALAUD et A. CHOPOT, *Nous ne sommes pas seuls*, op. cit., p. 79.

¹⁵⁶ La critique écologiste contemporaine « indique des lieux et des processus qui, dans la nature, ont été largement négligés par l'expansion industrielle qui a accompagné toutes les théories modernes du développement : les services rendus par les écosystèmes, le caractère entropique de certains stocks souterrains etc. Pour l'écologie, la nature n'est plus le lieu de la solitude, du travail, mais le lieu de la société » (F. FLIPO, « L'émancipation aujourd'hui », *Revue du Mauss*, 2011/2, p. 369, n° 38).

l'Homme est une créature unique qui seul, construit, invente fait science et seul fait Histoire ¹⁵⁷. Selon Frédéric Rouvillois, le mythe du progrès n'est pas né de la philosophie des Lumières, au XVIIIe siècle, mais pendant la période située entre 1680 et 1730, lors de la révolution scientifique mécaniste du XVIIe siècle. L'idée de Progrès conçue comme « mouvement ascendant et nécessaire » de la société, s'est peu à peu imposée, selon lui, comme la seule philosophie de l'histoire de la modernité¹⁵⁸. Dans son livre, « *Le silence des animaux. Du progrès et autres mythes modernes* », John Gray définit le progrès comme toute avancée cumulative : une réussite obtenue à un moment donné va être le fondement d'une avancée ultérieure, qui, avec le temps, devient de plus en plus irréversible. En ce qui concerne la science et la technologie, le progrès ne relèverait pas du mythe, mais du fait. Le mythe résiderait par contre dans la croyance que ces progrès scientifiques et technologiques connaissent les mêmes développements éthiques, politiques, civilisationnels ¹⁵⁹. Le mythe du progrès consiste donc dans cette croyance irrationnelle et partagée des modernes que les avancées de leur civilisation font l'objet d'une amélioration cumulative et continue, et que l'Histoire doit se concevoir comme une flèche du temps unidirectionnelle et « ascendante »¹⁶⁰, permettant de proclamer que l'avenir sera toujours meilleur que ce que l'on a connu par le passé, et que les êtres humains seront plus raisonnables dans l'avenir que par le passé. « *En d'autres termes, le fait de progresser n'est pas une propriété matérielle qui pourrait être attribuée, parmi d'autres, à la civilisation dans laquelle nous vivons et sur la réalité de laquelle on pourrait aussi s'interroger. Il est sa forme même, la forme sous laquelle elle appréhende tout ce qu'elle fait et, si l'on se demande ce que signifie ici progresser, la réponse est que progresser veut dire construire et construire de façon toujours plus compliquée* »¹⁶¹. Et

¹⁵⁷ J. GRAY, *Le silence des animaux. Du progrès et autres mythes modernes*, op. cit., p. 87. En ce sens également : C. BOUTON, « Ce sont les hommes qui font l'histoire. Sens et limites de l'idée de « faisabilité » de l'histoire », in Christophe Bouton (éd.), *Penser l'histoire. De Karl Marx aux siècles des catastrophes*, Paris, Éditions de l'Éclat, « Philosophie imaginaire », 2011, p. 253.

¹⁵⁸ F. ROUVILLOIS, *L'invention du progrès 1680-1730*, Paris, CNRS Éditions, 2010 (1996 Kiné), p. 26 et suiv..

¹⁵⁹ J. GRAY, *Le silence des animaux. Du progrès et autres mythes modernes*, op. cit., p.17 : « *La croyance dans le progrès est une survivance tardive des débuts du christianisme, lequel trouve son origine dans le message de Jésus qui annonçait la fin des temps. C'est le christianisme qui créa l'attente d'une modification radicale dans les affaires humaines, fondant par là-même le monde moderne. Il fallut de nombreuses transmutations avant que l'histoire chrétienne ne se renouvelle jusqu'à devenir un mythe du progrès. L'histoire finit par être considérée comme une histoire de rédemption et de salut qui, avec les temps modernes, devient synonyme de davantage de connaissance et de pouvoir.* »

¹⁶⁰ J. GRAY, *Le silence des animaux. Du progrès et autres mythes modernes*, op. cit., p. 149.

¹⁶¹ J. BOUVERESSE, *Le mythe moderne du progrès, décortiqué et démonté à partir des critiques de Karl Kraus, Robert Musil, George Orwell, Ludwig Wittgenstein et Georg Henrik von Wright*, Marseille, Agone, « Cent mille signes », 2017, p. 83.

bien que souvent critiqué, en ce qu'il est un sous-bassement de l'identité de l'homme moderne, il se révèle encore très puissant¹⁶².

C'est ce mythe du progrès que Dominique Lestel cherche à déconstruire à travers sa lecture critique et originale du mythe de Prométhée. Il propose en quelque sorte un contre-récit du mythe de Prométhée, en établissant un lien quelque peu ironique entre le celui-ci et la thèse de l'animal machine : *« considérer en effet l'animal lui-même comme un artefact alors que c'est pour pallier une injustice vis-à-vis des animaux que l'homme a acquis la technologie constitue un raccourci étonnant et génial qui synthétise de façon admirable la situation lamentable de l'homme occidental vis-à-vis de l'animalité. Cette façon de considérer que l'animal est « seulement » une espèce de machine montre par ailleurs (...) une certaine forme de haine savante très particulière (qu'on ne trouve guère en dehors de l'espace occidental) qui s'applique à l'animalité en général (...). Elle acquiert sa maturité (...) avec un cartésien de la première heure, Malebranche, qui théorise la cruauté légitime de l'homme vis-à-vis de l'animal en faisant sortir ce dernier de la sphère de l'éthique. Un chien qui hurle quand on le frappe, explique-t-il, est l'équivalent biologique du bruit d'une machine un peu cassée qui fonctionne mal»*¹⁶³. En voulant réparer une injustice, Prométhée aurait déclenché un cataclysme d'une portée sans précédent.

**

*

La compréhension que nous avons des animaux et de leur rôle dans le monde que nous habitons passe ainsi par la façon dont ils s'inscrivent dans nos mythes et récits. Ceux-ci témoignent de la manière dont l'homme s'est construit comme un être exceptionnel au sein du vivant, radicalement différent de l'animal. Et nos représentations de l'animal régulent, en retour, la

¹⁶² « L'identification du Progrès à un mythe caractérisé par une forme et un mécanisme fait apparaître la difficulté insoupçonnée qu'il y a à s'y opposer comme tel. Si l'on « n'arrête pas le progrès » c'est parce qu'on n'arrête pas une forme – (...). Ce que suggère Bouveresse (...) est que cette difficulté réside dans le besoin de dénoncer non le progrès mais son mythe, de telle sorte que l'injonction d'adaptation ou d'acceptation d'un progrès par essence inexorable (« qu'on n'arrête pas » soit vidée de son sens à son tour » (« Le mythe du progrès », <https://www.actu-philosophia.com/jacques-bouveresse-le-mythe-moderne-du-progres>).

¹⁶³ C. LESTEL, « Neutraliser le mythe de Prométhée », *Multitudes*, 2011/4 (n° 47), p. 149.

manière dont nous nous définissons. Elles affectent l'idée et la compréhension que nous avons de nous-mêmes, comme êtres dotés de significations et de finalités¹⁶⁴.

La persistance des mythes fondateurs du grand dualisme homme/animal modèle donc non seulement nos imaginaires mais ont aussi des répercussions concrètes sur le vivant, qui sont parfois dramatiques. Les relations unidirectionnelles d'utilisation de l'animal par l'homme plongent leurs racines dans ce dualisme qui analyse le corps d'une manière et l'esprit d'une autre¹⁶⁵, et transforment les animaux en choses mortes, en machines dénuées de présence et privées d'un visage qui exige reconnaissance.

Mais, comme nous l'avons dit plus haut, ces récits, contrairement à ce qu'ils tentent de faire croire, ne s'adressent pas à des êtres passifs, dénués de toutes capacités à répondre. C'est cela que nous allons tenter de montrer à présent à travers l'exemple de l'évolution des sciences de l'étude du comportement animal.

B) L'ANIMAL DANS LES SCIENCES : HISTOIRES DE MUTILATION VS HISTOIRES DE TRANSFORMATION

1) Les mythes dans la science

Il peut sembler contre-intuitif de chercher des traces de mythes dans la science, celle-ci étant souvent présentée comme à l'opposé du mythe¹⁶⁶. Toutefois Lévi-Strauss conteste ce pré-supposé et affirme qu'entre la pensée mythique et la pensée scientifique, « *la différence tient*

¹⁶⁴ D. LESTEL, « Des animaux-machines aux machines-animales », *op. cit.*, p. 683.

¹⁶⁵ D. HARAWAY, *Quand les espèces se rencontrent*, *op. cit.*, p. 120.

¹⁶⁶ Ainsi pour John Gray (*Le silence des animaux, Du progrès et autres mythes modernes*, *op. cit.*, p. 92), la recherche scientifique travaille à saper le mythe. Jacques Lacan soulignait, quant à lui, l'opposition entre le *Mythos* et le *Logos* comme écritures supportées par des discours de natures différentes : l'un supposant un réel rationnel, l'autre comme énonciation d'une vérité gisant dans les impasses de la dialectique. « *C'est au point où il distingue de toute autre sorte de connaissance l'épistémè, la science que, singulièrement, [Platon] laisse la parole, de façon ambiguë, à celle qui, à sa place, va s'exprimer par le mythe* » (J. LACAN, *L'Envers de la psychanalyse, 1969-1970, Paris, Seuil, 1998*, p. 102-103). Pour Ana Lucia Lobo (« Freud face à l'Antiquité grecque : le cas du Complexe d'Œdipe », *Anabases*, 8 | 2008, <https://journals.openedition.org/anabases/18>), le mythe de *Frankenstein* rappelle, en un temps où le progrès de la science allait remanier la pensée, ce que la science refoule et qui se trouvait porté par les mythes.

moins à la qualité des opérations intellectuelles qu'à la nature des choses sur lesquelles portent ces opérations (...), et la même logique est à l'œuvre dans la pensée mythique et dans la pensée scientifique »¹⁶⁷. Tant l'une que l'autre se caractérisent par « un refus de diviser la difficulté, ne jamais accepter de réponse particulière, aspirer à des explications englobant la totalité des phénomènes »¹⁶⁸. A l'instar de ce qu'affirme Lestel, nous pensons que les pratiques scientifiques sont nourries de mythes¹⁶⁹, qui se déclinent dans de multiples récits scientifiques. Depuis le XVII^e siècle, l'essor scientifique a ainsi fourni aux mythes modernes, et notamment au mythe du progrès, pléthore de nouveaux signifiants, leur conférant un dynamisme inédit. Ces mythes vont s'incarner dans les pratiques scientifiques, comme autant de mise en actes de la croyance en ceux-ci.

2) Mutilations réciproques

Il n'est guère difficile de voir, dans la manière dont les sciences modernes ont usé et abusé des animaux, le reflet des récits construits sur le schème mythique de la distinction fondamentale entre les hommes et les animaux : animaux ontologiquement inférieurs à l'homme, objectalisés, qu'il est légitime de sacrifier sur l'autel de la Science pour le mieux-être de l'humanité. A la fin du XIX^e siècle, le scientisme et le matérialisme dominant légitimaient l'expérimentation tous azimuts. Les pratiques de la vivisection furent sans doute parmi les pires conséquences qui ont pu découler de l'incarnation des récits des modernes¹⁷⁰. Dans le domaine des sciences de l'étude du comportement animal, les pratiques du behaviorisme nous semblent également exemplatives de la mise en acte de ce schème mythique. Ces pratiques renforcent le dualisme qui sépare

¹⁶⁷ C. LEVI-STRAUSS, *Mythologiques, IV*, Plomb, 1964, p. 571.

¹⁶⁸ C. LEVI-STRAUSS et D. ERIBON, *De près et de loin, op. cit.*, p. 194.

¹⁶⁹ C. LESTEL, « Neutraliser le mythe de Prométhée », *op. cit.*, p. 149. Un exemple classique est celui du concept d'Œdipe développé par Freud en regard du mythe d'Œdipe. Pour une évocation de la pensée du psychanalyste du mythe au complexe d'Œdipe, voir A.-L. LOBO, « Freud face à l'Antiquité grecque : le cas du Complexe d'Œdipe », *op. cit.* On trouve aussi trace de multiples mythes en zoologie, notamment de relations réelles ou fantasmées entre les espèces qui expliquent certaines particularités d'espèces animales, par exemple la métamorphose de Boulis (Antoninus Liberalis V) en un *poynx*, un oiseau lui aussi à l'identification incertaine, condamné à se nourrir des yeux des animaux dont on retrouve le nom chez Aristote (*H. A.*, IX, 17 [617 a]).

¹⁷⁰ Voir à cet égard : F. CARRIE, « L'animal comme enjeu de luttes politiques et scientifiques : expérimentation et antivivisection sous la III^e République (1880-1890) », *Trajectoires*, 7 | 2013, <https://journals.openedition.org/trajectoires/1236>.

l'homme de l'animal en posant une distinction entre une « réponse » et une « réaction »¹⁷¹. Tout ce qui n'est pas mesurable – les motivations, les intentions, les émotions ou la subjectivité des animaux – est considéré comme inexistant, car hors champs de l'expérimentation¹⁷². Seules les réactions des animaux comptent et jamais leurs réponses. Dans les recherches behavioristes, les animaux sont appréhendés comme des êtres universels et abstraits, simple représentant de leur espèce, avec lesquels nulle rencontre n'est permise. Si les behavioristes négligent la dimension instinctive des comportements (dimension qui rend tout comportement prévisible et invariant), ils vont ramener cette dimension par une autre stratégie : celle de la création d'habitudes très semblables aux réflexes. Il serait donc possible de tout contrôler chez l'animal, de traduire toutes ses réactions en variables mesurables¹⁷³. Sur le plan de l'agentivité, le clivage est radical : seul « le chercheur fait l'histoire », les animaux demeurent passifs, ne participant en rien à l'élaboration du dispositif de recherche. Ils ne sont ni agents, ni partenaires, mais consistent seulement en des objets de recherche suffisamment proches de l'homme pour qu'on y cherche un modèle de réaction, mais suffisamment (et radicalement) distincts pour qu'ils ne deviennent jamais des sujets auxquels il est possible de faire face¹⁷⁴.

Tels sont les récits du behaviorisme dont la dimension agissante s'illustre dans le fait que le chercheur « crée » en quelque sorte un animal conforme à ses représentations, qui ne pourra que répondre à ses attentes et ses croyances, le confirmant dans celles-ci. « *Que se passe-t-il dans ce dispositif ? Bien sûr, il a mutilé le chien, il n'a rien fait d'autre que de produire une*

¹⁷¹ E. CRIST, « From questions to stimuli, from answers to reactions: The case of Clever Hans », *Semiotica*, 1997, 113-1/2, p. 41.

¹⁷² V. DESPRET, *Que diraient les animaux...si on leur posait les bonnes questions ?* Paris, Ed. La Découverte, 2012, p. 59.

¹⁷³ « *Des animaux conditionnés deviennent, dans les laboratoires expérimentaux, de véritables automates, s'acharnant à résoudre des problèmes simplistes et répétitifs ayant peu à voir avec leurs usages dans le monde réel, et sans que ne se pose jamais la question de comprendre comment eux-mêmes perçoivent la situation.* » (V. DESPRET, « Comment les animaux sont devenus intelligents ? », in *Révolutions animales. Comment les animaux sont devenus intelligents*, Arte Editions/ Les liens qui libèrent, 2016, p. 43). Le rat est dépecé de sa « ratitude » pour devenir un système cognitif abstrait, un pur mécanisme, un modèle. Ainsi, on le prive de l'odorat dans le labyrinthe pour l'empêcher de se repérer à l'odeur. Le dispositif lui dénie toute chance de manifester ses intentions ou sa créativité.

¹⁷⁴ On retrouve, dans la méthodologie expérimentale de Harlow, trace des mêmes récits que ceux qui sous-tendent les pratiques behavioristes : celui que l'animal peut être appréhendé dans son abstraction, pour en faire un modèle universel. Et celui qu'il est possible et nécessaire pour faire science - quelle que soit l'intelligence ou la curiosité du rhésus - de tout contrôler en lui. « *Des machines qui pensent : voilà synthétisée en une formule, la vision que Harlow avait des macaques rhésus, qui s'intégrait parfaitement à sa vocation de psychologue-inventeur.* » (L. GERBER, « Comment la dépression vint aux singes. Harry F. Harlow et le défi de la psychopathologie expérimentale », *Terrain, Anthropologie et sciences humaines*, 2022, n° 76, p. 34).

existence sans intelligence »¹⁷⁵. Ces récits parviennent ainsi à s'incarner dans un animal concret qui devient, dans son existence même, une abstraction¹⁷⁶, la matérialisation du fantasme scientifique de créer des « sujets contrôlés » idéaux, dont les comportements et humeurs sont forgés par un « facteur unique »¹⁷⁷.

Ces mutilations n'adviennent toutefois pas à sens unique. Vinciane Despret, dans son livre « *Quand le loup habitera avec l'agneau* », met en exergue comment la mutilation de l'animal n'advient que par mutilation du chercheur : « *Cette lobotomie à distance n'est possible que parce que les chercheurs se sont eux-mêmes mutilés. Il n'y a pas que le chien qui soit stupide, (...). Les chercheurs le sont tout autant que lui (...) parce qu'ils se sont soumis à un dispositif qui ne leur donnait aucune chance d'être ni intéressés ni intéressants. Ils n'ont, à aucun moment, autorisé le chien à les modifier, à les surprendre, à leur apprendre quelque chose, et à changer leur manière de s'adresser à lui. (...)* »¹⁷⁸. Mutilation du chercheur donc, lorsque la recherche d'objectivité scientifique le soumet à un apprentissage qui le conduit à penser et à ressentir autrement¹⁷⁹.

Ces mutilations réciproques, interactions délétères entre le chercheur et l'animal, qui agissent en miroir dans un cercle vicieux, peuvent s'appréhender comme des *transformations* vers un « *moins être* ». L'animal, soumis aux croyances du chercheur, se transformera en un animal mutilé. Tandis que le chercheur se verra, face à cet animal amoindri et résigné, confirmé et raffermi dans ses croyances et sa vision du monde amputée, et conduit vers une cécité croissante,

¹⁷⁵ V. DESPRET, *Quand le loup habitera avec l'agneau*, op. cit., p. 28.

¹⁷⁶ « *Le rhésus est pris en otage dans un double rôle : comme « modèle », il doit témoigner de ce qu'est être humain ; comme substitut, il permet de répondre à une question qu'on ne peut pas poser à l'humain de cette façon. Cette dualité contradictoire ne permet jamais à la question « qui es-tu pour que je t'interroge de cette manière ? » d'être posée. La réponse soulèverait la contradiction et mettrait fin à toute possibilité de continuer l'expérience : ni humain ni rhésus, le singe est devenu une sorte de « monstre » – ce qui se montre – qui ne témoigne que de ses conditions de fabrication. (...) Il doit nous montrer des lois indiscutables, non faites de main d'homme* » (V. DESPRET, *Quand le loup habitera avec l'agneau*, op. cit., p. 116 et p. 118. Voir également, D. HARAWAY, *Quand les espèces se rencontrent*, op. cit., p. 134).

¹⁷⁷ D. HARAWAY, « *Metaphors into Hardware: Harry Harlow and the Technology of Love* », in *Primate Visions: Gender, Race, and Nature in the World of Modern Science*, New York, Routledge, 1989, p. 231.

¹⁷⁸ V. DESPRET, *Quand le loup habitera avec l'agneau*, op. cit., p. 28.

¹⁷⁹ V. DESPRET, *Loc. cit.*, p. 115. L'auteur rappelle à cet égard le travail des sociologues Arnold Arluke et Clinton Sanders qui ont observé une discipline qui fabrique les expérimentateurs, lesquels doivent apprendre à suspendre leur sens commun et à adopter un ensemble différent de jugements (A. ARLUKE et C. SANDERS, *Regarding Animals*, Philadelphie, Temple University Press, 1996, p. 81).

une incapacité grandissante de voir en l'animal un être capable d'émotion, de ressenti, d'intériorité, et d'inventivité. Ces transformations-là mènent à une impasse mortifère.

Mais la transformation du chercheur a débuté en amont. Et cette première transformation visait précisément à empêcher la rencontre et le face à face avec l'animal. Cette transformation préalable du chercheur a pris corps au sein de l'institution scientifique, où, dans un « *contexte d' enrôlement fort* »¹⁸⁰, il a fait sien les mythes d'une certaine science, ceux qui séparent l'homme de l'animal et qui présentent l'animal comme une abstraction. Il y a appris à œuvrer « au nom de la science », à la recherche de la plus stricte objectivité. L'idéal du chercheur est celui de l'incommunicabilité avec l'animal étudié¹⁸¹. Ces récits qu'il a intégrés l'ont conduit vers la cécité éthique et avant même qu'il ait pu rencontrer l'animal dans sa concrétude. Ils ont étouffé son empathie avant même un possible face à face. Et cela illustre encore une fois toute la dimension agentive de certains récits, auxquels l'institution scientifique a conféré suffisamment de puissance et de diffusion pour qu'ils acquièrent la force de modeler les imaginaires et les représentations des chercheurs.

Outre la peur de ne pas être pris au sérieux et d'être soumis à la critique de l'anthropocentrisme et/ou de la sensiblerie, on peut discerner, derrière l'ambition du « faire science » et la difficulté à reconnaître le caractère poreux de la frontière censée nous séparer des animaux, la crainte de perdre ce qui constitue la profonde identité de l'homme et le rend unique dans la création. « *Peut-être (...), la seule vraie différence entre les espèces tient-elle à cette étrange injonction que les humains s'imposent : à certains moments de leur tradition, et plus particulièrement, parmi ceux-ci, aux moments qui ont été marqués par les ambitions du « faire science », les scientifiques humains s'obligent à renoncer à la tentation de chercher, chez les animaux, des traits qui les donnent comme semblables à nous. (...) Lorsque cet ascétisme ne s'impose plus comme une exigence ou comme un mot d'ordre, ces échanges de propriétés peuvent à nouveau s'actualiser* »¹⁸². Pour que les animaux deviennent des sujets, pour qu'ils « deviennent

¹⁸⁰ V. DESPRET, *Quand le loup habitera avec l'agneau*, op. cit., p. 115.

¹⁸¹ D. LESTEL, « Animaliser la relation », in *Révolutions animales. Comment les animaux sont devenus intelligents*, op. cit., p. 190.

¹⁸² V. DESPRET, *Quand le loup habitera avec l'agneau*, op. cit. p. 115.

intelligents »¹⁸³, il a fallu se débarrasser de, ou à tout le moins affaiblir, ces récits qui ont construit l'homme moderne dans sa représentation d'être exceptionnel et distinct dans sa supériorité ontologique¹⁸⁴.

3) Déconstructions

Comment fut affaiblie la force d'enrôlement du « faire science » ? Qu'est-ce qui a permis aux chercheurs de se défaire de ces récits, construit sur le schème mythique de la séparation homme/animal et de prêter l'oreille à d'autres récits ou même de construire un contre-récit ? Sans chercher à répondre de manière définitive ou certaine à une question aussi complexe, il nous semble que Donna Haraway nous fournit un premier élément de réflexion lorsqu'elle écrit : « *Les figures sont créées en même temps par l'imagination d'un possible et la réalité brutale dans ce qu'elle a de plus ordinaire* »¹⁸⁵. Cette réalité brutale et ordinaire qu'évoque Haraway renvoie notamment à des rencontres, non pas entre abstractions – car nous ne pouvons être affectés par des abstractions - mais entre individus concrets, qui peuvent être d'espèces différentes. Ces rencontres sont parfois suffisamment fortes pour déconstruire nos mythes, et pour ébranler les certitudes du grand schisme qui met l'homme à l'abri de l'animal, suffisamment fortes pour toucher un individu par-delà ses barrières conceptuelles, le transformer « malgré lui » et activer son imagination.

Ainsi, les face à face entre Jane Goodall et les chimpanzés de Gombe (Tanzanie), ou entre Dian Fossey et les gorilles des montagnes de l'ex-Zaïre (RDC) s'inscrivent dans ce type de rencontres brutales avec la réalité, que les conceptions initiales du chercheur ne permettaient pas d'anticiper. Ses chimpanzés ont inscrit Goodall « *dans une histoire, qui n'était plus tout à fait la leur, mais une histoire dans laquelle la chercheuse se voyait contrainte de redéfinir sa pratique dans des termes nouveaux et relativement rares à cette époque dans ce domaine : les termes de*

¹⁸³ V. DESPRET, « Comment les animaux sont devenus intelligents ? », *op. cit.*, p. 46.

¹⁸⁴ V. DESPRET, *Que diraient les animaux... si on leur posait les bonnes questions ? op. cit.*, p. 221 : « *La théorie de l'Umwelt aurait pour but de dépouiller le monde objectif de sa familiarité et de faire que nous nous y sentions un peu moins chez nous* ».

¹⁸⁵ D. HARAWAY, *Quand les espèces se rencontrent*, *op. cit.*, p. 9-10.

l'engagement »¹⁸⁶. A chacune de ces rencontres, les animaux brouillent les pistes : loin d'être de simples spectateurs et les réceptacles passifs des représentations et des récits des chercheurs, ils agissent et posent les conditions de la rencontre avec l'humain. Ces rencontres ont mis en évidence les limites et l'inadéquation des exigences alors dominantes du « faire science »¹⁸⁷.

La pensée de Van Plumwood a pour origine ce type de rencontre brutale : un accident qu'elle a vécu en canoë sur le fleuve East Alligator dans le parc National de Kakadu, situé en Australie, lorsqu'elle a été attaquée par un crocodile¹⁸⁸. Elle décrit avoir été alors saisie, non par un sentiment de peur face à la mort, mais par une impression d'irréalité : « *C'était une illusion ! Ce n'était pas seulement injuste mais cruel* »¹⁸⁹. La représentation du monde des modernes ne prévoit pas l'expérience humiliante de devenir la nourriture d'un autre animal¹⁹⁰. Le monde des modernes est un monde où les humains ne peuvent devenir de la nourriture « *pour les requins, les lions, les tigres, les orques et les crocodiles, de la nourriture pour les corbeaux, les serpents, les vautours, les cochons, les rats et les goannas, et pour une grande variété de petites créatures de micro-organismes* »¹⁹¹. Plus encore, Plumwood ressentira à cette idée une indignation morale, une incrédulité éthique¹⁹² : « *La créature enfreignait les règles, elle avait tort, absolument tort de penser que je pouvais être réduite à de la nourriture. En me réduisant à une denrée alimentaire, elle niait ce que j'étais et m'outrageait* »¹⁹³. Pourquoi cette indignation face à cette évidence que tous les êtres incarnés peuvent constituer de la nourriture pour un autre ? Car cette rencontre a confronté la philosophe aux récits qui construisaient son monde, dans lesquels il est inconcevable, inimaginable, que l'homme, être radicalement différent de toutes autres créatures, serve de nourriture à un autre être vivant. Le choc vient de la prise de conscience de la parenté proche avec l'animal dans l'incarnation : « *Être de la nourriture, voilà qui nous*

¹⁸⁶ V. DESPRET, *Quand le loup habitera avec l'agneau*, op. cit., p. 145-146.

¹⁸⁷ E. CHARMETANT, « Le propre de l'homme et l'évolution », *Études*, 2008/7-8 (Tome 409), p. 51 : « *Les grands singes n'étant plus étudiés comme des représentants interchangeable de leur espèce, mais comme des « individus » dont on ne peut pas interpréter le comportement sans faire appel à leur histoire et leurs relations* ».

¹⁸⁸ V. PLUMWOOD, *Dans l'œil du crocodile, L'humanité comme proie*, Marseille, Wildproject, 2021.

¹⁸⁹ *Loc. cit.*, p. 32.

¹⁹⁰ *Loc. cit.*, p. 34.

¹⁹¹ *Loc. cit.*, p. 43.

¹⁹² E. COCCIA, *Métamorphoses*, Paris, Payot et Rivages, 2020, p. 125.

¹⁹³ V. PLUMWOOD, *Dans l'œil du crocodile, L'humanité comme proie*, op. cit., p. 32.

*confronte durement aux réalités de notre corporéité, voilà qui nous oblige à admettre que nous faisons partie du règne animal dans la mesure où nous sommes de la chair, que nous sommes en quelque sorte parents de ceux que nous mangeons ; que nous faisons partie du festin et que nous n'en sommes pas simplement spectateurs, que nous ne sommes pas un pur regard désincarné observant un banquet lointain. Nous sommes le festin*¹⁹⁴. C'est une insécurité ontologique qui naît de cette expérience, la résurgence de la blessure narcissique infligée par Darwin, qui nous rappelle que la vie est une circulation et la mort un recyclage au sein d'une même communauté écologique. Et cette expérience permet aussi la résurgence d'autres récits, dans lesquels l'homme et l'animal ne se trouvent plus séparés par une frontière infranchissable, dans lesquels les espèces se font face à nouveau avec tous les dangers que cela représente.

C'est une expérience similaire que relate Nastassja Martin dans son livre « *Croire aux fauves* »¹⁹⁵, ouvrage que nous analyserons plus en profondeur dans la troisième partie de notre travail, mais que nous évoquons d'ores et déjà en ce qu'elle exemplifie comment une rencontre avec l'animal peut faire voler en éclat les récits des modernes. En août 2015, alors qu'elle entreprenait de gravir le plus haut volcan du Kamtchatka, l'anthropologue s'est trouvée face à un ours. L'ours a pris son visage dans sa gueule. Il a croqué sa mâchoire et l'un de ses zygomatiques. Il lui a fracturé une pommette. Pour se défendre, elle a lancé un coup de piolet qui a blessé la bête à la patte et l'a fait fuir. L'ours et elle se sont affrontés sans témoin. Après cet affrontement, Martin fut gagnée par le sentiment de porter en elle et pour toujours la trace de l'ours. En croisant son regard, elle a perçu dans ses yeux la trace d'une familiarité et d'une étrangeté aussi fascinante qu'effrayante. Dans son livre, c'est un « contre-récit » que propose Martin de son expérience, non plus articulé autour de la séparation radicale de l'homme et de l'animal, mais sur un rapprochement entre eux si intime qu'il conduit à une transformation dans leur chair même, au point d'en faire des êtres hybrides : « *Il y a eu nos corps entremêlés, il y a eu*

¹⁹⁴ *Loc.cit.*, p. 38. E. COCCIA voit ainsi dans le choix d'un enterrement dans un cercueil solide, le besoin d'empêcher le corps humain occidental de devenir de la nourriture pour d'autres espèces (*Métamorphoses, op. cit.* p. 137).

¹⁹⁵ N. MARTIN, *Croire aux fauves*, Paris, Gallimard, 2019.

cet incompréhensible nous, ce nous dont je sens confusément qu'il vient de loin, d'un avant situé bien en deçà de nos existences limitées»¹⁹⁶.

Mais nombre de chercheurs n'ont-ils pas évoqué, au cours de leur parcours, un moment clé où, confrontés à un animal dans sa concrétude, ils ont soudain réalisé ce qu'ils lui faisaient subir ? Et cette subite prise de conscience, certains en parlent comme « leur chemin de Damas ». La vision qui leur apparaît alors les transforme profondément et les rend incapables de poursuivre sur la voie d'une science qui réduit l'animal à une abstraction, tout comme Paul fut incapable, après sa vision, de persécuter encore les chrétiens.

Nos récits à propos de l'animal, ceux qui déclinent le schème mythique de la séparation radicale entre l'homme et l'animal, se sont donc heurtés aux animaux concrets, lesquels, dans leur puissance d'être, sont parvenus à les déconstruire. Cette perte de stabilité et de repères porte le ferment de multiples ouvertures : ouverture au face à face avec l'animal, ouverture à la transformation, ouverture à d'autres théories et à d'autres récits pour faire monde commun : *« Dans ces troubles ontologiques se logent les ferments d'une nouvelle mise en forme du monde plus juste et plus solidaire envers ces êtres animés qui ne se comportent pas comme l'image à laquelle ils sont traditionnellement assignés. (...) Cette déstabilisation permet une mise en tension et une amplification des potentiels, qui créent du jeu, de la place pour être autrement que nous sommes »¹⁹⁷.*

De ces rencontres, sont nés des « contre-récits » qui célèbrent, non plus l'homme maître et possesseur de la nature, mais l'ouverture à l'inconnu. Il s'agit de récits à performer, d'histoires dans lesquelles on accepte que, contrairement aux épopées qui racontent le contrôle de l'humain sur le reste du vivant, la fin ne puisse être connue d'avance et surtout ne soit pas déterminée par l'homme. Ce sont des récits d'où surgissent des « nous » imprévisibles¹⁹⁸, où les êtres sont transformés l'un par l'autre pour *«se mouvoir comme un nouvel être dont aucun des deux*

¹⁹⁶ *Loc. cit.*, p. 85.

¹⁹⁷ L. BALAUD et A. CHOPOT, *Nous ne sommes pas seuls*, *op. cit.*, p. 76.

¹⁹⁸ *Loc. cit.*, p. 119.

partenaires ne peut être isolé »¹⁹⁹. Dans ces contre-récits, la frontière entre humain et animal se brouille, non pour conduire à des finalités transcendantes, mais au profit de différences concrètes et situées. Lors de ces rencontres, les « partenaires » ne préexistent pas à leur relation²⁰⁰. Ce n'est qu'une fois que la rencontre a eu lieu, et pour autant qu'elle ait été suffisamment significative, ait mobilisé à suffisance les protagonistes, et qu'elle ait ébranlé leurs sens²⁰¹, qu'ils peuvent commencer à se configurer réciproquement. Il s'agit d'un « *plus être* » pouvant s'entendre comme le fait « *d'ajouter de nouvelles versions de ce qu'est être soi au contact de versions hétérogènes. La transformation ne se fait pas par substitution mais s'opère par ajouts de propriétés, propriétés que parfois ni l'un ni l'autre ne possédaient même au départ* »²⁰². En tant qu'êtres vivants, hommes et animaux, portent donc un potentiel d'associations et de transformations, qu'ils peuvent actualiser dans la rencontre avec d'autres vivants.

Ces contre-récits font échos à d'anciens contes et mythes, qui avaient perdu leur puissance agentive face aux mythes de la modernité, mais qui trouvent aujourd'hui un nouveau dynamisme et se réactualisent : récits de rédemption, récits d'initiation ou de conversion, récits de métamorphoses, dans lesquels l'humain devient un peu plus animal et l'animal un peu plus humain. Evoquons *Les Métamorphoses* d'Ovide, qui nourrissent encore nos imaginaires contemporains. Ce poème continu, dans lequel l'auteur se réapproprie les mythes transmis oralement ou dans les œuvres d'auteurs grecs et latins, propose une histoire des origines de l'univers, depuis le chaos primitif jusqu'au Principat d'Auguste, qui marque le passage du temps mythique au temps historique²⁰³. L'œuvre trouve son unité dans la thématique de la

¹⁹⁹ *Loc. cit.*, p. 283.

²⁰⁰ E. COCCIA, *Métamorphoses*, *op. cit.*, p. 271.

²⁰¹ *Loc. cit.*, p. 283. Pour Haraway, le « toucher » ramifie et donne forme à des corps en devenir, à leur la capacité de rendre compte.

²⁰² V. DESPRET, *Quand le loup habitera avec l'agneau*, *op. cit.*, p. 145. Pour un exemple de transformation mutuelle vertueuse, l'auteur évoque les analyses détaillées de l'éthologue J.-C. BARREY sur les mouvements involontaires en équitation de haut niveau. Ce chercheur a montré que des muscles homologues travaillent et se contractent simultanément chez les chevaux et l'humain. Ce phénomène s'appelle isopraxie. Le cheval et le cavalier s'accordent l'un à l'autre : « *les cavaliers talentueux se comportent et se meuvent comme les chevaux. Les corps humains ont été transformés par et dans les corps équins. Qui influence et qui est influencé, sont des questions qui ne peuvent recevoir de réponse claire. Les deux, l'humain et le cheval sont cause et effet des mouvements de l'autre. Tous deux induisent et sont induits, affectent et sont affectés.* »

²⁰³ OVIDE, *Métamorphoses*, édition bilingue, texte établi et traduit par Lafaye, Georges, Paris : Les Belles Lettres, 1961.

métamorphose, évoquant la fluidité universelle d'un univers où l'unique loi est celle de la transformation, et où à tout moment les limites entre les règnes et les espaces, mouvantes et contingentes, peuvent s'effacer. Les humains peuvent devenir animaux, végétaux ou minéraux. Et ils ne contrôlent ni ne décident de ces métamorphoses. Ce sont les dieux qui y procèdent. Parfois pour châtier un mortel : Lycaon est métamorphosé en loup par Zeus parce qu'il a douté de la divinité de ce dernier et commis des actes inhumains. Cette transgression de la loi lui a valu sa métamorphose et le déluge qui s'abat sur l'humanité tout entière. Parfois pour le sauver : Daphné devient laurier pour échapper à Apollon. Parfois pour lui offrir l'immortalité : Vénus transforme le sang d'Anodis en fleur. Parfois enfin pour le récompenser : Vénus fait de la statue de Pygmalion une femme. Ces *Métamorphoses* constituent un immense réservoir de mythes, de fables et de récits initiatiques²⁰⁴⁻²⁰⁵. Et nous les entendons en écho, réactualisés, dans les récits de Goodall, de Plumwood ou de Martin.

4) Animaux agissants

A présent, la perspective sur le plan de l'agentivité bascule : l'animal déconstruit les récits qui faisaient de lui le réceptacle passif de la volonté des hommes. Chacun peut être acteur ou observateur de l'autre, homme et animal peuvent s'autoriser à être actif ou passif, chacun est autorisé à prendre position par rapport à ce qui lui est proposé²⁰⁶. Il n'est plus possible, ni même envisageable, que l'homme perdure dans son ambition de tout contrôler chez l'animal. La porte

²⁰⁴ On en trouve trace dans les romans fantastiques comme dans *Harry Potter* de J.K. ROWLING (Nymphadora Tonks est métamorphosée, capable de changer d'apparence à volonté ; Ted Lupin se métamorphose en loup...). Dans *le Hobbit* de J.R.R. TOLKINE, Beorn se change en ours. Shaé en panthère et en aigle dans *L'Autre* de Pierre BOTTERO... Dans les *Métamorphoses* d'Ovide toutefois, le poète fixe ses personnages dans la métamorphose : Narcisse devient la fleur à laquelle il donne son nom, Myrrha l'arbre qui donne la Myrrhe, Arachné est condamnée à tisser à perpétuité. Dans la littérature fantastique, en revanche, le changement de forme n'est pas permanent

²⁰⁵ Pour l'apnéiste Durand, « dès que l'on est sous l'eau, c'est comme si on retrouvait dans cet élément liquide une partie de nous. On épouse les mouvements de la mer, on est confondu au milieu naturel. C'est assez fusionnel. On change de panoplie, on devient un aquarien [...]. Et la palme, c'est comme une prothèse, on s'identifie aux poissons » (2002). L'expression de « l'homme-poisson » (Chanvallon, 2004) acquiert une signification double. « Le poisson est le symbole du contenant redoublé, du contenant contenu [...]. Le poisson est presque toujours significatif d'une réhabilitation des instincts primordiaux » (Durand, 1992, p. 243). Comme le poisson contenant, l'homme, corps réceptacle de sensations, avale par son corps poreux, nourrit son esprit ; comme le poisson contenu, il est lui-même avalé par l'eau, la mer qui l'entoure, l'enveloppe, l'englobe, car l'avalage ne détériore pas, bien souvent même il valorise ou sacralise » (cités dans S. CHANVALLON et S. HEAS, « L'Homme et la Nature : en quête/enquête sensible », *Natures Sciences Sociétés*, 2011/4 (Vol. 19), p. 358).

²⁰⁶ Lestel insiste sur la notion de négociation entre le chercheur et l'animal (D. LESTEL, « Des animaux-machines aux machines animal », *op. cit.*, p. 685).

est ouverte à l'inédit et à l'incontrôlable : chacun est en position d'actualiser le devenir de l'autre, dans des agencements complexes, sinueux et imprévisibles, où les habitudes des animaux et celles des hommes peuvent s'agencer, et faire en sorte que chacun se transforme²⁰⁷⁻²⁰⁸. Car les non-humains n'ont pas acquis seuls la capacité de nous rendre sensibles, et de nous transformer. Ils ont été « *socialisés par ceux qui les accompagnaient* »²⁰⁹.

D'où l'importance de zones de contacts et de sites d'attachement²¹⁰ qui permettent ce type de rencontres concrètes entre créatures intra-agissantes qui ne sont pas toutes humaines. Est exemplatif de ce type de rencontres qui transforment, l'ancestral lien co-constitutif entre humain et chien dans lequel le chien s'est révélé un véritable acteur et qu'Haraway qualifie d'« espèce compagne »²¹¹. « *Les partenaires ne précèdent pas leur mise en relation mais sont le fruit d'un devenir-avec : tel est le leitmotiv des espèces compagnes* »²¹². Mais ces nœuds et ces zones de contacts peuvent aussi être créés par des chercheurs, des organisations de protection, ou des écologistes...

Ce que l'on nomme la « révolution éthologique », portée par des naturalistes tels Konrad Lorenz, Nikolaas Tinbergen, Jakob Van Uexküll ou Karl Von Frisch - pour lesquels l'étude des comportements des animaux doit se faire en les observant dans leur milieu de vie naturel, dans

²⁰⁷ I. STENGERS estime qu'une obligation éthique s'impose tant au chercheur qu'à l'animal, de prendre en considération la manière dont celui qui est interrogé peut prendre position par rapport à l'interrogation (I. STENGERS, *L'Invention des sciences modernes*, Paris, La Découverte, 1983). Ce que V. DESPRET et D. HARAWAY traduisent comme la « *politesse du faire connaissance* » (V. DESPRET, *Quand le loup habitera avec l'agneau*, op. cit., p. 46 ; V. DESPRET, « The Body We Care for : Figures of Anthro-zoo-genesis », *Body & Society*, 2004, 10(2-3), p. 111 ; D. HARAWAY, *Quand les espèces se rencontrent*, op. cit., p. 35 : « *Entendons par là : tenir en respect, répondre, se témoigner une mutuelle reconnaissance, remarquer, prêter attention, avoir de la considération ou de l'estime pour* ». En ce sens, voir également S. STRUM, *Voyage chez les babouins*, trad. de F. Simon Duneau, Paris, Eschel, 1990, qui pose l'exigence de ne pas construire un savoir « dans le dos » des animaux.

²⁰⁸ Y deviennent essentiels les « *liens qui associent la plasticité des éthologistes à celle du comportement animal* (G. Le PAPE, « L'ontogenèse des comportements d'un pays à l'autre », in L. Bodson (dir.), *L'Histoire de la connaissance du comportement animal*, Liège, Presses universitaires de Liège, 1993, p. 431).

²⁰⁹ V. DESPRET, *Quand le loup habitera avec l'agneau*, op. cit., p. 114.

²¹⁰ Pour Haraway, la réponse et le respect ne sont possibles que dans ces nœuds, avec des animaux et des gens réels qui se retournent les uns vers les autres, imprégnés de tous leurs histoires embrouillées (*Loc. cit.*, p.339) : « *L'élément important est que les zones de contact sont là où il y a de l'action là où chaque interaction entraîne et modifie la suivante. Les probabilités changent : les topologies se transforment : ce qui se développe est canalisé par le résultat d'inductions réciproques. Les zones de contacts modifient les sujets de façon surprenante* ».

²¹¹ *Loc. cit.*, p. 226. « *Parce que je deviens avec des chiens, je suis entraînée dans les nœuds multispécifiques qui les lient et qu'ils nouent par leur action réciproque.* »

²¹² *Loc. cit.*, p. 31 et p. 12 : « *Les partenaires ne préexistent pas à la rencontre : des espèces de toutes sortes, vivants ou pas, surgissent dans un ballet de rencontres où se chorégraphient des formes subjectives et objectives* ».

un monde qui fait sens pour eux- s'est faite le relai de ces « contres-récits ». Dans *La pensée animale*²¹³, Donald Griffin, convaincu que les animaux sont conscients d'eux-mêmes, et qu'ils font preuve de créativité cognitive²¹⁴, en appelle à la créativité des scientifiques afin qu'ils imaginent d'autres questions à poser aux animaux, et surtout d'autres voies pour leur permettre de s'exprimer et d'y répondre. Il invite également à reconsidérer les observations délaissées jusque-là car ne pouvant être reproduites en laboratoire. Il plaide pour la reconnaissance des anecdotes « *car les animaux n'attendent pas d'être dans des conditions définies comme rigoureuses pour faire des choses intéressantes ou inattendues* »²¹⁵. Les chercheurs prêtent désormais attention à ce qui, pour les tenants du rigorisme scientifique, aurait été rejeté car trop anthropomorphe, et trop indéterminé. Se multiplient alors les anecdotes, les « cas », qui ouvrent la porte à l'inédit et à l'inconnu²¹⁶⁻²¹⁷. Les dispositifs scientifiques sont ainsi devenus des zones de contacts²¹⁸, « *des lieux de propositions de transformations ; ce sont des sites d'intensification des transformations. Ce sont des lieux pour actualiser des compétences inédites* »²¹⁹. Ce sont des

²¹³ D. GRIFFIN, *La pensée animale*, Paris, Ed. Denoël, 1988. J. GOODALL et H. KUMMER réclament quant à eux une « écologie de l'intelligence », pour comprendre ce qui fait sens dans la vie des animaux étudiés (H. KUMMER, J. GOODALL, « *Conditions of innovative behaviour in primates* », in *Animal innovation*, S. M. Reader & K. N. Laland (Eds.), Oxford University Press, 2003, p. 223).

²¹⁴ D. GRIFFIN, *La pensée animale*, op. cit., p. 17.

²¹⁵ Les anecdotes peuvent mériter le statut de données fiables et recevoir leur droit d'entrée dans le champ des « faits » scientifiques, si elles sont observées de manière directe par un chercheur expérimenté, spécialiste de l'espèce, consignées immédiatement et comparées avec d'autres (D. GRIFFIN, « Progress Toward a Cognitive Ethology », in *Cognitive Ethology. The Minds of other animals. Essais en l'honneur de Donald Griffin*, C. Ristau (dir.), Hillsdale, 1991).

²¹⁶ « *On peut non pas prédire, mais être attentif à l'inconnu qui frappe à la porte.* » (G. DELEUZE, « *Qu'est-ce qu'un dispositif ?* », in *Deux régimes de fous (Textes et entretiens 1975-1995)*, édition préparée par David Lapoujade, Paris, Les Éditions de Minuit, 2003, p. 317). « *Le cas, c'est cela, c'est un inconnu qui frappe à la porte. On ne sait pas ce qu'il augure, on va devoir l'interroger, voir ce qu'il amène et ce qui l'amène, les propositions qu'il ouvre, la mise en alerte à laquelle il enjoint et, surtout, les connexions dont il suscite l'imagination* » (V. DESPRET, *Faire histoire avec les animaux*, op. cit., p. 3).

²¹⁷ Les chercheurs se transforment même parfois en biographes, racontant les histoires d'Alex le perroquet (I.M. PEPPERBERG, "How do a pink plastic flamingo and a pink plastic elephant differ ? Evidence for abstract representations of the relations same different", in *a Grey parrot. Current Opinion in Behavioral Sciences*, 2021, 37, p. 146), David Greybeard (J. GOODALL, « Le monde pourrait changer en une seule nuit », *Le Coq-héron*, 2020/3 (N° 242), p. 149), Flo ou encore Sarah les chimpanzés (J.-F. DORTIER, « Comment les singes sont devenus (presque) humains », in *L'Homme cet étrange animal. Aux origines du langage, de la culture et de la pensée*, sous la direction de DORTIER Jean-François. Auxerre, Éditions Sciences Humaines, « Essais », 2012, p. 15).

²¹⁸ Pour Donna Haraway, « *les zones de contact sont là où il y de l'action, là où chaque interaction entraîne et modifie la suivante. Les probabilités changent ; les topologies se transforment, ce qui se développe est canalisé par le résultat d'inductions réciproques. Les zones de contact modifient le sujet de façon surprenante.* » (D. HARAWAY, *Quand les espèces se rencontrent*, op. cit., p. 219).

²¹⁹ V. DESPRET, *Faire histoire avec les animaux*, op. cit., p. 229.

lieux qui formulent « *des propositions d'existence* »²²⁰. Contrairement aux dispositifs expérimentaux du behaviorisme qui les entraînaient vers un « moins être », les animaux sont à présent mis dans des situations leur ouvrant la voie vers un « plus être ». Bien plus que s'adapter aux dispositifs expérimentaux qui leur sont proposés – l'adaptation les confinant dans les limites étroites de la nécessité – ils prennent des initiatives, innovent, et s'approprient le monde : « *Ils inventent une autre manière d'être au départ d'une occasion tendue qu'ils ont su saisir pour devenir autre* »²²¹. Mis face à des ressources nouvelles et des occasions nouvelles, ils s'en saisissent pour développer des compétences inédites, qu'ils n'auraient sans doute pas eu l'occasion de découvrir en dehors de leur proximité avec l'homme²²².

Les animaux se sont alors mis à déconstruire davantage encore nos vieux récits, et tout spécialement, le mythe du « propre de l'homme », démontrant à quel point ils nous sont proches. De plus en plus, ils rendent poreuses les frontières qui les séparent de nous, au point d'initier un changement de paradigme tel que la charge de la preuve incombe désormais à ceux qui soutiennent encore qu'un fossé infranchissable sépare l'homme de « l'animal »²²³. Reconnaissance de soi, mensonge, empathie, sens de la justice, les exemples sont légion : au-delà du simple instinct maternel et de l'empathie émotionnelle, certains reconnaissent l'existence de comportements authentiquement moraux chez les animaux, qui peuvent

²²⁰ *Loc. cit.*, p. 23. En ce sens : D. HARAWAY, *Primate Visions, Gender, Race, and Nature in the World of Modern Science*, London, New-York, Routledge, 1990, p. 311 : « *Du point de vue des projets des biologistes, les animaux résistent, rendent capables, perturbent, engagent, contraignent et exhibent. Ils agissent et signifient.* » En ce sens également : D. DEBAISE, « Les récits des choses terrestres. Pour une approche pragmatique des récits », *Corps, Objet, Image*, 2020, https://www.academia.edu/42249101/Le_r%C3%A9cit_des_choses_terrestres_Pour_une_approche_pragmatique_des_r%C3%A9cits.

²²¹ V. DESPRET, *Faire histoire avec les animaux, op. cit.*, p. 5.

²²² Ainsi à propos des perroquets kéas : « *Ce qui a changé, ce sont les ressources dont les perroquets se sont mis à disposer, créant de nouvelles occasions pour les turbulents volatiles ; mais ces occasions elles-mêmes ont transformé les perroquets. Car au fur et à mesure qu'apparaissaient dans leur environnement des objets de plus en plus nombreux et dignes d'exploration, au fur et à mesure qu'ils pouvaient en découdre avec du matériel de plus en plus sophistiqué, la ténacité destructrice, le goût et les talents pour le faire se sont accrus chez les kéas* » (V. DESPRET, *Quand le loup habitera avec l'agneau, op. cit.*, p. 11, citant les recherches de B. HEINRICH, *Mind of the Raven*, New York, Harper Collins, 2000, p. 33).

²²³ J.-F. DORTIER, « Comment les singes sont devenus (presque) humains », *op. cit.*, p. 15 ; M. BEKOFF, « Emotions, morale et justice animales », in *Révolutions animales, Comment les animaux sont devenus intelligents*, Arte Editions/ Les liens qui libèrent, 2016, p. 125 ; N. CHOMSKY, M.D. HAUSER et T. FICH « The faculty of language, what is it, who has it, and how did it evolve ? », *Science*, 29, 22 novembre 2002, p. 1569 : « *Or nous soutenons que les données disponibles tendent à indiquer que la continuité entre animaux et humains à l'égard de la parole est bien plus forte que ce qu'on croyait auparavant. Selon nous, la continuité mérite de bénéficier d'un statut d'hypothèse nulle, qui devra être rejeté par un travail comparatif avant que ne puisse être validée toute prétention d'un caractère unique. Pour l'instant, cette hypothèse nulle selon laquelle il n'y a pas de trait véritablement nouveaux dans le domaine de la parole semble tenir* ».

concerner la solidarité avec les plus faibles ou le partage des ressources²²⁴. Même le rire n'est plus le propre de l'homme...²²⁵

Un cercle vertueux semble s'être mis en place, dans un jeu de transformations réciproques : plus les animaux déconstruisent les mythes de la science des modernes, plus les chercheurs se libèrent des craintes du rapprochement homme/animal, plus ils semblent disposés à renoncer à leur supériorité ontologique et à revoir les récits qui structuraient jusque-là leur manière de penser l'animal. Les chercheurs s'autorisent à être surpris par les entités ou les événements inédits qui surgissent de leur rencontre avec l'animal²²⁶. Surprise qui les conduit à revoir leurs croyances, à repenser ce qu'est « être un singe », « être un rat », « être un corbeau », surprise qui les amène à revoir leurs définitions conceptuelles, leurs habitudes et leurs engagements²²⁷. Et ce faisant, ils ouvrent la porte encore plus largement à de nouveaux récits et libèrent leur imagination. Il n'est plus surprenant aujourd'hui d'entendre les chercheurs parler de la douleur du homard²²⁸, de l'ennui du poisson²²⁹ ou du raisonnement de l'abeille²³⁰. Aujourd'hui, les rats rient quand on les chatouille, comme semblent le montrer les expériences menées par une équipe de l'université Humboldt de Berlin, qui aurait même identifié dans le cortex somatosensoriel le « centre cérébral du chatouillis » des mammifères²³¹. Les poulpes jouent, des chercheurs de l'Université de Jérusalem et d'Alberta ayant observés chez eux des comportements sans but apparent, exprimés de façon répétée mais sans stéréotypie²³². Les chèvres se révèlent optimistes ou pessimistes : appliquant le principe du « verre à moitié vide ou à moitié plein » aux animaux, Elodie Briefer a mené une expérience au cours de laquelle des

²²⁴ Certains cétacés s'échouent – parfois en masse – pour ne pas abandonner des congénères blessés ou mourants, en dépit des risques pour eux-mêmes. Les chauves-souris vampires partagent le produit de leur chasse avec des congénères moins chanceuses, mais réagissent négativement si elles s'aperçoivent que ces dernières les ont dupées sur leurs besoins (V. NUROCK, « Les animaux sont-ils des êtres humains sympathiques ? Perspectives cognitives sur la question d'une « morale animale » », *Revue du MAUSS*, 2008/1 (n° 31), p. 397).

²²⁵ <https://www.futura-sciences.com/planete/actualites/zoologie-non-rire-nest-pas-propre-homme-19513/>

²²⁶ D. HARAWAY (*Quand les espèces se rencontrent*, op. cit., p. 46) évoque une danse de relations où les danseurs sont chacun reconfigurés à travers les figures qu'ils exécutent.

²²⁷ V. DESPRET, *Quand le loup habitera avec l'agneau*, op.cit., p. 108.

²²⁸ B. ELWOOD, 2013.

²²⁹ S. GIVON, 2016, Université Ben-Gourion du Néguev.

²³⁰ A. AVERQUES-WEBER, « L'intelligence des abeilles », *Pour la Science*, 2013, n° 429.

²³¹ S. ISHIYAMA et M. BRECHT, Bernstein Center for Computational Neuroscienc, 2016.

²³² KUBA et al., 2006, cité par L. DICKEL, « Les ruses de la pieuvre », in *Révolutions animales. Comment les animaux sont devenus intelligents*, op. cit., p.27.

seaux de nourriture étaient présentés aux chèvres, celui de gauche toujours plein et celui de droite toujours vide. Après une période d'apprentissage, les chèvres courraient vers le seau de gauche et se traînaient lentement vers celui de droite. Ensuite, leur furent présentés des seaux à une distance intermédiaire. Un chèvre jugée « optimiste » se hâtait vers ce seau, alors qu'une chèvre « pessimiste » s'y rendait très lentement²³³. Aujourd'hui, les poules se projettent dans le futur puisqu'elle réussissent une variante du test du marshmallow, dans lequel s'empêcher de manger tout de suite permet d'obtenir plus tard davantage de nourriture²³⁴.

Si les mythes des modernes ont la vie dure et continuent à nourrir nombre de pratiques scientifiques odieuses envers les animaux, ces récits sont aujourd'hui talonnés par d'autres récits, résurgences d'autres mythes où les frontières entre les règnes du vivant sont poreuses, qui prennent leur contre-pied : les hommes et les animaux se font face, dans une égalité ontologique, chacun agent de leurs transformations réciproques. « *Pour moi, la véritable révolution au sein de la communauté scientifique s'est jouée sur les mots* », disait Frans de Waal, évoquant le fait qu'à la fin des années 1970, il était impossible de décrire un animal dans des termes utilisés habituellement pour les humains sans être accusé d'anthropocentrisme. Nous pourrions dire : elle s'est jouée sur nos récits.

C) MYTHE DU PROGRÈS ET ANTHROPOCÈNE: YOUR KINGDOM IS DOOMED

Il n'y a pas que dans le domaine des sciences que les animaux ont déconstruits les mythes de la modernité. A travers des comportements situés dans le temps et placés sous le signe de l'invention et de l'improvisation, une multitude d'êtres a fait irruption dans les espaces que l'on pensait sous l'emprise de l'homme, résistant aux demandes des humains, contestant, et appelant à plus d'attention. En échappant au contrôle des hommes, ils nous invitent à revoir nos récits et

²³³ E. BRIEFER, « A quoi pensent les chèvres ? », in *Révolutions animales. Comment les animaux sont devenus intelligents* », Arte Editions/ Les liens qui libèrent, 2016, p. 58.

²³⁴ « La science fait sa révolution animale », *Science et Vie*, octobre 2020 (<https://www.science-et-vie.com/article-magazine/la-science-fait-sa-revolution-animale>).

notamment le mythe du progrès et son corollaire qui affirme seul l'humain fait l'Histoire. Comme l'affirme Bruno Latour, la nouveauté introduite par l'hypothèse Gaia rend nécessaire une redistribution de l'agentivité et de l'historicité²³⁵. De nouveaux récits, déjà, se performant à travers d'autres manières d'agir : à la fois par la multiplication des acteurs en présence, mais aussi par la différenciation des modes d'actions. C'est un de ces contre-récits que raconte Jason Hribal en reconnaissant aux animaux un rôle d'acteurs dans l'histoire : « *L'histoire de l'accumulation capitaliste est bien plus qu'une histoire de l'humanité. Qui a construit l'Amérique, demande le manuel d'histoire ? Ce sont les animaux. Mais les animaux n'ont pas seulement travaillé. Ils ont également résisté à ce travail et se sont battus contre leur exploitation. Et le remplacement des animaux par des machines n'est pas le simple produit du progrès* »²³⁶.

1) Histoires d'alliances inter-espèces

Les périls de l'Anthropocène, parce qu'ils placent côte à côte dans une situation de vulnérabilité commune, humains et non humains, font surgir de nouvelles alliances inter espèces²³⁷. Dans les récits des modernes, ces alliances étaient difficilement envisageables, allant à l'encontre du schème mythique de la séparation radicale entre l'homme et l'animal, mais pas totalement absents : des histoires d'alliances hommes/animaux ont toujours habité nos imaginaires, bien qu'en sourdine ces derniers siècles.

Parmi les mythes récurrents de notre histoire, on trouve notamment celui de l'enfant sauvage élevé par des animaux, hors ou en marge de la société des hommes. Les variations de ce mythe sont nombreuses, allant de l'enfant-singe à l'enfant-loup, en passant par l'enfant-gazelle ou l'enfant-cochon. C'est l'histoire que raconte le mythe de Romulus et Rémus. C'est l'histoire du *Livre de la Jungle*.

²³⁵ B. LATOUR et T. LENTON, « Extending the domain of freedom, or why Gaia is so hard to understand », *Critical Inquiry*, vol. 45, 2019, <https://www.journals.uchicago.edu/doi/epdf/10.1086/702611>.

²³⁶ J. HRIBAL, « Animals are part of the working class: a challenge to labor history ». *Labor History*, 2003, 44(4), p. 435. V. DESPRET rappelle par exemple que c'est grâce à la résistance combinée des chevaux, des mules et des humains que la transition historique de la traction animale à la traction à vapeur s'est produite. Ce n'était pas un progrès, mais la fin des négociations (*Faire histoire avec les animaux, op. cit.*, p. 13).

²³⁷ B. MORIZOT et N. MARTIN, « Retour au temps du mythe », *op. cit.*, n° 32.

Certains contes littéraires, publiés en Italie ou en France aux XVI^{ème} et XVII^{ème} siècles, faisaient entendre une dissonance par rapport à la thèse de « l'exception humaine » et mettaient en scène des animaux serviables, qui viennent en aide et forment des alliances avec les humains : « *On peut faire l'hypothèse que la représentation de l'échange de bienfaits entre l'homme et l'animal – qui n'est pas un motif narratif anodin ou interchangeable dans le conte, mais qui structure maints récits depuis Straparola jusqu'à Grimm (« Le serpent blanc », « La reine des abeilles ») – s'appuie sur une vision du monde aux antipodes de l'idée chrétienne occidentale de l'homme comme exception au sein de la Création. Lorsqu'un contrat d'entraide est scellé entre l'homme et l'animal, le récit montre souvent comment l'homme est pris en faute et ne ressort aucunement grandi d'une comparaison avec l'animal* »²³⁸.

Dans « Fortunio »²³⁹, des animaux, endossant le rôle de donateurs, transmettent des objets ou des pouvoirs magiques aux hommes. Ils se révèlent des auxiliaires indispensables à la survie du héros. Le conte populaire connu sous le nom de « Canis » en Orient, devenu célèbre en Occident²⁴⁰, se serait construit à partir d'un fait divers : un lévrier a défendu contre un serpent le fils du sieur de Villars. La nourrice et la mère, qui ont découvert le spectacle affligeant du berceau renversé et de la mâchoire ensanglantée du chien protecteur, ont pris ce dernier pour le meurtrier. Le lévrier aurait alors été assassiné par l'épée du père. Le temps passant, le lieu d'inhumation du chien est devenu un bois sacré où des mères déposent leurs enfants souffreteux, les mettant sous la protection du lévrier « canonisé ».

D'autres récits évoquent l'alliance à travers la solidarité du vivant. « *Rien n'est solitaire, tout est solidaire. L'homme est solidaire avec la planète, la planète est solidaire avec le soleil, le soleil est solidaire avec l'étoile, l'étoile est solidaire avec la nébuleuse, la nébuleuse, groupe stellaire, est solidaire avec l'infini. Ôtez un terme de cette formule, le polynôme se désorganise, l'équation chancelle, la création n'a plus de sens dans le cosmos et la démocratie n'a plus de sens sur la terre. Donc, solidarité de tout avec tout, et de chacun avec chaque chose. La solidarité des hommes est*

²³⁸ P. EICHEL-LOJKINE, « De la dignité et excellence de l'animal. Faut-il voir dans la parole de la fable un discours dissident ? », *Les Dossiers du Grihl*, 7/ 2013, n° 8 (<https://journals.openedition.org/dossiersgrihl/5628>).

²³⁹ « Fortunio » est la quatrième « fable » de la III^e Nuit : G.-F. STRAPAROLA, *Le Piacevoli Notti*, Venise, per Comin da Trino di Monferrato, 1^{er} tome, 1550 [1551 nouveau style], 2^e tome, 1553

²⁴⁰ « Canis » fut « mis en roman » par Herbert au XIII^e siècle dans le *Roman de Dolopathos*, En Italie, par Anton Francesco Doni dans sa *Filosofia morale* (Venise, 1552, rééditions en 1594 et 1606). Voir à cet égard, P. EICHEL-LOJKINE, « De la dignité et excellence de l'animal. Faut-il voir dans la parole de la fable un discours dissident ? », *op. cit.*, n° 16-17.

le corollaire invincible de la solidarité des univers. Le lien démocratique est de même nature que le rayon solaire »²⁴¹. Contre le mythe de la « loi de la jungle » ou de la « loi du plus fort », que chérit le monde libéral et qui convoque une nature cruelle et compétitive, Pablo Servigne et Gauthier Chapelle construisent quant à eux un récit dans lequel tous les êtres vivants sont impliqués dans des relations d'entraide, chacun solidaire de tous les autres²⁴².

Evoquons ici encore la fiction d'Haraway qui fait écho à ces récits d'alliance, en leur conférant une actualité nouvelle qui raisonne face à la catastrophe écologique annoncée. « Histoires de Camille »²⁴³ est un récit ouvert aux « transformations mutantes », que l'auteur décrit comme « un projet pilote » de fabrication de parentés, partie d'un processus de construction de propositions théorico-politiques pour cultiver de la vie dans un monde traversé de destructions²⁴⁴. Cherchant à créer des parentés innovantes inter espèces et non anthropocentriques, Haraway veut défaire les nœuds entre parenté et liens généalogiques/biologiques d'ascendance ou descendance. « Histoires de Camille » est une fabulation spéculative, où l'auteur écrit « à partir de ce qui existe pour en explorer les possibles » et « ce qui pourrait être »²⁴⁵, autrement dit les possibles en germe mais déjà là²⁴⁶. Dans la communauté imaginaire de New Gauley, s'engage une tentative de survie collaborative multispécifique. Les enfants de cette communauté sont liés à une espèce menacée d'extinction, sur cinq générations. En 2025, naît Camille, première enfant des cinq générations du récit. Le parent gérant de Camille la lie aux papillons Monarques. La tâche des cinq générations de Camille est de prendre soin de ces papillons, et d'œuvrer à la continuation de leurs migrations, et de celle des êtres avec qui ils sont en relation. Mais le lien de Camille aux papillons ne consiste pas en une aide externe des humains. Le papillon n'est pas un « objet passif », il y a distribution

²⁴¹ V. HUGO, *Proses philosophiques* (1860-1865) (https://fr.wikisource.org/wiki/Proses_philosophiques/Philosophie,_II)

²⁴² P. SERVIGNE et G. CHAPELLE, *L'entraide, l'autre loi de la jungle*, Paris, Ed. Les liens qui libèrent, 2017.

²⁴³ D. HARAWAY, *Vivre avec le trouble*, traduit en français par Vivien Garcia, Vaulx-en-Velin, Les Éditions des mondes à faire, 2020, p. 300.

²⁴⁴ L. ARISTIZABAL ARANGO, « Appren-tissages avec des papillons Monarques (*Danaus plexippus*). Une lecture d' « Histoires de Camille » de Donna Haraway », *Itinéraires*, 2021-1, n° 4 (<https://journals.openedition.org/itineraires/10290?lang=fr>).

²⁴⁵ M. PUIIG DE LA BELLACASA, « Technologies touchantes, visions touchantes. La récupération de l'expérience sensorielle et la politique de la pensée spéculative » trad. Diane Koch, in E. Dorlin et E. Rodriguez (dir.), *Penser avec Donna Haraway*, Paris, PUF, 2012, p. 79.

²⁴⁶ K. HENDRICKX, « Science Friction [sic] : le présent est-il transportable ? », in F. Caeymaex, V. Despret, J. Pieron (dir.), *Habiter le trouble avec Donna Haraway*, Bellevaux, Éditions Dehors, 2019, p. 113.

de l'agentivité. La fabrication de la parenté avec les papillons passe par une hybridation, « *des processus d'apprentissage qui sont aussi des processus d'incorporation* »²⁴⁷, des liens « symbiogénétiques »²⁴⁸ entre les Camille et les papillons. Dans cet apprentissage les papillons sont des guides. À la naissance, quelques gènes et micro-organismes des papillons sont « ajoutés » au corps des Camille²⁴⁹. De cette manière, les papillons enseignent aux Camille à faire corps avec eux. « *Ces tissages produits par l'apprendre engagent des déplacements sensoriels et sensibles par lesquels aussi bien le sentir que le percevoir sont bouleversés au profit d'un sentir avec les papillons nécessaire pour réparer un monde en ruine* »²⁵⁰. Ces récits, par la mise en suspens des sensibilités anthropocentriques, contrent l'évidence du partage du monde des modernes. Ils en émergent des possibilités d'autres mondes, d'autres relations, d'autres êtres, d'autres interactions hétérogènes.

Dans les histoires que nous venons d'évoquer, il existe toutefois une intentionnalité commune, et des intérêts partagés par les humains et les non humains. Mais les alliances étranges qui surgissent de la post-modernité convoquent encore d'autres types de récits, dans lesquels les alliances nouvelles qui y sont relatées n'imposent pas qu'humains et non-humains agissent avec une intentionnalité commune, afin d'atteindre un objectif partagé. Car l'agentivité ne se confond pas avec l'intentionnalité, l'agentivité peut être non intentionnelle²⁵¹.

Léna Balaud et Antoine Chopot, dans leur livre « *Nous ne sommes pas seuls* », nous invitent ainsi à renoncer au « fétichisme de l'action humaine » et à convoquer les autres vivants dans la recherche de nouvelles finalités pour nos actions²⁵². Ils nous parlent de ces alliances inattendues

²⁴⁷ L. ARISTIZABAL ARANGO, « Appren-tissages avec des papillons Monarques (*Danaus plexippus*). Une lecture d' « Histoires de Camille » de Donna Haraway », *op. cit.*, n° 16.

²⁴⁸ Bruce Clarke relève que concept biologique de symbiogenèse « *est un affront à l'idéal humaniste d'une humanité essentielle composée d'individus uniquement humains* » (B. CLARKE, « Symbiogenesis », in R. Braidotti et M. Hlavajova, *Posthuman Glossary*, Londres, Bloomsbury Academic, 2019, p. 419). L'« Histoires de Camille » va à l'encontre prétentions à la pureté issue du schème mythique de la séparation homme/animal.

²⁴⁹ Cet ajout permet de stocker partiellement dans l'ADN des Camille le matériel génétique des papillons, les papillons inscrivant ainsi leur trace dans le corps des enfants. En outre, cet ajout crée des « suggestions charnelles » des papillons dans les corps des Camille (D. HARAWAY, *Vivre avec le trouble*, *op. cit.*, chapitre 8).

²⁵⁰ L. ARISTIZABAL ARANGO, « Appren-tissages avec des papillons Monarques (*Danaus plexippus*). Une lecture d'« Histoires de Camille » de Donna Haraway », *op. cit.*, n° 24.

²⁵¹ E. FUDGE, « The History of Animals in the Present Moment: Ruminations 2.0 ». *Humanimali*, 2022 ;13 (1), p. 253.

²⁵² L. BALAUD et A. CHOPOT, *Nous ne sommes pas seuls*, *op. cit.*, p. 36.

qui se forment entre individus d'espèces différentes, tous porteurs d'une puissance insurrectionnelle avec lesquelles l'homme peut s'associer pour défendre un site, une espèce ou contrer un projet écocide²⁵³. Les auteurs mettent en exergue, chez les non-humains, des puissances d'engendrement de lieux habitables, de réparations et de reconstructions d'une vie collective qui font d'eux des alliés multiformes²⁵⁴. Dans le même sens, Vinciane Despret évoque « *La prolifération des rusées plantes amarantes, qui ont réussi à se modifier génétiquement et à résister au Roundup de Monsanto pour leur permettre de ficher en l'air les champs de soja génétiquement modifié du même Monsanto, comme l'ont fait les paysans et paysannes d'Amérique du sud* ». Or l'amarante n'avait pas l'intention de vaincre Monsanto, elle voulait simplement vivre, et c'est sur cette volonté que les paysans se sont appuyés pour accroître leur propre puissance d'agir. Il en va de même des oiseaux qui occupent un site convoité par les promoteurs immobiliers, dont la présence pourra empêcher la bétonisation du lieu, et à laquelle nombre d'activistes pourront s'allier²⁵⁵. Les oiseaux n'avaient pas l'intention de contrer ces promoteurs. Ils n'avaient pas l'intention de faire alliance avec les activistes. Peu importe, ils ont été à la fois les alliés et les agents de la résistance. Les chiens de Santiago offrent une illustration touchante de ces alliances où agentivité et intentionnalité ne se rencontrent pas. Le 12 juillet 2013, *La Libre* titrait : « *Au chili, les chiens errants manifestent aussi* » : « *Ils n'ont peur ni des gaz lacrymogènes, ni des lances à eau de la police : les chiens errants de Santiago sont devenus des inconditionnels des manifestations qui se déroulent désormais régulièrement dans les rues de la capitale chilienne. Des dizaines de chiens ont ainsi marché jeudi aux côtés des travailleurs convoqués par la Centrale syndicale unitaire des travailleurs (CUT), le plus important syndicat du pays, donnant de la voix et recevant les caresses de la part des manifestants, pour qui ils font désormais partie du mouvement de contestation. En fin de cortège, lorsque des groupes cagoulés ont commencé à jeter des pierres contre les forces de l'ordre, les chiens frétilant et remuant la queue se sont mis à courir après les projectiles pour les rapporter aux protestataires* ». Ces alliances, qui émergent de résistances combinées, porteuses de réelles puissances d'agir, bien

²⁵³ *Loc. cit.*, p. 25.

²⁵⁴ *Ibidem*.

²⁵⁵ V. DESPRET, *Faire histoire avec les animaux*, *op. cit.*, p.21.

qu'elles ne soient pas symétriques, peuvent être reconnues malgré leur intentionnalité hétérogène.

Cela aussi crée des récits. Ces alliances improbables sont autant de nouveaux signifiants qui viennent nourrir et offrir un nouveau dynamisme à certains mythes qui étaient quelque peu tombés en désuétude : récits qui mettent en lumière la proximité éthique que nous avons avec tous les autres êtres vivants, avec toutes celles et ceux qui sont, selon l'expression de Plumwood, « nos altérités terrestres »²⁵⁶. Le moment est venu pour que ces récits s'entremêlent afin de faire émerger des pensées originales.

2) L'animal est un « non-humain politique »

Pour Jacques Rancière, une œuvre est politique quand elle modifie les structures de l'expérience et devient œuvre émancipatrice en renversant le rapport actif/passif²⁵⁷. Dans ce foisonnement de luttes et d'alliances nouvelles, surgit donc un véritable moment politique²⁵⁸, qui nous invite encore à reconnaître l'aspect insensé de l'exceptionnalisme humain. Car c'est ici que s'effrite une autre déclinaison du mythe de la séparation de l'homme et de l'animal : celle qui fait de l'homme le seul « animal politique »²⁵⁹. Aujourd'hui, « *La nature est sortie de ses gonds, elle est entrée en politique* »²⁶⁰.

Morizot n'a eu de cesse de montrer que l'animal est un être agissant sur le mode politique et avec lequel nous pouvons entrer en négociations pour faire monde commun. Il a mis en évidence l'existence, dans le monde animal, de la convention, de la vie symbolique et de la géopolitique, bref de formes de vie politique²⁶¹. Cet exceptionnalisme humain dans la politique avait déjà été

²⁵⁶ V. PLUMWOOD, *Dans l'œil du crocodile, L'humanité comme proie*, op. cit., p. 96..

²⁵⁷ J. RANCIERE, *Aux Bords du Politique*, Paris, La Fabrique, 1989, p.90.

²⁵⁸ L. BALAUD et A. CHOPOT, *Nous ne sommes pas seuls*, op. cit., p. 276. Pour les auteurs, la politique est l'activité de démentir la séparation d'avec nos alliés potentiels.

²⁵⁹ C'est Aristote le premier qui, dans *Politique*, a qualifié l'homme de « *Zoon Politikon* ».

²⁶⁰ B. MORIZOT et N. MARTIN, « Retour au temps du mythe », op. cit., n°5.

²⁶¹ La vie des meutes de loups, fortement ritualisée dans l'établissement des frontières et des hiérarchies, est exemplative de cette dimension conventionnelle et symbolique de leur existence (B. MORIZOT, *Les diplomates, Cohabiter avec les loups sur une autre carte du vivant*, Marseille, Ed. Wildproject, coll. Domaine Sauvage, 2016, p. 142. ; B. MORIZOT, « Négociation avec les

critiqué par Derrida, avec son concept de « zoopolitique » comme problématisation du concept de politique à travers son lien avec l’animalité. La zoopolitique est, chez Derrida, le lieu d’une analyse critique de la modernité politique, qui oppose l’homme rationnel, dont le propre serait d’être politique, par opposition à l’animal dépourvu de rationalité et de logos²⁶². La croyance selon laquelle la politique trace une frontière hermétique entre le vivant humain et non humain est, pour Derrida, un préjugé d’une rare violence²⁶³. La violence faite à l’animal commence au nom du langage et par le langage. *Au nom* du langage dont les humains ont décidé de se réserver la propriété et l’usage exclusif, *par* le langage dans l’usage au singulier de « l’Animal », qui regroupe tous les vivants non humains dans une fiction qui rend impensable d’imaginer des relations politiques entre vivants humains et vivants non humains. Le zoopolitique de Derrida entend dépasser ce dualisme, déconstruire le politique à partir de la vie animale même et propose de placer sur un pied d’égalité animaux humains et non humains, politiquement, ontologiquement et éthiquement²⁶⁴⁻²⁶⁵. Au discours clivant de la philosophie politique moderne, Derrida oppose d’autres récits : le discours poétique, de Baudelaire, de Carroll, ou de Rilke qui chacun ont fait parler l’animal, lui ont reconnu un langage²⁶⁶. Derrida nous met en quelque sorte sur la voie de la recherche d’autres mythes.

prédateurs », in *Révolutions animales*, Arte éd. Les Liens qui Libèrent, 2016, p. 461). La diplomatie relationnelle est entendue par Morizot comme une éthologie élargie, l’art de la composition des rapports entre vivants, l’art de se comporter envers les autres êtres dans des relations mutuelles. Il ne s’agit plus de travailler pour un camp humain contre le camp des « animaux », ni l’inverse, mais d’ « armer le point de vue des interdépendances » (B. MORIZOT, « Passer de l’autre côté de la nuit, Pour une diplomatie des interdépendances », <https://journals.openedition.org/terrain/20213>).

²⁶² J. DERRIDA, « L’animal que donc je suis », in *L’animal autobiographique*, Paris, Galilée, 1999, p. 251.

²⁶³ Toute politique serait alors une *zoopolitique* en ce sens qu’elle vise à permettre à l’homme d’asseoir sa supériorité sur la bête qu’il maîtrise, domestique ou tue, et lui permette de s’instituer comme instance qui dispose du monopole de la violence légitime sur tous les vivants (P. LLORED, *Jacques Derrida. Politique et éthique de l’animalité*, Mons, Sils Maria Ed., 2013, p. 30).

²⁶⁴ Derrida, qui refuse l’équation du contrat social comme seul substitut du rapport de force, ouvre une autre perspective pour faire entrer l’animal dans la politique : ne pas leur imposer les structures conceptuelles de la politique humaine, mais les rejoindre dans les interactions de la politique animale. Pour Derrida, l’animal est « *n’importe quel animal, le nom d’une vie du vivant qui se caractérise par sa sensibilité, irritabilité, spontanéité et auto-motricité, auto-affection qu’on perçoit comme étant non comparable au rapport à soi que le « je » établit dans le « je pense », être sensible, apte à être « lui-même », apte à laisser des traces de son existence sans pouvoir pour autant les transformer en langage verbal* » (M. ANTONIOLI, « Animot », *Chimères*, 2013/3 (N° 81), p. 31). Voir également E. DE FONTENAY, *Le silence des bêtes, La philosophie à l’épreuve de l’animalité*, Paris, Fayard, 1998, p. 632

²⁶⁵ P. LLORED, « Pour une démocratie zoopolitique. Ou comment Derrida fait entrer les animaux dans la démocratie à venir », *Rue Descartes*, 2016/2, n°89-90, p. 245. Voir aussi, P. LLORED, *Jacques Derrida. Politique et éthique de l’animalité*, op. cit., p. 53-54.

²⁶⁶ J. GRONDIN, « Derrida et la question de l’animal », *Cités*, 2007/2, n°30, p. 34.

La question se pose toutefois du comment faire histoire commune avec des vivants qui ont chacun leur manière de faire leur histoire ? Comment porter et dire la solidarité à nos alliés, sans coloniser leur espace de sens ? Comment faire politique avec l'animal en tant qu'autre ?

L'appareil conceptuel de la philosophie politique moderne stipule que, pour devenir un sujet politique, il faut entrer dans le contrat social²⁶⁷, c'est-à-dire passer contrat, ce qui exige la parole pour négocier et exprimer ses revendications. C'est là que surgit l'aporie de l'entrée de l'animal en politique : celui-ci ne peut parler pour lui-même²⁶⁸. Il requiert qu'un représentant prenne la parole à sa place, pour lui revendiquer des droits²⁶⁹.

Bruno Latour estime qu'il faudra en toute hypothèse aux animaux un « porte-parole humain », capable non seulement de rapporter de manière fiable leurs intérêts et ce qui fait sens pour eux mais capable également d'articuler leurs intérêts aux préoccupations d'un nombre suffisant d'humains²⁷⁰⁻²⁷¹. Cela impose à l'homme à « *apprendre les points de vue, négocier les « ce qui compte » et utiliser leur force de stabilisation, convertir ce qui est important pour les uns en un devenir important pour les autres, procéder à l'extension des « quelqu'un pour qui compte » en agençant des intérêts hétérogènes, savoir s'adresser aux autres là où ils sont intéressants et là où ils peuvent être intéressés. Les hommes non plus n'entrent pas seuls en politique* »²⁷². Latour défend comme critère de légitimation en qualité de porte-parole : le fait d'être co-affecté. Ceux qui s'effondrent si un non-humain s'effondre sont autorisés à parler pour ceux qui ne peuvent

²⁶⁷ Nous sommes toujours dans le paradigme de J.-J. ROUSSEAU, « Du contrat social, ou Principes du droit politique », in *Collection complète des œuvres*, Genève, 1780-1789, vol.1.

²⁶⁸ B. MORIZOT, « Négociation avec les prédateurs », *op. cit.*, p. 462.

²⁶⁹ Le livre *Zoopolis* est illustratif de ce projet qui consiste à accorder aux animaux des droits et une citoyenneté qu'ils ne revendiquent pas, c'est-à-dire les émanciper sans leur concours et leur collaboration (S. DONALDSON et W. KYMLICKA, *Zoopolis : une théorie politique des droits des animaux*, Paris, Alma éd., 2016). Ce projet, pour louable et utile qu'il soit, ne sort pas du paradigme qui réserve à l'homme le champ politique, et ne permet pas d'imaginer l'invention de relations politiques entre vivants humains et vivants non humains. Les auteurs s'intéressent principalement à nos obligations concrètes à l'égard des animaux, ce qui implique l'examen des relations avec eux. Les auteurs conceptualisent trois catégories d'animaux : domestiques, sauvages et liminaires. Et pour chacune, trois modèles de vivre ensemble : la citoyenneté, la souveraineté, le statut de résident.

²⁷⁰ D. WESTERN, M. WRIGHT et S. STRUM, *Natural Connections. Perspectives in Community-Based Conservation*, Washington D. C., Island Press, 1994. En ce sens, voir V. DESPRET, *Quand le loup habitera avec l'agneau*, *op. cit.*, p. 254.

²⁷¹ Voir notamment : J. PORCHER, *L'Élevage, un partage de sens entre hommes et animaux : intersubjectivité des relations entre éleveurs et animaux dans le travail*, thèse présentée à l'INRA Paris-Grignon, 2022, p. 3 : « *Les vaches ne pourront entrer en politique que si elles sont accompagnées de ceux qui pourront se définir comme engagés par elles, et qui pourront demander au collectif de tenir compte de cet engagement. Seuls les éleveurs pourraient à la fois être mobilisés par cet engagement et offrir une chance d'enrôler à son tour le collectif* ».

²⁷² V. DESPRET, *Quand le loup habitera avec l'agneau*, *op. cit.*, p. 259.

pas siéger à côté des humains dans l'enceinte d'un parlement²⁷³. Autrement dit l'identification et surtout le ressenti d'un partage d'expériences et d'intérêts convergents forts donneraient sa légitimité au porte-parole des non-humains.

Mais, ce faisant, ne nous situerions-nous pas toujours dans le schème mythique des modernes, où seul l'homme prend la parole et agit, fût-ce « au nom de l'animal » ? La création de véritables alliances politiques n'impose-t-elle pas d'aller au-delà d'un décentrement de l'homme pour tenter de saisir ce qui fait sens pour l'animal ? Peut-être requière-t-elle une vraie prise de risque où se brouillent les limites. Peut-être appelle-t-elle à oser l'aventure des transformations réciproques²⁷⁴, dans un « devenir avec » l'animal²⁷⁵ ?

Pour que les espèces « *se co-façonnent (...) dans toutes sortes de temporalités et de corporités différentes* », les récits de séparations catégorielles entre animaux et humains doivent laisser place à des récits où les catégories ne cessent de se faire et de se défaire²⁷⁶. Ainsi que le suggère Donna Haraway : « *Les espèces, comme les corps, sont intimement oxymoriques, peuplées de leurs propres autres, peuplées de convives, de compagnons. Car l'espèce est une foule multispécifique* »²⁷⁷⁻²⁷⁸.

²⁷³ B. LATOUR, *Politiques de la nature*, Paris, La Découverte, 2004, p. 117 ; B. LATOUR, « Esquisse d'un Parlement des choses », *Écologie & politique*, 2018/1 (N° 56), p. 47.

²⁷⁴ Voir J. BOROTTO, « Détourner le langage, usage des métaphores chez Haraway », in *Habiter le trouble avec Donna Haraway*, F. Caeymaex, V. Despret, J. Pieron (dir.), Bellevaux, Ed. Dehors, 2019, p. 256 : Produire une perception partagée demande de questionner les frontières qui séparent les individus et leur sensibilité, mais aussi celles qui divisent ce qui existe et délimitent le réel.

²⁷⁵ V. DESPRET, « The Body We Care for: Figures of Anthro-zoo-genesis », *op. cit.*, p. 111.

²⁷⁶ D. HARAWAY, *Quand les espèces se rencontrent*, *op. cit.*, p. 225.

²⁷⁷ *Loc. cit.*, p. 270.

²⁷⁸ L'hybridation fondamentale dont parle Descola renvoie aussi à une ouverture vers la transformation. Au cœur de cette ontologie se trouvent les *êtres du Rêve* (êtres originaires) présentés « *comme des hybrides d'humains et de non-humains déjà répartis en groupes totémiques au moment de leur venue. Ils sont humains par leur comportement, leur maîtrise du langage, l'intentionnalité dont ils font preuve dans leurs actions, les codes sociaux qu'ils respectent et instituent, mais ils ont l'apparence ou portent le nom de plantes ou d'animaux et sont à l'origine des stocks d'esprits, déposés dans les sites où ils disparaissent, et qui s'incorporent depuis dans les individus de l'espèce* » (P. DESCOLA, *Par-delà nature et culture*, *op. cit.*, p.207). C'est parce que les humains, les totems et tous les autres existants « *furent placés dans l'ordre social-et-naturel par les êtres du Rêve qu'il existe entre eux tous une relation pérenne d'origine et de substance communes* » (p.228) C'est cette « *continuité interspécifique des physicalités et des intériorités* » (p.225) qui fait la spécificité de cette ontologie.

Dans cette visée de transformations réciproques, Balaud et Chopot évoquent la construction d'un sujet politique « collectif », « plus qu'humain »²⁷⁹, issu d'une alliance politique qui prend source dans la mise en partage d'univers de sens partagés entre humains et non humains. Ce sujet collectif excède les formes de nos identités déjà constituées et actualise des compétences inattendues, prolongeant l'histoire par des détours inédits. Il s'agit d'une « paradoxale identification impossible » entre l'humain et le non-humain qui prend sa source dans la communauté de co-affection et dans l'irréductibilité de leurs altérité mutuelles²⁸⁰. Les auteurs illustrent cette forme d'hybridation politique par les slogans d'activistes qui cristallisent la tension qui réside dans ce paradoxe : « *Nous sommes la rage du phacochère, la colère de l'orang-outan, la carapace de la torture, et les défenses de l'éléphant !* », « *Nous sommes la nature qui se défend* ». Ces énoncés ne prennent tout leur sens que dans la construction d'actions conjointes. Ils formulent une communauté politique possible, entre ceux qui prennent la parole, et ceux dont on parle, qui demeurent non-identiques. Ces énoncés, qui revendiquent des alliances interspécifiques²⁸¹, sont la formulation d'autres histoires, qui condensent en elles la tension entre le sentiment d'appartenir au tissu de la vie qui pourtant reste autre et autonome.

Morizot propose un contre-récit à celui du grand partage, qu'il nomme « cohabitation diplomatique », pour imaginer nos relations aux vivants non humains ; une fiction pour raconter quel type de relations envisager envers ces êtres qui sont entrelacés à nous de manière indiscernable mais sans perdre leurs altérités. Ces êtres ont des intérêts propres mais aussi des intérêts qui se confondent aux nôtres : « *ils sont exposés à nous qui sommes exposés à eux* »²⁸². Il conviendrait dès lors d'inventer les récits aptes à formuler ce qu'un implique de « vivre exposés les uns aux autres ».

²⁷⁹ L. BALAUD et A. CHOPOT, *Nous ne sommes pas seuls*, op. cit., p. 250.

²⁸⁰ *Loc. cit.*, p. 279.

²⁸¹ Le concept d'alliance interspécifique a été proposé par K. BEILIN et S. SURYANARAYANAN (« The war between Amaranth and Soy : interspecies resistances to transgenic Soy agriculture in Argentina », *Environmental Humanities* 9, no. 2, 2017, p. 204) qui évoquent des « alliances vitales » entre différents vivants entrelacés dans un devenir partagé. L'alliance est la forme paradigmatique de composition intime et potentialisante entre des altérités irréductibles.

²⁸² B. MORIZOT, « Nouvelles alliances avec la terre. Une cohabitation diplomatique avec le vivant », *Tracés. Revue de Sciences humaines*, 33 | 2017, p. 74.

De ces histoires, on ne sait quelles alliances improbables vont surgir, quelles bifurcations vont apparaître, ni quels agirs autres elles vont engendrer. Et l'homme ne sait vers quelles transformations la dimension agentive de ces nouveaux récits va le conduire. « *Cela est la clé philosophique qui maintient la possibilité de camaraderies et de communautés politiques non fusionnelles avec des résistants autres qu'humain. (...) Assumer d'entrer en politique en portant la cause d'autres, c'est alors prendre un certain type de risque : a minima celui de porter en nous un fragment d'altérité que nous ne comprenons pas forcément ; le point de vue de vivants qu'on n'a jamais croisés, d'étranges énoncés, gestes et actions venues de cosmologies lointaines. On ne peut pas savoir à l'avance d'où viendra le germe de ces de rencontres politisantes, qui transforment* »²⁸³. La nature est une altérité à laquelle nous appartenons. En écologie politique, tant les animaux que les hommes se transforment et deviennent des hybrides.

**

*

A l'issue de cette seconde partie, nous espérons avoir démontré que les animaux sont capables, à travers leur agentivité, de déconstruire le schème mythique de la séparation fondamentale entre l'humain et le non-humain. Ces animaux qui, ce faisant, nous surprennent et échappent à notre entendement, nous évoquent ces « êtres hybrides » décrits par Morizot et Martin. Ils sont ceux que nous ne connaissons plus, ces êtres de la métamorphose dont on ne sait déterminer leur statut, ceux qui, de plus en plus nombreux, nous dirigent vers un nouveau temps du mythe, nous enjoignant d'inventer d'autres récits pour les comprendre et faire monde avec eux. Ils sont ceux qui s'imposent aujourd'hui acteurs de l'Histoire et partenaires politiques. Ils sont ceux qui font montre d'une puissance d'agir et de nous faire agir²⁸⁴, ceux que l'homme moderne avait voulu oublier depuis des siècles, et qu'il a encore tant de mal à comprendre dans le cadre des mythes de la modernité.

²⁸³ L. BALAUD et A. CHOPOT, *Nous ne sommes pas seuls*, op. cit., p. 280-281.

²⁸⁴ B. LATOUR, L. GODMER, D. SMADJA, « L'œuvre de Bruno Latour : une pensée politique exégétique », *Raisons politiques*, 2012/3 (n° 47), p. 115. La puissance d'agir doit être entendue comme la capacité d'affecter et d'être affecté, productrice de ruptures ou de nouveaux équilibres et de recomposition incessante des collectifs au sein d'un agencement d'un champ de forces multiples avec d'autres agents, où circule le rapport d'un acteur à un autre acteur.

D'autres mythes, qui continuaient à imprégner nos imaginaires, mais en sourdine, ont trouvé à travers eux de nouveaux signifiants et ont d'ores et déjà commencé à performer : redistribution de la puissance d'agir entre humains et non-humains, surgissement d'alliances inter-espèces pour faire face aux menaces d'écocide, redéfinition ontologique de l'homme qui se laisse surprendre par les animaux qui se révèlent si proches de lui.

Abandonner les mythes de la modernité, qui ont pris aujourd'hui une dimension mortifère, ne nous confronte donc pas à un monde dénué de récits ou de sens. Dans le cadre des bouleversements écologiques contemporains, plutôt qu'un nécessaire « retour au temps du mythe », il serait sans doute plus adéquat de parler d'un nécessaire « retour à d'autres mythes que ceux de la modernité ». Souvenons-nous des propos de John Gray : « *Les grands récits vainqueurs retranchés, il n'est donc pas vrai que nous ayons les mains vides – nous nous retrouvons au contraire devant le divers des mythes et récits vaincus. Or c'est peut-être là qu'il nous faut chercher matière à réenchanter nos existences de l'intérieur* »²⁸⁵ S'il existe un choix, il réside donc entre les mythes eux-mêmes²⁸⁶.

Ces mythes « réinventés » doivent à notre sens prendre le contre-pied de ceux qui affirment la frontière radicale de l'homme et de l'animal, pour mettre en scène leur rapprochement, leurs transformations réciproques, leur « devenir avec », par-delà l'angoisse qui pourrait surgir de nos blessures narcissiques et identitaires. Ces récits de transformations, que nous mettrons en lien avec les mythes de la métamorphose, seront l'objet de la troisième partie de ce travail.

²⁸⁵ *Ibidem*.

²⁸⁶ J. GRAY, *Le silence des animaux, Du progrès et autres mythes modernes, op. cit.*, p. 88.

Troisième partie : Littérature de la métamorphose

« - Mais du coup, toi, tu ne crois pas à la fin du monde ?

- Pas du tout. Moi, je crois au changement et à la métamorphose.

Nous traversons une phase transitoire. »

Jérémie Moreau, *Les pizzllys*

« L'animal est l'homme déterritorialisé, ou plutôt la zone de déterritorialisation de l'homme, son devenir intensif. »

Anne Sauvagnargues, *Deleuze, De l'animal à l'art*

A) LES MYTHES « GÉNÉRATIFS »

Nous avons évoqué, dans le cadre de la deuxième partie de ce travail, la dimension agissante des récits qui trouvent un fondement mythique, en ce qu'ils ont le pouvoir de transmettre une éthique, et d'influencer profondément nos rapports aux non-humains. Un aspect de cette dimension agissante, que nous mettrons en exergue dans cette troisième partie, réside dans l'aspect génératif de ces récits²⁸⁷.

« Nos histoires activent de manière concrète et parfois repérable des processus de transformation »²⁸⁸. Elles sont génératives en ce sens qu'elles formulent des propositions d'existence tant pour les humains que pour les non-humains. Selon Bernd Heinrich, ornithologue spécialisé dans l'observation des corbeaux : « les mythes et anciennes légendes sur les corbeaux ne sont pas juste que des histoires ésotériques intéressantes. Ils déterminent des attitudes qui affectent la distribution des oiseaux et je pense même, continue-t-il, qu'ils peuvent influencer les comportements de partage de nourriture. Quand le corbeau est un dieu, il jouira d'une vie agréable autour des humains. On ne peut le tuer, et s'il est pris par accident dans un piège, le trappeur doit le relâcher en lui expliquant que ce n'était pas dans ses intentions de l'attraper »²⁸⁹. A l'inverse, dans nos cultures, les contes et récits sur les corbeaux les associent souvent au malheur et à la mort. Or « les corbeaux ont été persécutés dans nos contrées, ce qui les a rendus timides et sauvages. »²⁹⁰. Les mythes sur les corbeaux, au-delà d'influencer nos attitudes à leur égard, impactent donc leurs attitudes envers nous : ils « s'agencent à la vie concrète de ceux dont ils définissent l'identité »²⁹¹.

²⁸⁷ L'idée que nos histoires sont « génératives » vient d'Isabelle STENGERS, dans sa préface, coécrite avec Thom Van Dooren, au livre de D. B. ROSE, *Le Rêve du chien sauvage, Amour et extinction*, Paris, La Découverte, coll. « Les Empêcheurs de penser en rond », 2020.

²⁸⁸ V. DESPRET, *Quand le loup habitera avec l'agneau*, op. cit., p.24.

²⁸⁹ B. HEINRICH, *Ravens in Winter*, New York, Vintage Books, 1991, p. 26

²⁹⁰ *Loc. cit.*, p. 244.

²⁹¹ V. DESPRET, *Quand le loup habitera avec l'agneau*, op. cit., p. 24.

Nos récits génèrent ainsi des modalités du vivre ensemble, racontent des possibilités d'habiter le monde. Ils font des « propositions d'existence »²⁹², « *dramatisent, intensifient des importances, ils modifient des attentions et des façons de comprendre, ils ouvrent des possibles inaperçus, ils retissent des liens entre ce qui était délié. Ils nous fabriquent* »²⁹³. Les histoires peuvent faire advenir des mondes.

Bien sûr, tout récit n'est pas un mythe. Mais comme le rappelle Tournier, dans la plupart des histoires, il y a un fondement mythique, des scénarii qui alimentent les mythes. Ces récits, par leur fonctionnalité, opèrent à l'instar d'opérateurs mythiques. Ils font tinter notre mémoire, ravivent des choses que l'on connaît déjà, mais les font bifurquer, les adaptent au goût du jour.

Ainsi, certaines fabulations génèrent et créent du commun, des collectifs, formulent des propositions de transformation. Elles sont une mise à l'épreuve d'une autre cosmologie²⁹⁴. Elles évoquent des propositions de collectivisation, des manières de raconter le monde. Elles sont écrites ou racontées par des personnes qui veulent changer les choses, modifier notre sensibilité, nous rendre attentifs au vivant. Comme l'écrit Isabelle Stengers « *Fabuler, raconter autrement, n'est pas rompre avec la « réalité » mais chercher à rendre perceptible, à faire penser et sentir des aspects de cette réalité qui, usuellement, sont pris comme accessoires* »²⁹⁵.

Ainsi, si elles sont efficaces, ces fabulations peuvent nous aider à penser les transformations du monde auxquelles nous sommes insuffisamment préparés. Si le pouvoir des histoires est loin d'être absolu, certaines agissent comme des expériences de pensée susceptibles d'activer d'autres questions et de nous mettre sur la voie d'autres rapports avec le vivant, de faire émerger

²⁹² « Car ces propositions d'existence dont nos « histoires » sont les vecteurs, les manières d'enrôler les animaux dans ces histoires et les pratiques qui les agencent ne s'adressent pas à un monde docile et muet, simple support de nos représentations. Certains animaux peuvent même participer activement à actualiser les conséquences que nos idées, nos histoires peuvent prendre sens pour eux : ils peuvent être partie prenante de ce que le philosophe américain du début du XXe siècle, William James, appelle le « processus créatif de leur vérification » (V. DESPRET, *Quand le loup habitera avec l'agneau*, op. cit., p.24).

²⁹³ *Loc. cit.*, p. 274.

²⁹⁴ A l'instar de Vinciane Despret, nous utilisons ici le vocable « cosmologie » là où Bruno LATOUR parle d'« ontologique » (B. LATOUR, *Enquête sur les modes d'existence. Une anthropologie des Modernes*, Paris, La Découverte, coll. « Hors collection Sciences Humaine », 2012). Latour évoque des « pluralités ontologiques », pour désigner les différentes manières dont l'homme appréhende les êtres qui peuplent le monde et les relations qui les relient.

²⁹⁵ I. STENGERS, *La Vierge et le neutrino*, Paris, La Découverte, coll. « Les empêcheurs de penser en rond », 2006, p. 169.

de nouvelles possibilités de se relier aux autres espèces. Les histoires opérantes se reconnaîtront, nous disent Bozzi et Mongin, à leur capacité à s'inscrire dans le champ polémique de la guerre des mythes, car elles sont à même d'entrer en résonance et en dialogue avec d'autres mythes, anciens ou nouveaux²⁹⁶. Elles sont à même de contrer, parfois, les mythes de la modernité et la vision du monde que ces derniers nous proposent.

Nous allons nous pencher, dans la troisième partie de notre travail, sur l'un ou l'autre de ces récits fabulés qui prennent le contrepied des mythes de la modernité. Ces histoires provoquent la mise en présence d'êtres disparates dont la rencontre ne forme pas un tout harmonieux, mais génère des frictions et des altérations du monde tel que préalablement conçu, susceptibles alors de générer de nouveaux modes de pensée et de nouvelles praxis. La thématique centrale de ces histoires concerne toujours une rencontre inter espèces forte (et cela fait référence à notre deuxième partie dans laquelle nous expliquions comment les animaux, dans le cadre de ces rencontres, peuvent être des déconstructeurs de mythes). Mais, dans le décours de l'histoire, c'est la transformation des protagonistes, tant humains que non humains, qui peu à peu se dessine et s'impose comme motif essentiel.

Le motif de la transformation fait évidemment écho aux mythes de la métamorphose, aux craintes et aux ouvertures que ceux-ci génèrent. Avant de nous pencher sur nos récits, nous allons donc évoquer brièvement cette notion de métamorphose pour tenter d'en appréhender plus précisément les contours et la place de celle-ci dans la littérature.

²⁹⁶ F. BOZZI et M. MONGIN, « Sorcières et sourciers. De quels mythes avons-nous besoin ? », *Terrestres*, 25 février 2022 (<https://www.terrestres.org/2022/02/25/guerre-des-mondes-guerre-des-mythes/>).

B) LA MÉTAMORPHOSE ET SON ÉVOLUTION EN LITTÉRATURE

La métamorphose, nous dit Emanuele Ciocca, n'est ni une conversion (laquelle implique que le sujet change, mais que le monde reste identique), ni une révolution (laquelle, à l'inverse, emporte le changement du monde alors que le sujet demeure tel quel), dans celles-là, le sujet contemple sa propre puissance²⁹⁷. Dans la métamorphose, au contraire, « *la puissance qui nous traverse et nous transforme n'est en rien un acte conscient et personnel de volonté. Elle vient d'ailleurs, est plus ancienne que le corps qu'elle façonne, et opère au-delà de toute décision. (...)* ». La métamorphose échappe donc à la volonté de l'entité métamorphique, elle est un processus en jeu dans son être, qui l'emporte malgré lui. Un être métamorphique est aussi « *un être qui a déposé toute ambition à vouloir se reconnaître dans un seul visage. (..) (Il) est une vie capable d'abriter et d'héberger simultanément plusieurs formes et qui fait de ce caractère amphibie sa puissance* »²⁹⁸. La métamorphose oblige en quelque sorte à couvrir l'autre en soi, sans plus pouvoir être jamais entièrement soi-même mais sans non plus se confondre entièrement dans l'autre²⁹⁹. Elle est union des contraires, participe à la croissance et à la dégradation de l'être en un même mouvement. « *Elle combine altérité et identité, introduisant à l'animal qu'on veut être mais découvrant en même temps l'animal qu'on est. Elle est à la fois imaginaire et réelle, parole et être, sens et non-sens.* »³⁰⁰. La métamorphose permet ainsi à une seule vie de connecter plusieurs mondes qui semblent, de prime abord, incompatibles, et le moi devient la synthèse de plusieurs univers. « *L'espace de la métamorphose est un espace ouvert où toutes les rencontres sont possibles, celles de ces « amis inconnus » qui sont capables de cacher votre histoire en leur cœur même s'ils n'ont qu'un cri d'oiseau pour la montrer, de loger dans leur cœur d'étranges battements qui leur viennent les jours qu'ils n'auront pas vécus* »³⁰¹.

²⁹⁷ E. COCCIA, *Métamorphoses*, Paris, Ed. Payot et Rivage, 2020, p. 65 à 68.

²⁹⁸ *Loc. cit.*, p. 66-67.

²⁹⁹ *Loc. cit.*, p 55.

³⁰⁰ P. BRUNEL, *Le mythe de la métamorphose*, Paris, Librairie José Corti, 2004, p. 158.

³⁰¹ *Loc. cit.*, p. 146.

Si la métamorphose fut l'archétype commun de nombreux récits à l'ère prémoderne³⁰², la tradition chrétienne³⁰³ et la modernité n'y eurent recours que pour tenter d'expliquer un fait exceptionnel : la métamorphose y est conçue comme un phénomène insolite, apparemment contre-nature, ou contre une certaine idée de la nature³⁰⁴ qui, réassociant l'homme et l'animal, peut vite générer angoisse, voir horreur dans un monde dualiste³⁰⁵. La métamorphose s'assimile alors à une dénaturation redoutée, à un châtement ou à un abject avilissement.

La « *Métamorphose* » de Franz Kafka est parfaitement exemplative de cet avilissement³⁰⁶. « *Dans la métamorphose de Kafka, selon Camus, figure l'horrible imagerie d'une éthique de la lucidité. C'est le produit de cet incalculable étonnement qu'éprouve l'homme à sentir la bête qu'il devient sans effort* »³⁰⁷. Dans ce récit de transgression de la séparation entre matière et esprit³⁰⁸, l'association homme/animal est portée à son maximum³⁰⁹. La dimension d'horreur et le sentiment d'étrangeté face à la métamorphose de Grégoire Samsa, sont très

³⁰² Elle est notamment présente dans *La Divine Comédie* de Dante Alighieri. Dans la septième fosse de l'octave cercle (« Malebolge ») les voleurs sont punis et enfermés avec une multitude de serpents. Ces serpents lient les mains des damnés et se nouent étroitement à leurs corps. Dans l'étreinte des serpents, les voleurs sont soumis à trois sortes de métamorphose. Dans le premier cas, ils sont carbonisés et rendus, immédiatement après, à leur aspect humain. Dans le deuxième, les voleurs se mêlent aux serpents et forment un être hybride, où l'homme et le reptile coexistent. Dans le troisième, ils prennent la forme du serpent qui les attaque et lequel, à son tour, revêt forme humaine.

³⁰³ Les théologiens l'ont confinée dans le domaine de la superstition et de l'illusion, comme en témoigne le manuel d'inquisiteur, le Canon episcopi : « *Quiconque croit qu'il peut se faire qu'une créature soit changée, en bien ou en mal, ou soit métamorphosée (transformari) pour revêtir une autre apparence ou un autre aspect, par une intervention autre que celle du Créateur, qui a tout créé et par qui toutes les choses ont été créées, il est sans doute possible un incroyant* ». Comme il est dit dans la Genèse, seul Dieu est le vrai créateur. Se métamorphoser revient à s'opposer à l'ordre du monde imposé par Dieu, et croire à la métamorphose reviendrait à remettre en cause l'immutabilité de la création. Chez saint Augustin, la métamorphose est rattachée à la sorcellerie. La pensée médiévale retiendra de saint Augustin l'association entre métamorphose et illusion démoniaque : « *Le polymorphisme est [...] l'un des traits dominants des représentations médiévales du diable. On peut penser [...] à la scène du démon emmuré dans La Continuation de Perceval de Gerbert de Montreuil, où le polymorphisme et l'hybridité sont reconnus par le héros comme des traits démoniaques [...] Comme le suggère le terme contrefaire, le changement de forme ne révèle pas de la nature de l'anemi : pour le diable, la métamorphose n'est qu'un accessoire. Ces métamorphoses démoniaques incitent néanmoins le lecteur à la prudence : toute merveille peut en somme relever du masque de l'anemi*. » (C. DARRIBEAU-REMOND, « De l'homme et de l'animal : quelques métamorphoses dans la littérature arthurienne des XIIe et XIIIe siècles », *Littératures*, 2007, p. 69).

³⁰⁴ P. BRUNEL, *Le mythe de la métamorphose*, op. cit., p. 43-44.

³⁰⁵ Sur la monstrosité de la métamorphose dans les contes de fée, voir : J. BLOCH, « Le héros animal dans les contes de fées de Mme d'Aulnoy. Le Prince Marcassin, Serpentin Vert, La Chatte blanche, La Biche au bois », *Dix-huitième siècle*, 2010/1 (n° 42), p. 119.

³⁰⁶ F. KAFKA, *La métamorphose* (« Die Verwandlung »), Paris, Gallimard, coll. « Folio-bilingue » (n° 14), 1991 (1915). Tzvetan Todorov considère que ce roman marque un tournant dans l'évolution du genre fantastique (T. TODOROV, *Introduction à la littérature fantastique*, Paris, Editions du Seuil, 1970, p. 182).

³⁰⁷ P. BRUNEL, *Le mythe de la métamorphose*, op. cit., p. 151.

³⁰⁸ T. TODOROV, *Introduction à la littérature fantastique*, op. cit., p. 115.

³⁰⁹ P. BRUNEL, *Le mythe de la métamorphose*, op. cit., p. 18 : « *il n'y a pas de cycle s'achevant sur un retour à l'état initial. La métamorphose finit par apparaître au lecteur comme un phénomène naturel, grâce à la banalité de l'entourage. Le héros ne s'étonne jamais. Les lecteurs sont contraints d'épouser son point de vue, de contempler sans surprise ce qui nous ébahit.* »

présents. Grégoire s'animalise en insecte, devient monstre, être double, et le malaise grandit au fur et à mesure que le moi du héros se défait au point de redescendre l'échelle des êtres jusqu'à l'inanimé³¹⁰. Sa partie animale est un repoussoir : sa vue baisse, il devient lent, repoussant. Pour mieux disparaître, le pauvre Grégoire se cache sous tout ce qu'il trouve, un meuble, un divan... par tous moyens, il faut qu'il s'aplatisse... pour finalement mourir, vidé de toute substance, au terme de sa dislocation intime. Kafka a appelé « métamorphose » ce moment où l'homme ancien devient son propre rebus, son « reste », figure hybride humiliée et défigurée³¹¹.

Toutefois, la place de la métamorphose en littérature a profondément évolué ces dernières décennies³¹². Certains auteurs n'hésitent pas à mettre en lien cette évolution avec le recul de la pensée dualiste, et le rapprochement ontologique entre l'homme et l'animal initié par la pensée de philosophes comme Derrida³¹³. Dans « *L'animal que donc je suis* »³¹⁴, Derrida refuse l'évocation de l'animal dans une vision anthropocentrique, pour faire référence à l'animal réel comme un *autre* qui existe face à lui et le regarde. Critiquant la longue lignée des philosophes ayant fait de l'animal « un *théorème*, une chose vue et non voyante », Derrida rejoint le discours des poètes et des prophètes³¹⁵⁻³¹⁶. Car, selon lui, la poésie est l'espace fictionnel privilégié vers une meilleure compréhension et une approche de l'altérité animale, permettant à l'écrivain de se libérer et de franchir la limite de son humanité, pour se loger dans un corps animal, sans passer par le plan métaphorique ou imitatif : « *Pour Derrida, penser la question de l'humain et de*

³¹⁰ M. MANSUY, « Bachelard et Lautréamont, I : la psychanalyse de la bête humaine. », *Études françaises*, volume 1, numéro 1, février 1965, p. 33.

³¹¹ M. SURYA, *Humanimalités, matériologies 3*, Paris, Léo Scheer, 2004, p. 11-12, cité par S. LOIGNON, « Écritures de mouche : Marguerite Duras et Christian Oster », in DESBLACHE Lucile, *Écrire l'animal aujourd'hui*, Clermont-Ferrand, Presses universitaires Blaise Pascal, CRLMC, 2006, p. 24.

³¹² N. FRYE, « Littérature et mythe », *Poétique*, n° 8, 1971, p. 489.

³¹³ Voir en ce sens M.S. NEVES, « La néo-fable animalière : *devenir-animal* et métamorphose », in *Le Néo : sources héritages et réécritures dans les cultures européennes*, Presses universitaires de Rennes, 2016, p. 279, n° 3.

³¹⁴ J. DERRIDA, « L'animal que donc je suis », in MALLET Marie-Louise, *L'Animal autobiographique*, Paris, Galilée, 1999, p. 251. Se sentir observé, dans toute sa nudité par son chat, conduit Derrida à voir « *la limite abyssale de l'humain : l'inhumain ou l'anhumain, les fins de l'homme* » (p. 263), et la frontière à franchir pour parvenir « *à l'animal en soi, à l'animal en moi et à l'animal en mal de lui-même* » (p. 253).

³¹⁵ J. DERRIDA, « L'animal que donc je suis », *op. cit.*, p. 265. Catégorie dans laquelle Derrida place tant Aristote que Levinas, Descartes, Kant, Heidegger ou Lacan – qui, selon lui, n'ont vu en l'animal qu'un tout générique, une abstraction théorique pauvre en monde.

³¹⁶ En ce sens également : P. BRUNEL, *Le mythe de la métamorphose, op. cit.*, p. 40 : « *Le monde des métamorphose a-t-il disparu avec celui des Satyres et des Naiades, et la poésie avec la mythologie. L'honneur des poète est de le prolonger et de le retrouver. Car ils sont les gardiens du mythe (...).* »

l'inhumain ne peut se faire que par la réaffirmation de leurs limites et par la reconnaissance de leurs différences. Autrement dit, penser l'animalité et les limites de l'humain ne peut se faire que par le biais de la différence ou du devenir-animal »³¹⁷. Cette conscience de l'altérité animale, combinée à l'acceptation d'un rapprochement entre êtres distincts, paraît fondamentale pour l'avènement d'une littérature sur l'animalité qui se fonde sur *les propres de l'animal* et non sur *les propres de l'homme*.

Les mythes de la métamorphose ont ainsi trouvé un second souffle à travers la littérature de la fin du XX^{ème} et du XXI^{ème} siècle, se saisissant des animaux comme nouveaux signifiants, reconnus à la fois dans leur proximité et leur altérité. A travers ces récits fabulés, les mythes apparaissent sous une forme nouvelle, réinventée, en lien avec les grands questionnements du monde, et proposent une vision renouvelée des rapports entre humanité et animalité. L'animal n'y est plus présent comme protagoniste de second rang, fruit d'un apprivoisement anthropomorphique, d'un assujettissement moralisateur, ou une domestication, ainsi qu'il le fut longtemps en littérature³¹⁸. Dans ces récits contemporains qui fictionnalisent le rapprochement entre l'homme et l'animal, ceux-ci partagent le même niveau de protagonisme, et s'établissent entre eux ce que Dominique Lestel désigne comme des « *communautés hybrides* »³¹⁹, des « *communautés de partage de sens, d'intérêts et d'affects* »³²⁰. Le thème de la descente aux enfers que figurait la métamorphose dans la tradition chrétienne et l'époque moderne se transforme en une ouverture vers d'autres horizons. La métamorphose s'appréhende à présent comme le passage vers une existence élargie « *lorsque la vie prend forme, dans des gestations pas nécessairement utérines, ou lorsqu'elle se risque à d'autres formes de séjour, pas nécessairement d'outre-tombe* »³²¹. Ces récits de métamorphoses proposent un voyage

³¹⁷ M.S. NEVES, « La néo-fable animalière : *devenir-animal* et métamorphose », *op. cit.*, n°12.

³¹⁸ « *L'affabulation, on en connaît l'histoire, reste un apprivoisement anthropomorphique, un assujettissement moralisateur, une domestication. Toujours un discours de l'homme ; sur l'homme ; voire sur l'animalité de l'homme, mais pour l'homme, et en l'homme.* » (J. DERRIDA, « L'animal que donc je suis », *op. cit.*, p. 297). Sur une critique de l'assimilation des bêtes, dans la littérature, à des objets d'étude inexistantes ou illégitimes, voir A. SIMON, « Renouvellements contemporains des rapports hommes-animaux dans le récit narratif de langue française », in *Aux frontières de l'animal. Mises en scène et réflexivité*, Annik Dubied éd., Genève, Librairie Droz, « Travaux de Sciences Sociales », 2012, p. 103.

³¹⁹ D. LESTEL, « Les communautés hybrides », *Sciences Humaines – Les animaux et nous*, n° 194, juin 2008.

³²⁰ *Ibidem*

³²¹ A. RICHTER, *Les écrivains fantastiques féminins et la métamorphose*, Académie royale de Belgique, 2017, p. 7.

initiatique, à la rencontre de soi-même et à la rencontre de l'autre, de l'altérité, produisant une mise en dialectique entre des mondes auparavant appréhendés comme hermétiquement clos, afin de créer un dialogue, une tension à partir de composantes qui, prises isolément, génèrent du désordre, pour en faire émerger une instance nouvelle, plus riche en qualité d'être que ses composantes.

C) LITTÉRATURE DE L'ALTÉRITÉ

Les récits que nous avons sélectionnés l'ont été sans méthodologie particulière. Nous les avons découverts au gré de nos lectures et les avons conservés parce qu'ils ont fait vibrer notre imaginaire et nous semblaient particulièrement représentatifs de cette approche nouvelle de l'altérité animale. On y assiste à un effacement progressif de la frontière entre l'homme et l'animal, ce dernier acquérant graduellement une requalification ontologique. Délaissant la ligne anthropocentrique et anthropomorphique, ces récits font émerger un sentiment d'indistinction entre l'homme et l'animal et partent à la recherche de nouvelles formes d'interaction, soit par la voie de la métamorphose comme *devenir-animal* ou *devenir-homme*, soit par le scénario de la *métamorphose radicale* (qui implique bien sûr également une forme de devenir).

Dans le contexte de la métamorphose comme devenir, nous sommes face à deux protagonistes, qui demeurent distincts physiquement. Dans le contexte d'une métamorphose radicale, par contre, nous ne faisons plus face à la coexistence de deux protagonistes, l'homme et l'animal, mais à un seul protagoniste (pouvant être humain ou animal) qui se transforme, dans son corps même, en animal ou en humain. « *L'on passe, ainsi, de la (con)fusion à la fusion totale de natures entre l'humain et le non-humain. Ce passage de la forme humaine à la forme animale s'effectue par un mouvement en sens unique, causant une perte totale d'identité de l'être métamorphosé* »³²². À propos de cette mutation unilatérale d'identité, Pierre Brunel disait que

³²² M.S. NEVES, « La néo-fable animalière : *devenir-animal* et métamorphose », *op. cit.*, n° 35.

« si elle est à sens unique, sans possibilité de retour, elle peut aboutir soit à une dégradation [...], soit à une apothéose »³²³.

La notion de « devenir » nous renvoie bien sûr à la pensée Gilles Deleuze et Felix Guattari³²⁴. Dans *Mille Plateaux*, Plateau X « *Devenir-intense, devenir-animal, devenir-imperceptible* », ces auteurs développent une pensée selon laquelle n'y a pas de limites prédéfinies qui enferment un individu ou une classe d'individus dans une forme, un ensemble de comportements et de fonctions déterminés. Les « devenirs-animaux » sont des devenirs « *très spéciaux qui traversent et emportent l'homme, et qui n'affectent pas moins l'animal que l'homme* »³²⁵. Les « devenir-animaux » sont pour eux parfaitement réels. Cela ne signifie nullement que les hommes deviendraient réellement des animaux, pas plus que les animaux deviendraient des humains : « *Le devenir ne produit pas autre chose que lui-même* »³²⁶. Le « devenir-animal » renvoie au développement de nouveaux affects, de rythmes et de vitesses engageant un être dans une voie d'individuation originale, en interaction avec tel ou tel autre individu. Il renvoie à un mouvement entre humanité et animalité, qui s'actualise non pas par la voie de l'analogie, de l'identification, mais par celle de la symbiose et de la contagion entre l'humain et le non-humain³²⁷. Le devenir-animal ne signifie pas imiter l'animal, ni chercher en lui une projection identitaire. « *Il s'agit plutôt de sortir de soi-même, de se déraciner et de traverser la mystérieuse et énigmatique frontière qui sépare l'humain de l'inhumain* »³²⁸, afin de rompre avec l'illusion d'être des individus bien définis et identifiés, vivant au sein d'un monde stable dans lequel il n'y a aucune d'alternative à l'ordre établi. Chez Deleuze et Guattari, le devenir est le contraire de l'identité,

³²³ P. BRUNEL, *Le Mythe de la métamorphose*, op. cit., p. 11.

³²⁴ G. DELEUZE et F. GUATTARI, « Devenir-intense, devenir-animal, devenir-imperceptible... », in *Mille Plateaux, Capitalisme et Schizophrénie*, Paris, Ed. de Minuit, 1980, p. 284.

³²⁵ G. DELEUZE et F. GUATTARI, « Devenir-intense, devenir-animal, devenir-imperceptible... », op. cit., p. 290.

³²⁶ *Loc. cit.*, p. 291.

³²⁷ *Ibidem*.

³²⁸ M.S. NEVES, « La néo-fable animalière : *devenir-animal* et métamorphose », op. cit., n° 14. ; « Les devenirs-animaux sont d'abord d'une autre puissance, puisqu'ils n'ont pas leur réalité dans l'animal qu'on imiterait ou auquel on correspondrait, mais en eux-mêmes, dans ce qui nous rend tout d'un coup et nous fait devenir, un voisinage, une indiscernabilité, qui extrait de l'animal quelque chose de commun, beaucoup plus que toute domestication, que toute utilisation, que toute imitation » (G. DELEUZE et F. GUATTARI, « Devenir-intense, devenir-animal, devenir-imperceptible... », op. cit., p. 342).

avec ses systèmes d'identification et sa doxa³²⁹. La frontière entre l'humain et l'animal n'est jamais connue par avance. Elle demeure énigmatique. Il s'agit d' « *une zone objective d'indétermination ou d'incertitude* », un voisinage « *qui fait qu'il est impossible de dire où passe la frontière de l'animal et de l'humain* »³³⁰.

Le devenir-animal est inséparable des notions de « territoire », de « déterritorialisation » et de « reterritorialisation ». On devient animal en rapport avec un certain espace, un lieu donné. Pour *devenir* animal, l'homme devra se *déterritorialiser*, se transformer en un autre, étranger à soi-même³³¹, se créer et créer son environnement en allant vers d'autres territoires par des lignes de fuite, éprouver les extases d'un être-là qui s'ouvre à l'altérité. « *Le moi tout puissant est déplacé, renversé, décentré* »³³². L'homme fait l'expérience de la frontière ou de la limite, se rend vers un ailleurs, explore des territoires nouveaux, des mondes autres, s'invente en chat, en cochon, en oiseau. On ne devient-animal qu'en devenant-autre, autre que soi, étranger à soi. En ce sens, on peut dire que *l'animalité est toujours une figure de l'altérité*³³³⁻³³⁴.

« *Le dernier des siens* » et « *Croire aux fauves* » fictionnalisent la rencontre avec l'altérité animale sur le plan de la métamorphose comme *devenir*. « *A la table des hommes* » conduit par contre à l'intersection entre humanité et animalité au plus haut degré de confluence, vers une métamorphose au sens kafkaïen du terme, mais en sens inverse : non pas la transformation

³²⁹ L. MOZERE, « Devenir-femme chez Deleuze et Guattari. Quelques éléments de présentation », *Cahiers du Genre*, 2005/1 (n° 38), p. 43.

³³⁰ G. DELEUZE et F. GUATTARI, « Devenir-intense, devenir-animal, devenir-imperceptible... », *op. cit.*, p.335.

³³¹ *Loc. cit.*, p. 342.

³³² D. VIENNET, « Animal, animalité, devenir-animal », *Le Portique*, 23-24 | 2009 (<https://journals.openedition.org/leportique/2454>).

³³³ *Ibidem*.

³³⁴ Pour Deleuze et Guattari, l'acte de l'écriture en lui-même peut être un *devenir-animal*. Il y a, selon eux, une forte corrélation entre le devenir-animal et le travail de l'écrivain en ce qu'écrire l'animal implique de laisser entrer en soi l'animal dans lequel l'écrivain se métamorphose. En ce sens également, M. MANSUY, « Bachelard et Lautréamont, I : la psychanalyse de la bête humaine », *op. cit.*, p. 47 : « *Le poète a pour mission de prolonger le mouvement créateur de l'imagination vitale. L'élan animal qui le porte, les secrètes visions archétypales, il doit les parer de formes encore inédites. Il lui est donc interdit de copier purement et simplement, avec réalisme, les êtres que la nature a déjà inventés et qu'elle étale sous ses yeux. Fidèle aux forces primitives mais refusant les formes existantes, la poésie est en définitive un départ pour un monde tout neuf où des métaphores inconnues jaillissent du heurt de mots qu'on n'avait jamais rapprochés* ». Le poète, déclare Bachelard, nous doit « *son invitation au voyage qui nous communiquera une rêverie vraiment dynamique. Nous devons éprouver [...] un allègement, une aisance à concevoir des images complexes, une ardeur à aller de l'avant [...]. Seulement, le vrai voyage de l'imagination se situe au pays de l'imagination même, au-delà du pittoresque et des réalités à bon compte [...]. L'image poétique est le signe d'un être nouveau.* » (Propos de Bachelard extrait d'un article intitulé : G. BACHELARD : « Je crois aux peintres qui imposent le réalisme de Virréalité », *Arts*, 6 oct. 1951).

radicale de l'homme en animal mais de l'animal en homme. « *Histoire de la chauve-souris* » est un roman fantastique à l'intersection entre ces deux voies, l'héroïne s'inscrivant à la fois dans une métamorphose comme devenir, mais restant prisonnière d'une métamorphose physique *partielle*. « *Règne animal* » empreinte une voie différente : ce livre explore d'une part la régression – au sens deleuzien du terme, comme évolution vers un moins distinct– des hommes et des animaux dans le cadre de l'élevage industriel, et la possibilité d'un « redevenir-animal » par une « reterritorialisation ».

D) RÉCITS DE MÉTAMORPHOSES

1) *Histoire de la chauve-souris* de Pierrette Fleutiaux³³⁵- l'étrangeté de la symbiose

« *Histoire de la chauve-souris* » nous propose avant tout un récit de devenir, et de déterritorialisation. Roman fantastique, il se situe toutefois à la limite de la métamorphose radicale, tant les limites physiques des êtres semblent parfois se brouiller jusqu'à la confusion.

Une nuit, une chauve-souris égarée s'abat sur la tête d'une jeune fille qui s'était penchée à la fenêtre de sa chambre : « *Je m'accoude au rebord de la fenêtre (...) quelque chose tout près, heurte les parois de l'air, et les ondes vibrantes se répercutent jusque dans mon cœur (...) la fenêtre s'est remplie de tumulte, de grands voiles sombres battent contre le ciel. La panique me frappe, je me jette en avant et heurte de plein fouet cette chose qui vient d'entrer. Des ailes tournent autour de ma tête, le fracas de mon cœur m'assourdit et je ne sais ce que je fais, si je poursuis ou si je suis poursuivie* »³³⁶. Terrorisée, la jeune-fille tente de se débarrasser de cet hôte indésirable, elle se débat, s'affole... en vain, la bête reste prisonnière de sa longue chevelure. Et de cette situation inexorable, nouvelle version de la rencontre dramatique entre la belle et la bête³³⁷, le récit s'ébranle. Et commence alors une aventure des plus étranges qui soit.

³³⁵ P. FLEUTIAUX, *Histoire de la chauve-souris*, Paris, Gallimard, 1989.

³³⁶ *Loc. cit.*, p. 25.

³³⁷ A. RITCHER, *Les écrivains fantastiques féminins et la métamorphose*, *op. cit.*, p. 76.

D'emblée, cette rencontre brutale crée une zone d'intimité forte entre ces êtres disparates et brouille les frontières de l'identité des deux protagonistes : « *Contre ma nuque je sens cette autre chair qui bat et il me semble que désormais les battements de mon cœur seront toujours accompagnés de ces battements, qu'ils seront toujours là comme un écho, et que tout est changé. (...) j'entends encore son cœur qui résonne comme un tambour dans mon propre cœur. Alors soudain, je me retourne vers l'homme qui lève le bras et lui dis, presque calmement : « Si tu frappes, tu me tues aussi. » »³³⁸. Immédiatement se brouillent ainsi les démarcations entre les appartenances et les espèces, entre le dedans et le dehors.*

Le destin de la jeune fille est désormais lié à celui de l'animal. Prisonnières l'une de l'autre, elles deviennent essentielles l'une à l'autre. Comme dans le rêve du papillon de Tchouang-Tseu, on ne sait plus si c'est Zhuangzi qui a rêvé d'un papillon ou un papillon qui a rêvé de Zhuangzi. La jeune fille recueille chaque nuit des insectes pour nourrir cet animal exigeant, qui devient son cœur, son instinct, « *le noyau frémissant, sombre, troublant de qui elle devient* »³³⁹. D'une existence cloîtrée, la chauve-souris précipite la jeune fille dans le vaste monde. A cause de la bête accrochée à sa nuque, celle-ci quitte la ville, perd ses amis, sa famille. Mise en branle par les appétits voraces de la bête, elle marche dans les forêts, dans les champs d'ordure, dans les cavernes, elle avance au-delà des collines, dépasse la ligne de l'horizon. Au cours de ce voyage, elle sera exploitée, battue, déchirée pour finalement ne plus savoir qui elle est. L'accompagnant dans ce voyage initiatique, sa chauve-souris est une présence à la fois inquiétante et rassurante : « *Sans elle, je n'ai plus de guide, sans elle je n'ai plus de justification pour traverser la réprobation des ténèbres. Le silence dans ma tête m'effraie, je me sens abandonnée, je flotte dans le vent, désinvestie sans ancre et sans support. Ma tête débarrassée de son poids pend comme un ressort détendu, tombe aspirée à droite et à gauche, se défait* »³⁴⁰.

³³⁸ P. FLEUTIAUX, *Histoire de la chauve-souris*, op. cit., p. 27.

³³⁹ A. RITCHER, *Les écrivains fantastiques féminins et la métamorphose*, op. cit., p. 79.

³⁴⁰ *Loc. cit.*, p. 44-45.

À une approche de ce récit en référence à la psychologie des profondeurs, où la chauve-souris incarne l'ombre jungienne, la part obscure de nous-même reniée par notre esprit rationnel³⁴¹, nous avons préféré la lecture de la métamorphose. Progressivement, la présence de la chauve-souris dans la nuque de la jeune fille, à l'origine d'une symbiose, transforme celle-ci en hybride et l'invite à un autre mode d'existence. Si au départ la rencontre prend les allures d'une confrontation, la jeune-fille peu à peu accepte le risque de devenir un être composé, mêlé, divisé. L'expérience de l'altérité devient un moyen de vivre intensément la vie, dans toute son essence et plénitude.

Petit à petit, la chauve-souris va faire émerger chez son hôte un certain style d'être, une intériorité. Elle l'infeste par contagion, elle importe aussi en elle des manières d'être, une dynamique musculaire capable de communiquer à son corps des attitudes inédites. Elle engage des déplacements sensoriels et sensibles par lesquels tant le sentir que le percevoir sont bouleversés. Chez Deleuze et Guattari, l'alliance anormale est un processus involutif : elle lie par un rapport de contagion des termes étrangers l'un de l'autre. De cette symbiose entre hétérogènes naît un nouveau Moi chez l'individu. Les devenir-animaux ne déstabilisent pas seulement le système affectif des êtres, mais modifient aussi en profondeur leurs appareils perceptif et sensoriel. Ceux-là cessent alors d'appréhender le monde et de ressentir l'extérieur sur un mode humain et adoptent une vision animalisée du monde. Et ces percepts animaux vont à leur tour profondément modifier la présence au monde des sujets en devenir. Les gestes et mouvements de la jeune fille commencent ainsi à dénoncer des instincts et des aptitudes animalières : *« La bête a faim et comme un somnambule, je me baisse, me lève, tends la main, happe, serre, recommence. Mouvements automatiques qui se succèdent les uns aux autres, mécanisme qui marche tout seul se recharge constamment au sein de ma chair, et la chasse se poursuit seule, en dehors de moi, malgré moi peut-être, qui peut savoir maintenant. Sur mon cou, la bête craque et mâche et avale, et à la base de ma tête ce petit grognement incessant et lancinant happe mes pensées, en mine les avenues et les constructions et les soudaines envolées,*

³⁴¹ Lecture à laquelle invite pourtant l'autrice en choisissant, comme phrase d'accroche, une citation de C.G. Jung : *« La conscience ressemble à un fardeau de culpabilité ».*

gratte et ronge souterrainement et remplit ma tête de sa rumeur et maintenant je ne pourrais jamais aller sans ce grignotement lancinant qui se déroule tout seul et continue, même quand je titube de fatigue, même lorsque je n'écoute pas, même lorsque je ne veux pas »³⁴². A la lecture de ce passage, on constate que l'écriture se veut dynamique. L'autrice suggère des actes plutôt qu'elle n'évoque des couleurs. Elle préfère le verbe au substantif ou à l'adjectif. Elle fait jouer les fibres musculaires du lecteur plutôt que peindre des formes sur sa rétine pour rendre compte de la transformation de la jeune fille.

Ce passage n'est pas non plus sans rappeler l'imaginaire de Lautréamont, dans « *Les Chants de Maldoror* »³⁴³, lequel, à travers une écriture hallucinée, met en lumière une parenté profonde entre le corps de l'homme et les corps d'autres animaux : « *La poésie de Lautréamont est une poésie [...], de l'impulsion musculaire [...] elle n'est en rien une poésie visuelle des formes et des couleurs. Les formes animales [...] ne sont pas reproduites, elles sont vraiment produites. Elles sont induites par des actions [...] c'est par le dedans que l'animalité est saisie* »³⁴⁴. Gaston Bachelard thématise cela en faisant référence à une intelligence et une imagination qui naissent originellement dans les muscles³⁴⁵. Selon lui, il existerait « un lyrisme musculaire », qui pourrait être défini comme « *métaphoricité intrinsèque de nos muscles et organes. (...) L'être soi et autre, l'ubiquité, par exemple d'un corps à la fois humain – capable de supporter et donner chair à des comportements humains – et porcin, équin, canin, etc.* »³⁴⁶.

Tout au long de l'histoire subsistera cette tension entre ces divers modes d'être. La jeune fille ne cessera pas d'être elle-même, elle ne va pas simplement s'installer dans un nouvel être. Dans ce roman fantastique d'initiation, la transformation ne conduit jamais à un nouvel état fixe et immobile. D'autres transformations sans cesse se profilent. L'histoire ne la guide pas vers un repos, même si elle y aspire parfois³⁴⁷. La métamorphose advient au travers des étapes

³⁴² P. FLEUTIAUX, *Histoire de la chauve-souris*, op. cit., p. 111.

³⁴³ *Les Chants de Maldoror* est un ouvrage poétique en prose écrit par l'auteur français-uruguayen Isidore Ducasse sous le pseudonyme de comte de Lautréamont (*Les Chants de Maldoror*, Paris, éditions L. Genonceaux, 1890).

³⁴⁴ G. BACHELARD, *Lautréamont*, Paris, Librairie José Corti, 1939.

³⁴⁵ A. DUFOURCQ, « De l'imaginaire humain à l'imaginaire des animaux. Devenirs-animaux chez Bachelard, Deleuze et Guattari, et Haraway », *Revue de métaphysique et de morale*, 2019/1 (N° 101), p. 68.

³⁴⁶ *Ibidem*.

³⁴⁷ Lorsque la jeune fille souhaite « *qu'enfin tout coïncide et s'arrête* » (P. FLEUTIAUX, *Histoire de la chauve-souris*, op. cit., p. 117) L'emploi du terme « coïncider » renvoie pour nous à la fin du processus de métamorphose, dans un souhait que les tensions entre

successives d'une découverte de soi-même. Il s'agit moins, de « joindre les êtres » que de découvrir les êtres qui sont joints dans le vivant, que d'une effervescence ontologique qui investit l'héroïne d'un contenu animal, d'un mode d'expansion³⁴⁸ qui marque le passage du stade fini de l'individu pleinement constitué et assumé, vers un état informel et hypothétique : « *La tête est tordue sur le côté comme si un fardeau pesant la faisait plier vers le bas et sur la nuque, on voit un renflement difforme semblable à une grosse verrue, et qui bouge, qui bouge. La peur m'étreint. On dirait une sorcière, venue là me guetter, trouble entremetteuse de l'au-delà. (...) Soudain, je me rends compte que ce que je regarde, ce qui me regarde, cette forme tordue et cette bosse, c'est moi, c'est ma bête* »³⁴⁹.

Ce déplacement ontologique qui bouleverse le rapport à soi, va aussi radicalement bouleverser les rapports de la jeune fille aux autres. Son « devenir-animal » partage certains points avec la théorie de Deleuze et Guattari, en ce que leurs « devenirs-animaux » sont des phénomènes mineurs qui singularisent, marginalisent ou déterritorialisent, ceux qui les vivent³⁵⁰.

La présence de la chauve-souris va marginaliser la jeune fille à travers chaque rencontre avec les hommes et dans tous les milieux urbanisés dans lesquels son périple la conduit. Elle se trouve perpétuellement propulsée sur une ligne de déterritorialisation. Elle vivra ainsi, à l'instar de l'écrivain britannique David Herbert Lawrence, le drame du rejet et de l'incompréhension que ce dernier auteur attribue à ses devenirs-animaux. Dans sa lettre du 20 mai 1929 à son ami, John Murray, Lawrence lui faisait part du sort qui lui est réservé par ses contemporains : « *Je suis las de m'entendre dire qu'un animal de cette espèce n'existe pas, et ce par des animaux qui sont simplement différents. Si je suis une girafe et que les Anglais ordinaires, qui écrivent sur moi et disent qu'ils me connaissent, sont de gentils toutous bien élevés, nous y voilà : les animaux sont*

les êtres disparates prennent fin. Or un devenir n'a pas de terme « *parce que son terme n'existe à son tour que pris sans un autre devenir dont il est le sujet, et qui coexiste, qui fait bloc avec le premier.* » (G. DELEUZE et F. GUATTARI, « Devenir-intense, devenir-animal, devenir-imperceptible... », *op. cit.*, p. 335).

³⁴⁸ A l'inverse de ce qui advient dans la métamorphose Kafka, où le moi se défait au point de redescendre l'échelle des êtres jusqu'aux environs de l'inanimé. Voir ci-dessus p. 79. (Voir à cet égard : M. MANSUY, « Bachelard et Lautréamont, I : la psychanalyse de la bête humaine », *op. cit.*, p. 33).

³⁴⁹ P. FLEUTIAUX, *Histoire de la chauve-souris*, *op. cit.*, p. 108.

³⁵⁰ G. DELEUZE et F. GUATTARI, « Devenir-intense, devenir-animal, devenir-imperceptible... », *op. cit.*, notamment p. 285.

*différents. (...) Crois-moi, tu ne m'aimes pas. L'animal que je suis, tu as pour lui une aversion instinctive »*³⁵¹.

Dans le roman fantastique de la chauve-souris, beaucoup refusent de voir la bête, et s'ils la voient, elle est mal vue, trop ou pas assez, mais jamais dans sa simplicité³⁵². Et la jeune fille d'interroger : « *Quelle peut-être la réalité d'un monde qui ne voit pas ma bête seule réalité pour moi ?* »³⁵³. Et de supplier : « *Mais je veux qu'on la voie, je veux qu'on la voie, ou rien n'a de sens* »³⁵⁴. « *Mais la mienne est vivante, comprenez-vous, elle est vivante, vivante* »³⁵⁵. « *Touche la, tu sais qu'elle est vivante, touche là, touche là !* »³⁵⁶. « *Vous n'avez pas regardé ma chauve-souris. (...) mais la mienne est vivante. (...) elle est vivante et vous ne l'avez pas touchée* »³⁵⁷. L'abîme qui se creuse entre l'être hybride et ses « dissemblables » est toutefois devenu trop grand pour être aboli. Et face à l'angoisse que génère la mise en question de l'existence de sa chauve-souris, la jeune fille, loin des explications rationnelles de la lecture jungienne, refuse le compromis pour revenir à l'essentiel d'elle-même et de la vie animale : nourrir sa bête, chasser les insectes qui la maintiennent en vie.

A partir de ces transformations, tout est refaçonné et une nouvelle *Umwelt* s'organise. La rencontre progressive avec l'animalité, l'intimité qu'elle partage avec l'altérité, suscite chez la jeune fille un engouement pour la nature et elle fait l'expérience d'émotions nouvelles, auxquelles sa nature humaine ne lui donnait pas accès jusque-là. La jeune fille, déterritorialisée, va chercher à se reterritorialiser, se mettre en quête de nouveaux territoires, apprendre les rythmes enivrants de la nature et les grandes inquiétudes du monde animal. Devenue incapable de supporter davantage le monde aseptisé des hommes qui s'est « amputé des chauve-souris »,

³⁵¹ D.H. LAWRENCE, *Lettres choisies*, Trad. de l'anglais par André Topia. Coll. « Du monde entier », Paris, Gallimard, 2001, p. 203.

³⁵² L'héroïne n'échappera pas à l'interprétation psychologique face au refus de la métamorphose : « *D'abord on te fait croire que tu as une chauve-souris dans la tête. Bien sûr que tu as quelque chose dans la tête, mais c'est le nom qui compte. Une fois nommé ce que tu as dans la tête, il faut que tu te débrouilles. Et là, tu es obligée de suivre les voies sur lesquelles t'a mise la situation particulière créée par le type de mot utilisé.* » (P. FLEUTIAUX, *Histoire de la chauve-souris*, op. cit., p. 104).

³⁵³ P. FLEUTIAUX, *Histoire de la chauve-souris*, op. cit., p. 161.

³⁵⁴ *Loc. cit.*, p. 51.

³⁵⁵ *Loc. cit.*, p. 110.

³⁵⁶ *Loc. cit.*, p. 121.

³⁵⁷ *Loc. cit.*, p. 143.

elle sent vibrer en elle et ressent l'appel des mondes souterrains et du ciel nocturne : « *Je me dis que si ma chauve-souris disparaît de mon esprit (...) je me dis alors à quoi bon vivre ? A quoi bon vivre sans connaître les profondeurs obscures des caves et des cavernes, le ciel infini où l'on monte à tire d'ailes, le foisonnement sombre des fourrures battant sous les voûtes, les rubans pâles des rivières sous la nuit, et l'odeur étourdissante des grands espaces, et les entrailles de la terre où reposent les mouettes sous le soleil livide, les forêts serrées comme une grille et les clairières sous la lune, sans connaître les cris, les rires, les faisceaux de lumières et les ombres guettant ?* »³⁵⁸. « *Il me vient un désir fou de rester là, de m'installer parmi les bêtes dans leur fourrure et leur membranes, dans leur essaim bourdonnant. De suivre la horde et ses instincts anciens, me fondre dans sa chair immense, dormir avec elle, m'éveiller avec elle, pousser mes cris dans la rumeur de ses cris, battre mes ailes dans le grand bruissement de ses ailes, et le matin rentrer dans la masse chaude et piaillante et m'accrocher parmi d'autres corps veloutés, extension de mon propre corps, contre d'autres ailes extension de mes propres ailes, dans toute cette fourrure frémissante, et dormir au milieu de son soleil.* »³⁵⁹

La métamorphose de la jeune fille, douloureuse à de multiples égards, fait apparaître son versant positif dans la reconquête vitaliste de l'instinct³⁶⁰. Comme l'affirme Pierre Brunel, « *devenir animal quand tout autour de soi est animal, quand on vit au rythme de la nature, ce n'est plus un châtement, c'est le moyen de participer plus intensément à la vie* »³⁶¹. « Histoire de la chauve-souris » peut ainsi s'interpréter également comme une allégorie de la libération de l'être humain de ses attaches sociales qui le confinent à une existence cloîtrée et percluse de conformité.

³⁵⁸ *Loc. cit.*, p. 167.

³⁵⁹ *Loc. cit.*, p. 66.

³⁶⁰ Georges Bataille voit dans la métamorphose un besoin violent chez l'homme de se départir des gestes et des attitudes exigées par la nature humaine. Il y aurait, en chaque homme, un animal enfermé dans une prison, et si l'on entrouvre la porte, l'animal se rue à l'extérieur comme le forçat vers la liberté (G. BATAILLE, « Métamorphose », in *Œuvres Complètes I – Premiers Écrits 1922-1940*, Paris, Gallimard, 1970, p. 208-209).

³⁶¹ P. BRUNEL, *Le mythe de la métamorphose, op. cit.*, p. 142.

2) Le dernier des siens de Sibylle Grimberty³⁶² – l'écriture intime du devenir

Dans ce roman, pas de métamorphose corporelle, les deux protagonistes restent physiquement parfaitement distincts l'un de l'autre, mais vont partager, des années durant, les mêmes espaces physiques. Le récit nous propose de suivre la relation qui se noue et se déploie entre un jeune naturaliste et un grand pingouin durant une quinzaine d'années. L'histoire nous relate la transformation intime et profonde des héros humain et animal, au fur et à mesure que leur relation s'approfondit. Progressivement, le récit se resserre sur leur lien et sur la prise de conscience par du jeune homme que son grand pingouin pourrait être le dernier représentant de son espèce. Et l'histoire ouvre alors à la vertigineuse question de la responsabilité et de l'amour face à la disparition des espèces.

Nous sommes en 1835, juste avant l'extinction du *Pinguinus impennis*³⁶³. Gus, un jeune naturaliste, est envoyé par le musée d'Histoire naturelle de Lille étudier la faune du Nord de l'Europe. Lors d'une traversée, il assiste au massacre d'une colonie de grands pingouins : « *La scène ne dura pas longtemps, quelques minutes peut-être. Comme toujours quand quelque chose d'inhabituel se passe, les oiseaux, ceux qui volaient, ceux qui n'avaient pas des ailes nanifiées par des siècles de bonheur, de tranquillité, tournaient en criant autour de la falaise. Si le sol absorbait le sang, (...) les œufs que les hommes écrasaient par mégarde sur la caillasse noire, volcanique, de la plage, laissaient des traces luisantes et sans doute glissantes. Mais le plus souvent, les hommes les ramassaient sans les briser et les posaient au pied de l'amoncèlement des dépouilles de ceux qui avaient été, qui auraient été leurs parents* »³⁶⁴.

Le zoologue va récupérer en mer l'un des rescapés de la colonie, blessé, qu'il va emmener à terre dans le but de l'étudier. Petit à petit, une relation particulière va s'instaurer entre eux. Pendant quinze ans, ils vont vivre côte à côte, voyager des îles Féroé jusqu'au Danemark. Leur relation va

³⁶² S. GRIMBERT, *Le dernier des siens*, Paris, Ed. Anne Carrière, 2022.

³⁶³ Non latin des grands pingouins. Dans la réalité, le dernier spécimen de grand pingouin aurait été tué en 1844 à proximité des côtes islandaises (Christine Lefèvre, *Muséum national d'Histoire naturelle*).

³⁶⁴ S. GRIMBERT, *Le dernier des siens*, *op. cit.*, p. 12.

devenir le centre de la vie de ce scientifique, lequel prend graduellement conscience que Prosp – le nom qu’il a donné à son grand pingouin- est l’un des ultimes représentant de son espèce, vouée à la disparition. Témoin d’une fin sans issue, Gus se sentira envahi, presque possédé, par sa responsabilité ultime envers Prosp, et plus largement envers son espèce.

Le noyau de l’histoire se concentre sur les liens d’amitié qui se nouent entre un homme et un grand pingouin : « *A ce moment, quelque chose se répandit en lui, (...). Une émotion fractionnait sa personne tout entière à la manière d’une arborescence veineuse partant du nombril. Pour s’étaler à la hauteur des épaules. Il lui voulait du bien, et il voulait qu’à nouveau, un jour, sans craindre de mourir de faim, l’oiseau l’accueille en frottant son bec contre sa jambe* »³⁶⁵.

L’autrice ne verse jamais dans l’anthropomorphisme. Gus pose au départ sur le pingouin le regard « froid » du scientifique, il voit en l’animal un pur objet d’étude, et son dépérissement dû à la captivité ne l’émeut pas. Mais au fil du récit, la perception qu’a Gus du pingouin va se transformer. D’animal un peu encombrant et imprévisible, il devient à ses yeux un être singulier. Sibylle Grimbert raconte ainsi l’histoire d’un homme qui, se mettant à aimer un grand pingouin, essaie de le décrypter non plus dans un souci de recherche scientifique, mais pour tenter d’appréhender son monde et ses ressentis, sans jamais tenter le détourner de sa véritable nature. Prosp est traité comme l’animal qu’il est réellement, et non comme un succédané imitatif de l’humain. De manière croissante, le zoologiste prendra conscience de la *richesse en monde* de Prosp³⁶⁶. Tout au long du récit, on retrouve un effort de reconnaissance ontologique de l’animal par le biais de son ineffable différence : « *Parfois, il se demandait si Prosp était encore à ses yeux un pingouin, un oiseau, en tout cas une créature mystérieuse complètement étrangère, et qui d’ailleurs ne le comprenait pas davantage que lui ne la saisissait, quand bien même il avait une maîtrise aiguë de sa morphologie et de ses expressions* »³⁶⁷. Dans ce livre, les différences entre les hommes et les animaux ne sont pas mises en évidence pour établir la supériorité des premiers sur les seconds, mais pour rendre compte de modalités d’être-au-monde particulières. Prosp et Gus sont deux êtres de natures différentes,

³⁶⁵ *Loc. cit.*, p. 50.

³⁶⁶ Au contraire des thèses de Heidegger, pour qui les animaux sont « pauvres en monde » (M. HEIDEGGER, *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique. Monde finitude solitude*, Paris, NRF-Gallimard, 1992 [1983], p. 372).

³⁶⁷ S. GRIMBERT, *Le dernier des siens*, *op. cit.*, p. 75.

mais qui partagent le même espace physique, ainsi que la même destinée vitale. Dans ce roman, la hiérarchie traditionnelle homme/animal se dissout.

Cette étrange et intense proximité entre eux s'ouvre progressivement à une écriture intime du *devenir* au sens deleuzien du terme : le *devenir-animal* de l'homme et le *devenir-humain* de l'animal, passage entre humanité et animalité qui se manifeste par la *symbiose*, ou le mélange de natures : « (...) il s'en occupait tellement que parfois, il avait l'impression qu'ils se confondaient l'un et l'autre, qu'ils se prolongeaient. (...) C'était ridicule quand il y réfléchissait, mais il pensait avoir acquis un esprit pingouin. (...) il croyait sentir ce que Prosp sentait. »³⁶⁸. Prosp et Gus cessent ainsi d'être des entités homogènes, perdent leur limites catégoriquement définies. Il se forme entre eux, « un espace d'indistinction, 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 »³⁶⁹. Le moi de chacun se décentralise pour s'approcher de l'autre³⁷⁰ : « Gus eut le sentiment soudain d'être devenu un pingouin, de penser, de ressentir les choses comme Prosp, pendant que le monde, leur monde, s'estompait progressivement sous leurs yeux, et que l'un contre l'autre ils s'ossifiaient au cœur d'un paysage qui, lentement, blanchissait »³⁷¹. Prosp, violemment déterritorialisé lors de sa capture, y survit en parvenant lui aussi à s'inscrire dans un devenir, à se « reterritorialiser » dans le monde des hommes tout en conservant dans son ineffable altérité.

Nous parlons par ailleurs d'écriture « intime » en ce que le récit évoque un huis clos. Même si Gus se marie, a des enfants et entretient l'une ou l'autre relation d'amitié, l'histoire se resserre autour des deux protagonistes principaux que sont Gus et Prosp, comme si leur lien les plaçait en quelque sorte en marge des hommes, les laissant face à face. Cette distance avec le reste du monde s'accroît à la fin du récit, alors que Gus emmène Prosp pour s'isoler avec lui au nord-

³⁶⁸ *Ibidem*.

³⁶⁹ G. DELEUZE et F. GUATTARI, « Devenir-intense, devenir-animal, devenir-imperceptible... », *op. cit.*, p. 335.

³⁷⁰ M.S. NEVES, « La néo-fable animalière : *devenir-animal* et métamorphose », *op. cit.*, n° 31.

³⁷¹ S. GRIMBERT, *Le dernier des siens*, *op. cit.*, p.130.

ouest de l'Islande, dans une maison en pierre près du rivage, où ils vivront en tête à tête, partageant leur sommeil et leurs repas. Cet isolement brouille encore davantage la frontière qui les sépare, jusqu'à ne plus savoir qui prend soin de l'autre : « *Et Gus ouvrit les yeux. La tête de Prosp était contre la sienne, son bec contre son nez, et ses yeux plongèrent tout de suite dans ceux de Gus, dont les mains se levèrent pour enserrer le corps chaud de l'oiseau. Gus pleurait mais de joie. Prosp criait, mais si doucement que c'était comme s'il murmurait une chanson. A gauche de son oreiller, il y avait un poisson, que l'oiseau saisit, le lui plaçant devant la bouche, lui qui n'avait rien mangé depuis longtemps ; puis, épuisé, Gus se rendormit, la main sur le dos de l'animal qui l'avait sauvé qui continuait à chanter* »³⁷². Dans cet ultime rapprochement, l'un déterritorialise l'autre, et la polarisation du récit cesse « *de se situer sur le plan de l'humain ou sur celui de l'animal, pour se focaliser sur une troisième dimension, celle du devenir* »³⁷³. Le devenir ce n'est ni l'humain, ni le pingouin, ni même la relation entre ceux-là, mais une *troisième* entité qui émerge et se détache de l'agencement entre ces deux êtres³⁷⁴.

Et lorsque le jeune homme s'abîme dans des questionnements ontologiques, l'être hybride surgit explicitement : « *Pendant les premiers temps de cette existence, il arriva à Gus de se demander qui de lui ou de Prosp était l'être humain ou le pingouin, il voulait dire : c'était comme si, à force d'être en tête à tête et d'avoir des habitudes commune, ils avaient créé une espèce hybride, une chimère d'oiseau marin et d'homme. D'ailleurs, lorsqu'il se regardait dans son miroir, Gus ne se reconnaissait plus tout à fait : sa barbe et ses cheveux avaient poussé et, à part son front, ses oreilles, ses mains et le haut de ses joues, quand il était habillé plus aucune peau humaine n'apparaissait.* »³⁷⁵.

³⁷² *Loc. cit.*, p. 166.

³⁷³ M.S. NEVES, « La néo-fable animalière : *devenir-animal* et métamorphose », *op. cit.*, n° 33.

³⁷⁴ « *En ce sens, nous assistons à l'érosion de la dichotomie homme / animal, dans la mesure où l'un déterritorialise l'autre, sans nulle trace de spécisme* » (M.S. NEVES, « La néo-fable animalière : *devenir-animal* et métamorphose », *op. cit.*, n° 31).

³⁷⁵ S. GRIMBERT, *Le dernier des siens*, *op. cit.*, p. 160. Le caractère hybride de Prosp se révèle également, à la fin du roman, lorsque le pingouin, tombant face à face avec un toundra, manifeste une forme de conscience aiguë d'être en marge du monde des oiseaux : « *Alors Prosp cria d'une manière que Gus n'avait jamais entendue, un son lourd, grave, qui s'éternisa dans l'air ; un son comme désespéré, la gorge, la tête vers le ciel, le corps tendu, étreint par l'effort qui vibra encore après sa dernière note. (...) Gus n'osait plus faire un geste, il entendait encore ce sanglot, comme celui que pourrait avoir un prisonnier qui, lorsqu'il sort après vingt ans de détention, s'aperçoit que le monde a totalement changé* » (p. 168).

Le Dernier des siens est aussi hanté par une question aussi intime que métaphysique : que veut dire aimer ce qui ne sera plus jamais ? Avant l'heure de l'extinction anthropogénique qui produit de façon exponentielle des disparitions définitives³⁷⁶, Gus se trouve confronté à la prise de conscience que Prosp est l'un des derniers, si pas le dernier représentant de son espèce. Réagissant tout d'abord par le déni, puis par la rationalisation face à cette découverte, le jeune homme développera bientôt un sentiment de culpabilité - « *Il ne s'agissait pas de ce que Gus avait fait, et pourtant il était responsable, puisqu'il était humain* »³⁷⁷ - supplanté ensuite par un sentiment de vide et de profonde tristesse : « *Pourquoi, se demandait Gus, voyait-il en Prosp quelque chose d'indistinct et d'au-delà de Prosp qui lui broyait le cœur ? (...) comme si le pingouin n'était plus que la manifestation d'un vide, comme si tout en lui exprimait un paradoxe : la présence d'un manque* »³⁷⁸.

Gus vit cette extinction sur un mode profondément intime et personnel, la ressent comme la disparition de « proches parents fragilisés ou à l'agonie »³⁷⁹. Et son ressenti illumine la proximité éthique qu'il partage avec les grands pingouins qui sont, selon l'expression de Val Plumwood, ses « altérités terrestres »³⁸⁰. Il pressent les « enchevêtrements interspécifiques »³⁸¹, et le vide, le trou que laissera irrémédiablement la disparition des grands pingouins dans cet enchevêtrement, et vit avec douleur son incapacité à inverser le cours des choses : « *Il avait honte, il ignorait comment il pourrait lui expliquer la chose étrange et insensée qui lui arrivait : être le seul des siens encore sur terre, être – autant le dire une fois pour toute – le dernier grand pingouin d'un monde qui était pourtant immense et mystérieux et aurait pu en abriter encore des millions. Une créature au destin unique : le dernier à connaître les sensations, le langage, l'instinct des siens, le seul de toute la non-éternité des grands pingouins à se souvenir des plus de cent mille ans qu'ils venaient de passer sur terre* »³⁸². Des générations entières de vivants et des relations ancestrales réduites

³⁷⁶ Selon l'expression d'Edward Osborne Wilson, nous basculons dans une « ère de solitude » (*The future of Life*, New-York, Knopf, 2002, p. 77).

³⁷⁷ S. GRIMBERT, *Le dernier des siens*, op. cit., p. 129.

³⁷⁸ *Loc. cit.*, p. 126.

³⁷⁹ D.B. ROSE, *Le rêve du chien sauvage, Amour et extinction*, op. cit., p. 23.

³⁸⁰ V. PLUMWOOD, *Feminism and the Mastery of Nature*, Routledge, Londres, 1993.

³⁸¹ D.B. ROSE, *Le rêve du chien sauvage, Amour et extinction*, op. cit., p. 24.

³⁸² S. GRIMBERT, *Le dernier des siens*, op. cit., p. 157-158.

à néant... Toutefois, Gus sent progressivement grandir en lui une responsabilité intense envers Prosp et son espèce, avec lesquels son destin lui apparaît désormais engagé. Pour Donna Haraway, la responsabilité est une relation qui se tisse dans l'intra-action et à travers laquelle viennent à l'existence des entités et des sujets, et c'est dans l'acte de réponse même que ces sujets se coconstituent³⁸³. Ce sentiment de responsabilité qui grandit en Gus participe donc à sa transformation et à son devenir : refusant de tourner le dos à l'injustice profonde de la disparition des grands pingouins, il se mettra en quête d'une autre issue possible³⁸⁴. Et profondément, il partagera la souffrance, en son intériorité, de l'espèce qui disparaît. Pour Gus « *le monde se modifiait, lentement, sans qu'il sente le sol bouger, le tremblement de terre se préparer sous ses pieds. Alors oui, à cet instant tout était déjà différent, triste et morbide, sans raison et brutal, tout finalement était sanglant* »³⁸⁵. Or, toujours selon Haraway, partager la souffrance concerne un « devenir adulte »³⁸⁶. Quant à Deborah Bird Rose, elle conceptualise le refus de se détourner de la souffrance et de la mort des espèces parentes comme le fait de « *rester fidèle à toutes ces vies avec lesquelles nous sommes inextricablement liés, que nous puissions ou non changer les choses* »³⁸⁷. A travers leur relation, Gus et Prosp créent ce qu'Haraway désignerait comme une « zone de contact », là où chaque interaction entraîne et modifie la suivante, là où les probabilités changent, où les topologies se transforment³⁸⁸, et de laquelle émerge une éthique incarnée et relationnelle, génératrice de nouvelles possibilités de se relier et d'être responsable. Là où la relation brise la fatalité en apportant le réconfort du lien³⁸⁹.

³⁸³ D. HARAWAY, *Quand les espèces se rencontrent*, op. cit., p. 119.

³⁸⁴ Allant jusqu'à tenter de réintroduire Prosp parmi les siens, afin qu'il participe au renouvellement et à la reproduction de l'espèce.

³⁸⁵ S. GRIMBERT, *Le dernier des siens*, op. cit., p. 122.

³⁸⁶ D. HARAWAY, *Quand les espèces se rencontrent*, op. cit., p. 140. « *De mon point de vue, apprendre aux êtres humains à partager la douleur des autres animaux sur un mode non mimétique relève non seulement d'une obligation éthique mais aussi d'une promesse pratique et d'une ouverture ontologique. Partager la douleur permet de prendre conscience, est la promesse d'un devenir.* » (Loc. cit., p. 144).

³⁸⁷ D.B. ROSE, « Slowly-Writing into the Anthropocene », *TEXT*, 20, 2013, p. 9.

³⁸⁸ D. HARAWAY, *Quand les espèces se rencontrent*, op. cit., p. 315 et suiv.

³⁸⁹ D.B. ROSE, *Le rêve du chien sauvage, Amour et extinction*, op. cit., p. 15.

3) A la table des hommes, de Sylvie Germain³⁹⁰- l'animal au seuil de l'humanité

« *A la table des hommes* » tient autant du fabuleux que du réalisme contemporain. Ce roman fantastique raconte l'histoire d'une métamorphose étrange et irréversible : non celle d'un être humain qui s'animalise mais celle d'un animal qui va devenir homme. Réactualisant le mythe de l'enfant sauvage, « *A la table des hommes* », propose de suivre l'histoire d'un héros qui se tient sans cesse aux frontières entre les mondes des humains et celui-ces animaux, illustrant la porosité de celles-ci à travers son devenir.

Dans un pays innommé, ravagé par la guerre civile, une ferme vole en éclats sous le feu des bombes. Le seul rescapé est un petit animal candide et paisible, un porcelet vivant en osmose avec la nature, dans un état fusionnel avec celle-ci : « *Ils sont en placide accord avec la terre, ils font corps avec elle. La terre, la vie, leur chair, le sang qui circule en eux, la faim autant que la satiété, la course autant que les haltes de délasserment, c'est un tout. Ils ne s'inquiètent pas du temps qui passe, ils ignorent ce que hier et demain signifient et portent de nostalgie, de soucis ou d'espoirs, ils habitent chaque instant en plénitude, les agréables comme les mauvais et selon, ils réagissent, s'adaptent. Seul leur importe de rester saufs ; ils ne sont que brut et vigoureux désir de vivre qui oscille entre âpreté, effroi et volupté.* »³⁹¹ ; « *le goret aime à paresser, à ruminer la jouissance d'être en vie, d'appartenir à la terre, de respirer l'espace, de faire peau avec les éléments, chair avec le monde* »³⁹². La part animale de l'être est ainsi dépeinte par Sylvie Germain comme reliée à un rapport sensoriel immédiat, primordial et cosmique avec la nature.

Au cœur d'une nuit mystérieuse, le porcelet va rencontrer un adolescent agonisant, et par un phénomène fantastique qui demeura inexpliqué, va fusionner avec celui-ci. Le héros subit une métamorphose. Il fait une expérience radicale du devenir autre. C'est un être d'apparence humaine, dans le corps d'un adolescent, qui s'éveille à l'aube, sorte d'enfant sauvage, nu et

³⁹⁰ S. GERMAIN, *A la table des hommes*, Paris, Ed. Albin Michel, 2016.

³⁹¹ *Loc. cit.*, p. 25.

³⁹² *Loc. cit.*, p. 35-36.

ignorant, créature sans mémoire qui a oublié ses origines. Commence alors un récit initiatique, dans lequel, au fil de ses rencontres, l'enfant va apprendre à devenir homme. D'abord nommé Babel par ceux qui l'ont recueilli, en référence à son incapacité à comprendre et à se faire comprendre, il sera plus tard rebaptisé Abel, en signe de son acceptation à la table des hommes, ayant progressivement appris à lire, à écrire et à penser.

Nous délaierons, dans notre analyse, le procès que l'auteur fait aux humains déloyaux et arrogants, qui n'ont cessé de se placer au centre de la terre et qui, à travers leur vision anthropomorphique, refusent de faire place à la nature et aux animaux. Il nous a paru davantage intéressant ici de nous concentrer sur l'être éminemment hybride que demeure Babel/Abel tout au long du récit, se posant toujours à la frontière poreuse entre l'humain et l'animalité. Le devenir hybride de Babel/Abel est mis en évidence dès le début du roman, alors que rescapé de la catastrophe, et encore cochon, il est nourri durant quelques jours au sein d'une femme allaitante, prenant la place de son enfant mort.

Le choix du cochon comme première incarnation du héros de l'histoire n'est déjà nullement fortuit. L'autrice le choisit pour son statut contradictoire, à la fois si proche de l'homme et tellement méprisé. Le cochon a en effet toujours occupé une place de choix dans l'imaginaire de la civilisation occidentale, mais une place ambivalente³⁹³. Dans l'histoire européenne du compagnonnage entre les hommes et les cochons, il suscite attrait et rejet³⁹⁴, incarnant à la fois le meilleur ami du paysan, l'invité des tables de fête, mais aussi la saleté, l'impureté, le vice. Il

³⁹³ Dans l'imaginaire mythologique, la duplicité du porc est particulièrement marquée, il est à la fois noirceur et saleté, lumière et sagesse : « *Qu'il soit immonde se voit d'abord à son port : il est incapable de lever les yeux au ciel, et, son groin collé à la terre, à la fange, à l'immondice, il ne peut rien voir de ce qui est beau, ne choisit guère sa nourriture, se goinfrer, tandis que la truie s'engrosse et met bas, dévorant parfois ses petits. Ignorance, voracité, glotonnerie, sottise, lubricité, méchanceté... (...) son ignominie a été transférée aux dépravé(e)s, aux « cochon(ne)s », aux hommes et femmes qui n'ont plus ni « le ciel étoilé au-dessus de leur tête ni la loi morale au fond de leur cœur »* (Mythologies du porc, Textes réunis par Philippe Walter, Grenoble, éd. Jérôme Millon, 1999, p. 320). A l'opposé, Plutarque estime grandement cet animal parce que, tourné vers la terre, il fut le premier à y inscrire, avec son groin proéminent, les marques du labourage, posant les jalons du travail du soc. En Egypte ancienne, la truie qui mange ses petits était l'un des symboles de la déesse Nut, dont les enfants -les étoiles- disparaissent le matin et renaissent le soir. Dans, le discours du pourceau (texte 11, chap. VIII) à la fin de *l'Âne d'or* de Machiavel, le héros affirme que sa nouvelle condition est infiniment préférable à celle de l'homme qu'il fut jadis.

³⁹⁴ M. PASTOUREAU, *Le Cochon, histoire d'un cousin mal aimé*, Paris, Gallimard, « Découvertes », 2009. Voir également : J. CHEVALIER et A. GHEERBRANT, *Dictionnaire des symboles*, Paris, Seghers, 1974, vol. 4, p. 146. Ces derniers rappellent que le cochon est figuré comme symbole de l'immondice, de la glotonnerie et de la voracité. La métamorphose en cochon abaisse l'homme au plus bas niveau de déshumanité.

est à la fois un compère et un réprouvé³⁹⁵. Il est l'animal qui par excellence se tient au seuil de l'humanité – ne serait-ce que dans sa proximité génétique avec nous- et qui pour cette raison est le dévidoir idéal des projections négatives des hommes. « *Trop de passion de chaque côté (...). Le seul point sur lequel les parties adverses se retrouvent en accord est le mépris dans lequel le porc (...) est tenu. Son seul nom constitue une injure grave, une humiliation, on lui attribue tous les vices dont pourtant seuls les humains se repaissent (...). Lucius soupçonne d'ailleurs que tous ces arguments ne servent qu'à revêtir d'une certaine rationalité un savoir très confus, parer de sagesse inspirée et de droiture religieuse une cause plus ancienne tenue enfouie comme si elle était honteuse et qui pourtant fait preuve d'une intuition aigüe : du fait qu'il existe une proximité anatomique et physiologique particulière entre l'homme et le cochon, manger de la chair de ce dernier frôlerait l'anthropophagie* »³⁹⁶.

Le choix d'un cochon pour incarner son héros relève chez Sylvie Germain d'une volonté d'inverser le rapport hiérarchique traditionnel entre l'homme et le cochon. Il ne s'agit pas que l'animal se « mette à faire l'homme » pour réinvestir une position dominante. A l'inverse de la métamorphose kafkaïenne, la part d'altérité animal qui demeure en son héros n'est perçue ni comme un rebus, ni comme un reste avilissant dont Babel/Abel devrait au fur et à mesure se débarrasser. Au contraire, cette part d'altérité animale demeurera, tout au long du récit, la part la plus vivante, la plus intuitive et la plus lumineuse de son être, qui le préservera de la corruption humaine.

A travers ce récit, Sylvie Germain réactualise également le mythe de l'enfant sauvage, figure qui elle aussi se tient à la lisière entre deux mondes, surgie des marges de l'humanité. S'il réactive les mythes des héros ou des dieux nourris et élevés par des animaux, l'enfant sauvage tient aussi de la figure du monstre³⁹⁷. Il renvoie à la typologie d'une vision du monde occidentale qui oppose l'humanité civilisée et cultivée à une nature jugée primitive et inculte : « *Les ensauvagés*

³⁹⁵ C. FABRE-VASSAS, *La Bête singulière. Les juifs, les chrétiens et le cochon*, Paris, Gallimard, 1994. L'auteure constate que si, des siècles durant, le porc a vécu au plus près de l'homme, à travers ses pratiques et son imaginaire, aujourd'hui, il en est au plus loin.

³⁹⁶ S. GERMAIN, *A la table des hommes*, op. cit., p. 197.

³⁹⁷ La nomenclature de Linné désigne ces êtres inclassables comme *homines feri* (c'est-à-dire hommes sauvages) et tente d'en faire le chaînon manquant entre le singe et l'homme.

*surgissent d'espaces hostiles et obscurs, dont aucun ne correspond à l'environnement humain (...), tel un miroir, ils renvoient l'humanité à sa propre définition, à ses marges et à ses écueils. Les enfants sauvages sont autant de cas critiques qui font éclater les failles des systèmes de pensée, mettant en question notre identité humaine (...) »*³⁹⁸. Partout où il est accueilli, Babel/Abel est un élément perturbateur. Pur de toute éducation, de toute acquisition, sans mémoire ni avenir, il est le représentant d'un imaginaire qui revient sans cesse buter et faire vaciller les frontières ontologiques du monde occidental³⁹⁹. Le héros ne cesse d'errer entre le versant humain et animal de sa nature hybride, tandis que les humains qu'ils rencontrent tentent vainement de le rationaliser et de le mettre en mots. Mais Babel/Abel déborde de toute assignation. Par sa permanente échappée à l'intellect de ses compagnons humains, il apparaît, à l'instar de l'animal, comme un être de l'esquive. Gageure parfois pour l'autrice qui doit tenter de représenter l'absence, ou l'entre-aperçu des bêtes fuyant devant l'humain : « *Chaque fois qu'il provoque l'échappée d'un animal, il sursaute, incertain soudain de sa place dans la rencontre très brève et brusque qui vient d'avoir lieu, comme si son propre cœur détalait avec le fuyard, et ce dédoublement le plonge dans le doute* »⁴⁰⁰.

L'hybridité du jeune héros se manifeste aussi dans sa capacité à occuper des Umwelt distincts, si pas de manière simultanée, à tout le moins en alternance. Si la métamorphose physique est radicale et sans retour, et éclipse même l'identité porcine de Babel (puisqu'il perd durant de longues années toute mémoire de sa vie de cochon, et même le souvenir d'avoir été un animal), il nous semble que sa déterritorialisation vers le monde des hommes ne présente pas la même radicalité. Ayant conservé son empathie à l'égard des autres animaux, et une compréhension sensible de la nature, le jeune homme se perd des heures dans la forêt qui demeure son royaume et dans laquelle il peut continuer à s'épanouir loin des hommes. Son incorporation en humain a toutefois amoindri ses sens – « *Son odorat n'a pas disparu, mais il s'est amoindri ; le monde*

³⁹⁸ M. LEVY et D. BERTHERAT, « Introduction », in *Enfants sauvages. Représentations et savoirs*. Mathilde Lévêque éd., Paris, Hermann, « Des morales et des œuvres », 2017, p. 5.

³⁹⁹ A. SIMON, « Renouvellements contemporains des rapports hommes-animaux dans le récit narratif de langue française », in *Aux frontières de l'animal. Mises en scène et réflexivité*, Annik Dubied éd., Genève, Librairie Droz, « Travaux de Sciences Sociales », 2012, p. 103.

⁴⁰⁰ S. GERMAIN, *A la table des hommes*, op. cit., p. 82.

*alentour perd son fort relief olfactif »⁴⁰¹ – et distendu le lien immédiat et très charnel que Babel entretenait avec le monde avant sa métamorphose, l’introduisant aux tourments des hommes : « Le caillou ne provient pas de l’extérieur, il monte du dedans de son être assoupi, (...) un changement de climat. (...) simplement, l’harmonie établie entre lui et son environnement s’est distendu, il n’est plus porté par le flux du temps (...) L’enchantement s’est rompu. Commence alors une lente dérive vers l’insignifiance. Il ressent une sensation de fadeur, une impression de vide. Il découvre l’étrangeté de l’ennui. (...) »⁴⁰². Mais à travers le rêve, Abel retrouve les sensations vives de son être animal : dans l’apparition de couleurs éblouissantes, de couleurs « qui bruissent »⁴⁰³ et qui le transportent dans l’euphorie. La présence permanente à ses côtés d’une corneille – prénommée Doudi – représente également cette part permanente de l’altérité en lui, et son appartenance au monde naturel. Doudi est sa mémoire, celle de son être animal – « le savoir dont il est privé, c’est Doudi qui le porte, le détient »⁴⁰⁴ – un alter ego qui continue à vivre dans son univers propre, son Umwelt distinct. A la mort de cet oiseau, Babel, alors devenu Abel, se trouve projeté dans l’Umwelt de la corneille, offrant au lecteur un rapport inédit au monde : « Alors le nom déserté éclate en une prolifération muette qui se mêle à sa respiration, la dilate progressivement comme si ce nom battait des ailes, oiseau de souffle dans son corps, bouffée de vent dans son esprit. Ces remuements ébranlent sa mémoire, et des odeurs, des sons des saveurs, des images se soulèvent en lui, se rependant par lentes vagues dans ses sens »⁴⁰⁵. L’écriture se fait ici organique, manifeste d’un nouveau rapport charnel à l’animalité. Alors qu’il a pris place depuis plusieurs années à la table des hommes, l’étrangeté jaillit à nouveau dans le corps d’Abel lors de cette syncope qui suit la mort de Doudi. Inconscient, il est admis à entrapercevoir à nouveau cet espace sans nom et sans projet dans lequel l’animal vole librement. Cela n’est pas sans rappeler l’écriture de Jean-Pierre Otte, dans « *L’amour en forêt* », où l’auteur tente de rendre compte de l’effluve de cette présence étrangère qui se manifeste sur le mode de l’évanouissement ou du leurre : « *L’écriture n’acquiert sa magie qu’à la faveur d’un cri, d’un**

⁴⁰¹ *Loc. cit.*, p. 94.

⁴⁰² *Loc. cit.*, p. 83-84.

⁴⁰³ *Loc. cit.*, p. 15.

⁴⁰⁴ *Loc. cit.*, p. 175.

⁴⁰⁵ *Loc. cit.*, p. 214.

fumet, d'un glapisement qui nous retentit dans les fibres. »⁴⁰⁶ A travers Babel, la frontière entre les mondes est fluidifiée au point de ne plus pouvoir valoir comme catégorie opérante⁴⁰⁷. Son histoire est une recherche de bordures, de zones d'anomalie, tant par rapport au genre humain que par rapport au genre animal du cochon. Abel/Babel est une anomalie au sein d'une multiplicité ouverte.

4) Règne animal, de Jean-Baptiste Del Amo⁴⁰⁸ - le « redevenir animal »

Les transformations, dans « *Règne animal* », si elles ne conduisent à aucune métamorphose kafkaïenne (au sens de métamorphose radicale), renouent toutefois avec le monstrueux. « *Règne animal* » est un roman habité d'animaux monstrueux -hommes et bêtes- hypnotisant de noirceur. Il apparaît comme une critique abolitionniste de l'élevage industriel dans nos sociétés occidentales⁴⁰⁹, racontant l'histoire d'une ferme devenue une exploitation de porcs « *usinés* », dans un mouvement double, accroissement et décadence, jusqu'à son effondrement inéluctable. Cette fresque *familiale et porcine* décrit, sans jamais épargner le lecteur, l'aboutissement d'une humanité acharnée à dominer le règne animal vers l'anéantissement des bêtes et des hommes, ces derniers pris dans la mécanique infernale qu'ils ont eux-mêmes mise en branle. Rappel d'une violence ancestrale démultipliée par les lois du marché, la violence industrielle envers les hommes et les animaux y est explorée jusqu'à dans ses plus sombres recoins, dévoilant la barbarie que l'homme a mécanisée puis dissimulée dans l'ombre des abattoirs et des exploitations industrielles, comme pour en étouffer la honte. Roman posant la sourde question de la légitimité de définir certains êtres comme « tuables »⁴¹⁰.

⁴⁰⁶ J.-P. OTTE, *L'amour en forêt*, Paris, Julliard, 2001, p.29.

⁴⁰⁷ « *Les seules démarcations qu'il connaisse sont celles qui serpentent entre le ciel et la terre, un cours d'eau et ses berges, la forêt et ses lisières, et celles, plus incertaines encore, qui se faufilent entre le jour et la nuit entre hier et aujourd'hui, entre les mots et ce qu'ils nomment ; et enfin celle qu'il vient de découvrir, entre la vieillesse et le rêve. Mais ces lignes n'instaurent pas de véritable séparation, elles sont poreuses et personne ne les surveille.* » (S. GERMAIN, *A la table des hommes*, op. cit., p. 128).

⁴⁰⁸ J.-B. DEL AMO, *Règne animal*, Paris, Gallimard, Folio, 2016.

⁴⁰⁹ Jean-Baptiste Del Amo prête d'ailleurs sa voix à l'organisation de défense animale française L214.

⁴¹⁰ Question fondamentale, engageant une responsabilité multi-espèces, que pose Donna Haraway dans *Quand les espèces se rencontrent* (op. cit., p. 136). Selon elle, ce qui conduit à l'extermination n'est pas le geste de tuer en tant que tel mais celui de définir certains être comme « tuables ». « *Je ne pense pas qu'il nous soit possible de prendre soin de ce qui vit tant que nous ne nous confronterons pas mieux à nos façons de tuer.* » (p. 138).

Chacun retient son souffle avant d'entrer dans les entrepôts où sont entassées les bêtes : « *Les hommes mènent contre la merde un combat chaque jour renouvelé.(...) Pour contrer le bran, les bétonnières tournent et déversent à leur tour le ciment dans l'anus mundi qu'est la porcherie, mais peine perdue, chaque nuit, celui-ci secrète ce que les hommes sont parvenus à lui prendre le jour, et c'est au matin la même pestilence qui les attend et leur saute au visage, la même abondance innommable qui se jette à leurs pieds, englué leurs bottes, éclabousse leurs mains et leurs faces nues, se déverse dans leurs rêves.* »⁴¹¹ Cet espace clos de la porcherie, lieu d'une hyper régulation, finit ainsi toujours par déborder de matières organiques, d'odeurs et de cris, que malgré leur acharnement, les hommes ne parviennent plus à contenir⁴¹². Outre sa vertu dénonciatrice, l'intérêt de ce livre réside dans le parallèle qu'il établit entre la souffrance animale et celle des hommes, en montrant comment l'exploitation des uns entraîne l'avilissement des autres, « *la porcherie comme berceau de leur barbarie et de celle du monde.(...) Ils se taisent car leur propre voix ne leur parviendrait pas sous le sifflement continu qui leur vrille les tympans et dont le fantôme les réveille parfois au cœur de la nuit* »⁴¹³. Dans cet espace reculé du monde, les cochons et les hommes sont engagés dans un devenir commun. Mais un devenir mortifère, chacun se confondant petit à petit dans la même masse indistincte et infâme : « *Derrière les lourdes portes, un concert de cris qui semblent n'en former qu'un, une plainte aiguë et discordante, portée par une voix unique, celle d'un animal mythologique [...]; une odeur de pissat et de matières fécales, de sueur animale, de céréales liquéfiées par les sucs salivaires, aigre comme une bile vomie par la porcherie dans le matin blême* »⁴¹⁴ ; « *Par instants, il oublie l'odeur. Par périodes, il la perd. Puis, il la retrouve, souvent en rêve – elle accompagne le cri, celui du corps unique des bêtes, masse convulsive, menaçante, dérobée au regard et qui couve dans les limbes, au cœur des ombres* »⁴¹⁵. Et aller vers le moins différencié, c'est, selon Deleuze et Guattari, la

⁴¹¹ J.-B. DEL AMO, *Règne animal, op. cit.*, p. 296.

⁴¹² « Ces « royaumes de la mort » incluent en eux leur propre annihilation et deviennent rapidement incontrôlables. La thématique de la désintégration de l'élevage intensif se retrouve dans de nombreuses œuvres, comme fantasme de revanche ou prophétisation d'un effondrement sur lui-même de cet emblème du capitalisme. La thématique se décline en « *envahissement infernal par les rats et la merde* » chez Manuela Frésil et chez Jean-Baptiste Del Amo, avec la crainte récurrente de tomber dans « *la fosse à purin, immobile, toxique et noire* » (A. SIMON, « Droit, littérature et élevage industriel », *Grief*, 2018/1(N° 5), p. 150).

⁴¹³ J.-B. DEL AMO, *Règne animal, op. cit.*, p. 273.

⁴¹⁴ *Loc. cit.*, p. 272.

⁴¹⁵ *Loc. cit.*, p. 315.

condition-même de la régression⁴¹⁶. Les cochons sont dénués de présence, « *d'un visage qui exige reconnaissance, attention et partage de la douleur* »⁴¹⁷. Rappelons-nous ici les propos de John Llewelyn lorsqu'il affirme que nous ne nous sentons obligés envers un autre être que si nous le rencontrons face à face⁴¹⁸. Les hommes ont ici perdu toute responsabilité éthique envers l'animal. Ils ne perçoivent plus les bêtes dans leur individualité, mais comme une masse indifférenciée. Si l'on ne peut parler d'une métamorphose au sens kafkaïen, l'on pourrait suggérer ici un « devenir kafkaïen » : les hommes et les animaux sont avilis, progressivement vidés de leurs substances et de leurs identités. La transformation est, pour tous, un châtement⁴¹⁹.

Le choix de ce livre pour notre analyse pourrait surprendre – si l'homme et l'animal y font monde commun c'est dans un cercle vicieux qui détruit tous liens plutôt que les tisser – s'il ne s'était glissé entre ces pages un animal mythologique. Non pas celui de la masse indistincte formée par les porcs, mais un être exceptionnel : « *La Bête est l'aboutissement d'années de sélection et de croisements ingénieux. Jusqu'alors, les hommes n'ont jamais élevé de spécimen semblable. La Bête pèse quatre cent soixante-dix kilos, toise un mètre quarante au garrot pour quatre mètres de long. (...) l'animal est imprévisible. Il est déjà parvenu à coincer Henri dans l'une des allées de la porcherie (...) et lui aurait emporté la main qu'il s'apprêtait à mordre si Serge n'était pas intervenu en lui donnant un violent coup de battoir. Pourtant cet animal reste la fierté du père* »⁴²⁰. La Bête ne se confond pas avec la masse indistincte du troupeau. Il nous évoque l'être d'exception dont parlent Deleuze et Guattari qui, au sein d'une multiplicité humaine ou animale, au sein d'une meute, se démarque de ses semblables par ses qualités ou capacités rares. Dès sa naissance, la Bête a joui d'un statut privilégié dans son groupe. Henry, le patriarche, le soustrait à la castration et « *lorsqu'ils le font longer les bandes de truies pour détecter leurs chaleurs, la*

⁴¹⁶ G. DELEUZE et F. GUATTARI, « Devenir-intense, devenir-animal, devenir-imperceptible... », *op. cit.*, p. 292.

⁴¹⁷ D. HARAWAY, *Quand les espèces se rencontrent*, *op. cit.*, p. 120. Or, le partage de la douleur des autres animaux relève, pour Haraway, tant d'une obligation éthique que d'une ouverture ontologique. Partager la douleur permet de prendre conscience et est la promesse d'un autre devenir (p. 144).

⁴¹⁸ J. LLEWELYN, « Am I Obsessed by Bobby? Humanism of the Other Animals », in *Re-reading Levinas*, Robert BERNASCONI et Simon CRITCHLEY (dir.), Londres, Athone, 1991, p. 237.

⁴¹⁹ P. BRUNEL, *Le mythe de la métamorphose*, *op. cit.*, p.11.

⁴²⁰ J.-B. DEL AMO, *Règne animal*, *op. cit.*, p. 310.

masse énorme de ses testicules (...) semble narguer l'impuissance des hommes, et l'urine coule en filets des vulves des femelles qui respirent son souffle aigre »⁴²¹. A l'instar de Moccus, le dieu porc gaulois, la Bête est l'« engendreur », le mâle fécondateur « qui se déverse » dans la femelle. Il n'a rien de l'animal familier et individué, il est l'animal totem⁴²².

Dans leur analyse, Deleuze et Guattari insistent sur l'importance de sceller un pacte d'alliance menant aux devenirs-animaux avec un être exceptionnel⁴²³ pour que, de cette symbiose, naisse un nouveau Moi. Henry, le patriarche - pour lequel un porc est pourtant bien moins qu'un animal⁴²⁴ - sentira par instant frémir en lui cette possible contagion. Fasciné et obsédé par la Bête, il lui arrive de se perdre dans son regard : « *T'as remarqué que leur pupille reflète toujours notre visage ? dit Henri. Si tu fais bien attention. C'est un détail, mais parfois, je vois plus que ça. Ça me saute à la gueule. C'est comme regarder dans un miroir sans tain ou au fond d'un puit. Tu te vois, mais tu vois autre chose, autre chose qui s'agite en dessous, comme... Comme si tu voyais aussi de la manière dont eux te voient, avec leurs yeux de bête* »⁴²⁵. Mais le devenir-animal de l'homme n'advient pas.

Le seul être à s'engager sur la voie du devenir dans ce récit, où chaque protagoniste, homme comme animal, reste prisonnier de sa misérable condition, c'est la Bête. Un jour, elle s'enfuit de la porcherie et disparaît. Cette disparition brise tous les équilibres, comme si cet animal mythique était le dernier rempart à la déliquescence. Sa disparition marque l'accélération de la chute de l'exploitation porcine, jusqu'à son anéantissement. Elle transforme graduellement l'obsession d'Henry à retrouver la Bête en folie.

Déterritorialisée par l'homme depuis sa naissance - « *La porcherie n'est plus le territoire des hommes ni même celui des porcs, mais le leur* » - la Bête, dans sa fuite, va se reterritorialiser⁴²⁶ et

⁴²¹ G. DELEUZE et F. GUATTARI, « Devenir-intense, devenir-animal, devenir-imperceptible... », *op. cit.*, p. 299.

⁴²² « *Ni individu ni espèce* » (G. DELEUZE et F. GUATTARI, « Devenir-intense, devenir-animal, devenir-imperceptible... », *op. cit.*, p. 299), bien qu'il puisse prendre la forme d'un sujet. L'Anomal est une puissance qui ne filiationne pas, mais qui contagionne.

⁴²³ *Loc. cit.*, p. 298. Cette alliance repose ainsi sur un choix préférentiel qui « *n'a rien à voir avec l'individu préféré, domestique et psychanalytique* » (p. 299).

⁴²⁴ J.-B. DEL AMO, *Règne animal, op. cit.*, p. 314.

⁴²⁵ *Ibidem*.

⁴²⁶ On devient toujours en rapport avec un certain espace, un lieu donné. C'est pourquoi chez Deleuze et Guattari, le concept de territoire emprunte « *à l'éthologie plus qu'à la politique, [il] implique certes l'espace, mais ne consiste pas [exclusivement] dans*

s'engager sur la voie d'un « redevenir animal » dans son rapport avec la nature en s'enfonçant toujours plus profondément dans des territoires éloignés des hommes. Entraîné par un affect⁴²⁷, la Bête va actualiser son « redevenir animal » : « *Un frisson d'excitation traverse de part en part le corps massif du verrat. Il tourne le regard un instant vers les portes du bâtiment derrière lesquelles se languissent les truies (...), puis la Bête s'en détourne et marche jusqu'à l'enceinte grillagée. Les terres s'étendent au-delà, luisantes et embaumées, recelant l'effluve des herbes et des tubercules, des bêtes inconnues et des petites proies, des buissons humides et de vieux vergers bleuis par lune* »⁴²⁸. Tous les rapports fixes que le verrat avait connus jusque-là sont cassés. Les éléments de son corps sont à recomposer dans de nouveaux agencements, dans de nouveaux rapports de vitesse et de lenteur. Pour Deleuze et Guattari, le devenir consiste notamment dans le fait de mettre des éléments ou matériaux dans un rapport qui arrache l'organe à sa spécificité pour le faire devenir « avec » l'autre⁴²⁹. L'autre de la Bête est le cochon sauvage de sa mémoire atavique : « *Des images lui reviennent, surgies d'une mémoire atavique : des plaines fourragères et sauvages, des souilles établies dans les fougères, au cœur de forêts primitives, des rivières indomptables aux flots desquelles il s'abreuve, des meutes de loups qui menacent, une harde innombrable, dont il fait partie et avec laquelle il chemine.* »⁴³⁰.

Ainsi, son groin, protubérance devenue inutile en captivité, invente ce nouveau rapport en retrouvant sa fonction initiale : creuser l'humus et la terre, ratisser le sous-bois à la recherche de graines et autres aliments. La Bête va reconquérir son lien à la nature, la mémoire atavique de son espèce, prêtant l'oreille aux craquements de la forêt, aux chants des oiseaux et aux cris des animaux.

Del Amo pose ici un geste très fort, un acte créateur susceptible de produire de la nouveauté. A travers la Bête, en effet, il reconnaît et il rend au cochon – animal usiné et objectalisé plus que tout autre – sa puissance d'être, dont l'homme l'a dépossédé depuis des décennies. L'idée d'un

la délimitation objective d'un lieu géographique. La valeur du territoire est [d'abord] existentielle » (F. ZOURABICHVILI, « *Le vocabulaire de Deleuze* », Paris, Ellipses, 2003, p. 28).

⁴²⁷ M. HON, « Animal, on n'est pas mal... », *Ici et Ailleurs*, 26 mars 2022 (<https://ici-et-ailleurs.org/contributions/politique-et-subjectivation/article/animal-on-n-est-pas-mal>).

⁴²⁸ J.-B. DEL AMO, *Règne animal*, op. cit., p. 485.

⁴²⁹ G. DELEUZE et F. GUATTARI, « Devenir-intense, devenir-animal, devenir-imperceptible... », op. cit., p. 315-316.

⁴³⁰ J.-B. DEL AMO, *Règne animal*, op. cit., p. 487.

animal qui s'engage sur la voie du devenir, confère à celui-ci une force ontologique renouvelée, le plaçant très loin de l'animal pauvre en monde de Heidegger⁴³¹.

5) Croire aux fauves de Nastassja Martin⁴³²- l'étreinte du devenir

Nous n'abordons pas ce texte en dernier lieu par hasard. Notre réflexion s'est ouverte avec l'article de Morizot et Martin, le « retour au temps du mythe », nous souhaitons terminer le parcours sur lequel leur réflexion nous a engagé avec ce beau livre de Nastassja Martin dans lequel elle relate comment elle a vécu, dans sa chair, ce retour au temps du mythe. Ce texte, contrairement à ceux que nous avons analysés jusqu'ici, n'est pas un roman de fiction. Une première version de ce récit a été publiée dans la revue *Terrain*, sous le titre « Vivre plus loin »⁴³³. « Croire aux fauves » apparaît comme une réécriture de celui-ci, et relate l'évolution de la compréhension de Nastassja Martin de ce qui lui est arrivé. Sans toucher au fantastique, ni évoquer une quelconque métamorphose radicale, cette histoire est celle d'une profonde hybridation inter-espèce, dans laquelle les protagonistes, humain et animal, s'ils conservent leur identité, portent dans leur chair la trace de l'altérité.

Le récit s'ouvre sur les suites immédiates d'un évènement -au sens où l'entend Derrida⁴³⁴- celui du face à face de l'anthropologue avec un ours, sur le plus haut volcan du Kamtchatka : « *L'ours est parti depuis plusieurs heures maintenant et moi j'attends, j'attends que la brume se dissipe. La steppe est rouge, les mains sont rouges, le visage tuméfié et déchiré ne se ressemble plus.*

⁴³¹ M. HEIDEGGER, *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique. Monde finitude solitude*, Paris, NRF-Gallimard, 1992 [1983], p. 372. Plus précisément, les animaux chez Heidegger, sont privés de monde. La privation de monde signifie que l'animal aurait pu avoir une ouverture au monde, mais que celle-ci a été fermée par l'instinct, qui a fait du monde un milieu (B. BEGOUT, « Les animaux chez Heidegger », *Labyrinthes*, 2013/40, p. 63).

⁴³² N. MARTIN, *Croire aux fauves*, Paris, Gallimard, 2019.

⁴³³ N. MARTIN, « Vivre plus loin », *Terrain*, 66 | 2016, p. 142.

⁴³⁴ J. DERRIDA *La bête et le souverain*, tome II (2002-2003), Paris, Galilée, 2010, p120. Derrida désigne comme « épreuve de l'évènement » ce qui s'ouvre et résiste à l'expérience, une forme d'inappropriabilité de ce qui arrive, ce qui surprend la compréhension.

Comme aux temps du mythe, c'est l'indistinction qui règne, je suis cette forme incertaine aux traits disparus sous les brèches ouvertes du visage, recouverte d'humeurs et de sang : c'est une naissance, puisque ce n'est manifestement pas une mort »⁴³⁵. A l'instant de la rencontre, les limites entre les existants, humain et animal, disparaissent, projetant la narratrice dans les profondeurs d'un temps où rien n'est encore stabilisé : « De quoi s'agit-il ? D'une période, d'un instant court au long durant lequel les limites entre nous et l'extérieur s'effacent peu à peu, comme si on se désintégrait doucement pour descendre dans les profondeurs du temps onirique où rien n'est encore stabilisé, où les frontières entre les existants sont encore flottantes, où tout est encore possible. »⁴³⁶.

« Croire au fauves » est à la fois le récit d'une naissance⁴³⁷, et la recherche d'une nouvelle compréhension de soi - dans son identité d'hybride- dans un monde où la pérennité des êtres s'est fissurée, où l'indéfini est le mode d'expression de l'indicible rencontre entre la femme et l'ours. En quête d'une nouvelle manière d'agencer les éléments, Martin utilise l'écriture pour renouer ce qui a été délié, concilier les altérités, sortir de l'indistinct et construire des ponts entre les mondes : « L'écriture ne se nourrit ainsi des antithèses – l'homme et la bête, l'Est et l'Ouest, le jour et la nuit, le rêve et le réel – que pour mieux proposer leur abolition. La miedka, [terme qui, dans la langue évène, désigne une personne « moitié humaine, moitié ours], symbole de l'entre-deux et de la réunion des contraires, est l'image la plus aboutie de la suture opérée au sein du corps et du texte, suture figurée sur le plan matériel même »⁴³⁸. La figure de la miedka deviendra en quelque sorte le modèle de son écriture qui est duelle, à la fois diurne et nocturne, qui se veut suture et cherche à réconcilier les deux pôles de son existence, entre l'humain et l'ours.

Le récit de « Croire au fauves » s'ancre dans le présent, et pourtant, il se veut aussi hypothèse sur le temps d'avant la naissance et sur le temps d'après la mort : « Je veux devenir une ancre.

⁴³⁵ N. MARTIN, *Croire aux fauves*, op. cit., p.13.

⁴³⁶ *Loc. cit.*, p. 121.

⁴³⁷ *Loc. cit.*, p. 43 : « Je ne suis pas morte, je suis née ».

⁴³⁸ F. BOUTINET et A. CAZALET-BOUDIGUES, « L'écriture comme suture dans *Croire aux fauves* de Nastassja Martin », *Les chantiers de la création*, 14 | 2022, n° 26 (<https://journals.openedition.org/lcc/5480>).

Une ancre très lourde qui plonge jusque dans les profondeurs du temps d'avant, le temps du mythe, de la matrice, de la genèse (...) »⁴³⁹. Ce récit renvoie au temps de la métamorphose, au sens où l'entend Brunel : « Hypothèse sur l'avant et sur l'après, mais également description du pendant. (...) La métamorphose est à la fois un mythe génésique et un mythe eschatologique, à la fois un mythe de la croissance et de la dégradation ». La rencontre avec l'ours est une mise entre parenthèses du monde des vivants, un évènement qu'à chaque instant la narratrice expérimente dans sa chair et son esprit au présent. Mais c'est également un passage, à la fois vers des temps anciens et vers l'accès à une vie autre. Et ce passage ne se réduit pas à un changement d'espèce mais la conduit à la complexité de son être : « Je ne me ressemble plus, et pourtant je n'ai jamais été aussi proche de ma complexion animique ; elle s'est imprimée sur mon corps, sa texture reflète à la fois un passage et un retour »⁴⁴⁰. « Je deviens un trait d'union improbable, entre eux comme êtres humains, et avec le monde des ours là-haut dans la toundra d'altitude »⁴⁴¹. La métamorphose apparaît ainsi à la fois comme un privilège et une transgression, une union des contraires. Elle éclaire, en un même individu, des facettes multiples. Elle combine altérité et identité, « introduisant à l'animal qu'on peut être mais découvrant en même temps l'animal qu'on est. Elle est à la fois imaginaire et réelle, parole et être, sens et non-sens »⁴⁴².

Ainsi, à l'instar d'Haraway, qui décrit les relations entre animaux humains et non humains en termes de métamorphoses conjointes⁴⁴³⁻⁴⁴⁴, Martin conteste, dans sa tête, dans son corps, et dans son être même, le modèle des individus bien circonscrits et appartenant à une espèce déterminée⁴⁴⁵ et l'illusion que chacun puisse être un être parfaitement identifié, vivant dans un

⁴³⁹ N. MARTIN, *Croire aux fauves*, op. cit., p. 73.

⁴⁴⁰ *Loc. cit.*, p. 36.

⁴⁴¹ *Loc. cit.*, p. 37.

⁴⁴² P. BRUNEL, *Le mythe de la métamorphose*, op. cit., p. 158.

⁴⁴³ D. HARAWAY, *Quand les espèces se rencontrent*, op. cit., p.354.

⁴⁴⁴ Haraway décrit comment, à travers un contact quotidien dans la pratique commune d'un sport d'agilité donnant naissance à des habitudes et un langage communs, elle et sa chienne Cayenne ont construit une forme de symbiose qui a conduit à leur métamorphose « molécule par molécule », faisant d'elles des hybrides.

⁴⁴⁵ Martin évoque en outre sa complexité animique avant sa rencontre avec l'ours : « Je collecte depuis des années des récits sur les présences multiples qui peuvent habiter un même corps pour subvertir ce concept d'identité univoque, uniforme et unidimensionnel. » (N. MARTIN, *Croire aux fauves*, op. cit., p. 56).

monde stable, sans alternative à l'ordre établi⁴⁴⁶ : « *L'unicité qui nous fascine apparaît enfin pour ce qu'elle est, un leurre. Le forme se reconstruit selon un schéma qui lui est propre mais avec des éléments qui sont eux, tous exogènes* »⁴⁴⁷. A travers son écriture, Martin nous rappelle la nature ouverte des êtres vivants, et leur capacité à jouer à inventer divers modes d'existence.

A nouveau, la métamorphose en cours n'est pas sans évoquer le « devenir-animal » de Deleuze et Guattari ⁴⁴⁸⁻⁴⁴⁹. La relation de devenir-animal est une relation de devenir-avec, qui préserve les pôles individuels tout en s'intéressant aux transformations que la relation peut générer en chacun⁴⁵⁰. Dans cette perspective, le devenir ours de Nastassja Martin ne pourrait advenir sans cette résonance à distance entre le devenir de l'anthropologue et le devenir qu'est l'ours. Deux devenirs singuliers qui s'accomplissent ensemble, en résonance l'un avec l'autre, l'animal comme un catalyseur dans la chair humaine.

Pour conceptualiser ces hybrides, Haraway a forgé le concept de « figure »⁴⁵¹, qui désigne l'entité au cœur et au fondement ontologique des relations entre vivants. La figure, qui a la vertu de nous donner le tout avant les parties, nous propose une configuration à rejoindre et à habiter, « *un être inédit et son mode de fonctionnement étrange* » : « *Les figures sont une invitation à venir activement vivre dans des histoires encore ouvertes où les corps vivants se façonnent les uns les autres et ré-inventent le monde, font monde. Elles rassemblent en leur sein de nouveaux possibles symbiotes, qui, à travers elles, entreront dans de nouveaux devenirs* »⁴⁵². Chez Haraway, la « figure », être-entrelacs, exprime l'union profonde du biologique, du littéraire et de

⁴⁴⁶ G. DELEUZE et F. GUATTARI, « Devenir-intense, devenir-animal, devenir-imperceptible... », *op. cit.*, p. 291. Voir également A. DUFORCQ, « De l'imaginaire humain à l'imaginaire des animaux. Devenirs-animaux chez Bachelard, Deleuze et Guattari, et Haraway », *Revue de métaphysique et de morale*, 2019/1 (N° 101), p. 65.

⁴⁴⁷ N. MARTIN, *Croire aux fauves*, *op. cit.*, p. 79.

⁴⁴⁸ G. DELEUZE et F. GUATTARI, « Devenir-intense, devenir-animal, devenir-imperceptible... », *op. cit.*, p. 284.

⁴⁴⁹ Comme rappelé ci-dessus (p. 86), les devenirs-animaux ne déstabilisent pas seulement le système affectif des êtres, mais modifient aussi en profondeur leurs appareils perceptif et sensoriel. Ceux-là cessent alors d'appréhender le monde et de ressentir l'extérieur sur un mode humain et adoptent une vision animalisée du monde. Et ces percepts animaux vont à leur tour profondément modifier la présence au monde des sujets en devenir.

⁴⁵⁰ A. DUFORCQ, « De l'imaginaire humain à l'imaginaire des animaux. Devenirs-animaux chez Bachelard, Deleuze et Guattari, et Haraway », *op. cit.*

⁴⁵¹ *Figura*, en latin, met l'accent sur la manière particulière dont une matière est *mise en forme*, mais également sur la labilité de ces formes.

⁴⁵² A. DUFORCQ, « De l'imaginaire humain à l'imaginaire des animaux. Devenirs-animaux chez Bachelard, Deleuze et Guattari, et Haraway », *op. cit.*, p. 73.

l'artistique. Et il nous semble que, la narratrice de « *Croire aux fauves* » devient, au fil du récit, cette « figure » de la métamorphose, qui concentre en elle les contraires, construit des dialogues intermondes, non pas à la recherche d'une unité, mais d'un équilibre en perpétuelle évolution, en cocréation. Et cette figure détient en elle le pouvoir de réveiller notre imagination et de ranimer un imaginaire qui avait sédimenté. Comme le dit joliment Daria à l'anthropologue : « *Parce qu'il y a de très anciennes formes qui n'ont pas disparu, et parce qu'avec vous elles sont actualisées* »⁴⁵³.

La métamorphose s'appréhende également dans l'évolution du sens et de la portée que l'auteur donne au champ lexical de la frontière, mobilisé tout au long du récit. Dans « *Vivre plus loin* », Martin relate être devenue perméable à une autre manière d'être au monde, elle tente alors de « fermer ses frontières » pour empêcher les songes animistes de la hanter durant son sommeil et pour résister aux influences extérieures ⁴⁵⁴. Dans « *Croire aux fauves* », lorsque l'anthropologue est rapatriée en France et prise en charge par le corps médical, la frontière désigne les limites de son enveloppe charnelle et le seuil de son intériorité : « *Pour parachever cette opération de corps et d'esprit, il faut dès à présent refermer les frontières immunitaires, recoudre les ouvertures, les résorber, c'est-à-dire décider de clore. Il faut cicatriser. Clore, c'est accepter que tout ce qui a été déposé en moi en fait désormais partie, mais que dorénavant on n'entre plus* »⁴⁵⁵. « *Désinnerver réinnerver mélanger fusionner greffer. Mon corps après l'ours après ses griffes, mon corps dans le sang et dans la mort, mon corps plein de vie, de fils et de mains, mon corps en forme de monde ouvert où se rencontrent des êtres multiples, mon corps qui se répare avec eux, sans eux ; mon corps est une révolution* »⁴⁵⁶. Elle espère alors l'insularité : « *Je veux pouvoir jouir de l'insularité, la reconstruire dans mon corps tout en admettant l'incommensurabilité des êtres qui peuplent mon île intérieure. Je me dis que ce n'est pas : dépeupler notre âme pour jouir du peu d'insularité qu'elle recèle encore ; c'est : faire de notre être*

⁴⁵³ N. MARTIN, *Croire aux fauves*, op. cit., p. 109.

⁴⁵⁴ N. MARTIN, « *Vivre plus loin* », op. cit., n° 2.

⁴⁵⁵ N. MARTIN, *Croire aux fauves*, op. cit., p. 77.

⁴⁵⁶ Loc. cit., p. 76.

ce lieu, cet écosystème où ceux que l'on a choisis – ou qui nous ont choisi– deviennent, par-delà les gouffres qui les séparent, commensurables »⁴⁵⁷.

Au fur et à mesure de la reconstruction de ses frontières physiques, l'informe lentement se reprécise, se redessine⁴⁵⁸. Et ce n'est qu'une fois que cette dialectique de l'ouverture et de la clôture de son enveloppe charnelle aura pris fin, une fois qu'auront cessé les gestes médicaux invasifs, que l'anthropologue, aux prises avec un sentiment d'inadéquation au monde des modernes, quittera la France, pour mieux cicatriser, et tenter de mettre des mots sur l'indicible : *« J'ai vu le monde trop alter de la bête ; le monde trop humain des hôpitaux. J'ai perdu ma place, je cherche un entre-deux. Un lieu où me reconstituer. Ce retrait-là doit aider l'âme à se relever. Parce qu'il faudra bien les construire, ces pont et porte entre les mondes ; (...) »⁴⁵⁹. Plutôt que lutter contre la pensée animiste, elle se saisira alors au contraire de cette pensée et se l'appropriera, mobilisant la mythologie évène et la figure animiste de la miedka pour penser sa métamorphose. A ce moment du récit, l'écriture change : *« Aux discours normés s'oppose enfin l'écriture poétique, le rythme anaphorique du corps, des saisons, de la vie. La parataxe laisse place à l'asyndète, la mise en mots du processus de curation passe ainsi par une coexistence de phénomènes de réunion, de recomposition. L'écriture s'est fait lieu d'accueil des discours, qu'elle distancie, recompose »⁴⁶⁰.**

Nous voudrions terminer l'analyse de ce récit en évoquant le phénomène du rêve, modalité efficiente de notre capacité à devenir autre qui introduit une dimension imaginaire dans les devenirs. La thématique du rêve est tout d'abord convoquée par Martin pour mettre en exergue les tensions entre les modes d'interprétation animiste et ceux de la psychanalyse, dont elle dénonce le biais anthropocentrique⁴⁶¹ : *« Que s'est-il passé ici, pour que les autres êtres soient réduits à ne refléter que nos propres états d'âme ? Que fait-on de leurs vies à eux, de leurs*

⁴⁵⁷ *Loc. cit.*, p.81.

⁴⁵⁸ *Loc. cit.*, p. 76.

⁴⁵⁹ *Loc. cit.*, p.107.

⁴⁶⁰ F. BOUTINET et A. CAZALET-BOUDIGUES, « L'écriture comme suture dans *Croire aux fauves* de Nastassja Martin », *op. cit.*, n° 21.

⁴⁶¹ *Loc. cit.*, n° 13.

trajectoires dans le monde, de leurs choix ? Pourquoi dans cette affaire et pour démêler les fils du sens faudrait-il que je rapporte tout à moi-même, à mes actes, à mon désir, à ma pulsion de mort ? »⁴⁶². La plupart de ses interlocuteurs tentent en effet de réassimiler l'événement dans un système de pensée familier, de le réduire pour le faire quitter le vide sémantique où il flotte, le faire rentrer dans les cadre de l'entendement. Au discours psychanalytique, Nastassja Martin va opposer le discours animiste : on ne rêve pas « de » mais on rêve « avec »⁴⁶³. A la question de la psychologue de l'hôpital qui lui demande d'évoquer ses rêves pour travailler le traumatisme, l'anthropologue détourne la question en convoquant les rêves qui ont précédé de quelques jours sa rencontre avec l'ours : « Cette nuit-là, je m'endors en pensant aux montagnes toutes proches mais mon sommeil m'apporte les ours »⁴⁶⁴. Plutôt que signe du trauma, le rêve est ainsi convoqué comme signe prémonitoire. Le rêve comme synonyme de destin. Avant son départ pour les volcans du Kamchatka, son ami Andreï l'avait mise en garde : « Je le revois me donner la griffe au moment de partir. Tu sais que tu es déjà matukha, je ne t'apprends rien. Prends-la avec toi quand tu marcheras là-haut. Je l'entends (...) me mettre en garde contre l'esprit de l'ours, qui me suit, qui m'attend, qui me connaît. Pourtant il ne me retient pas. [...]. Ce qu'il a fait : il a guidé mes pas pour que j'aie au-devant de mon rêve »⁴⁶⁵. La parole et le rêve prennent ici un caractère performatif et initiatique, faisant apparaître l'évènement comme relevant de l'ordre de la prédestination⁴⁶⁶ : « L'évènement est : un ours et une femme se rencontrent et les frontières entre les mondes explosent. [...] C'est aussi le temps du mythe qui rejoint la réalité ; le jadis qui rejoint l'actuel ; le rêve qui rejoint l'actuel »⁴⁶⁷. Le rêve procède ainsi du processus de métamorphose. Dans son cheminement vers la guérison, Nastassja Martin voit apparaître dans un rêve l'image « de l'hybridité résolue, de la suture apparente, une autre figure de miedka »⁴⁶⁸. Cette figure s'incarne dans l'image de Dacho, un homme perdu de vue depuis longtemps. En

⁴⁶²N. MARTIN, *Croire aux fauves*, op. cit., p. 56.

⁴⁶³ Loc. cit., p. 120 : « Rêver avec me fait très peur ».

⁴⁶⁴ Loc. cit., p. 58.

⁴⁶⁵ Loc. cit., p. 33.

⁴⁶⁶ F. BOUTINET et A. CAZALET-BOUDIGUES, « L'écriture comme suture dans *Croire aux fauves* de Nastassja Martin », op. cit., n° 14.

⁴⁶⁷ N. MARTIN, *Croire aux fauves*, op. cit., p. 137.

⁴⁶⁸ F. BOUTINET et A. CAZALET-BOUDIGUES, « L'écriture comme suture dans *Croire aux fauves* de Nastassja Martin », op. cit., n° 28.

rêve, l'anthropologue distingue les cicatrices qui strient son corps et qu'elle n'avait jamais remarquées auparavant. Ces cicatrices qui parcourent le corps de Dacho étaient jusque-là restées invisibles aux yeux de Nastassja. Ce n'est que lorsqu'elle a été marquée à son tour, qu'elle reconnaît en lui un autre être hybride.

* *

*

Dans cette troisième partie, nous avons tenté de montrer comment, à travers le roman, de nouveaux rapports aux non-humains émergent, comment se profilent d'autres rapports à l'altérité, qui ne soient plus fondés sur la séparation et la hiérarchie. La littérature, saisissant notre imaginaire, nous oblige à quitter nos cadres de pensée habituels, nous engage vers un devenir et nous déterritorialise à notre tour. Ces récits sont autant de laboratoires de postures subjectivantes, d'expérimentations d'affects et variations d'intensité. La métamorphose n'y apparaît pas comme l'aboutissement d'une forme préconstitué, elle explore d'autres modalités d'être. Seul compte le devenir lui-même en tant que passage, franchissement de seuil et ouverture de lignes de fuite, vers un autre qui n'est pas complètement en dehors de soi-même.

Conclusions

S'ils sont fictions, les mythes, en donnant sens au monde, y sont des guides à l'action et des modèles d'agir. Et la littérature nous donne, quant à elle, la possibilité d'entre-apercevoir le mythe à la fois dans une pérennité de sens et dans l'actualité de sa réécriture. Vivant de lui et faisant vivre le mythe, le roman est ainsi susceptible à la fois de contribuer à faire résonner d'anciennes traditions, et d'opérer un travail « révolutionnaire ». La littérature joue un rôle essentiel parce qu'elle met en scène, à travers la fiction, d'autres modalités d'être, oubliées dans les mythes de la modernité. Et ces histoires sont autant de laboratoires d'expérimentation de nos affects, et de nos imaginaires, autant de récits qui engagent sur la voie d'un devenir et dont le lecteur peut sortir transformé, voire métamorphosé⁴⁶⁹. Car ces expérimentations littéraires entraînent vers l'exploration des marges, et peuvent générer le vertige – comme perte de repères– que suscitent les phénomènes de bordures.

Au début de ce travail, nous posions la nécessité, face aux périls de l'Anthropocène, d'abandonner les récits de la modernité - qui posent une frontière radicale entre l'homme et le reste du vivant - pour penser nos relations aux non-humains selon un nouveau paradigme. Le « temps du mythe », celui où chaque être se retrouve à donner des opinions contradictoires à propos de sa propre nature, nous l'avons appréhendé comme une opportunité à saisir pour créer cet autre récit du vivre ensemble.

Au terme de notre réflexion, nous dirions que, plutôt qu'un nouveau grand récit, nous avons besoin d'un nouveau *genre* de récits, qui existerait parmi d'autres genres. Un genre qui peut se décliner, notamment – mais pas exclusivement⁴⁷⁰– à travers la littérature, en une multitude

⁴⁶⁹ Rappelons ici les propos de Pierre-Yves Jacobin à propos du mythe : "*Quoique par définition l'ensemble des auditeurs et du narrateur soit le même avant et après la narration, on peut dire qu'il y a transformation agentive des participants en une nouvelle catégorie d'individus. (...)*" (P.-Y. JACOBIN, « De l'agentivité dans, et de la parole mythique », *Ateliers d'Anthropologie*, n° 34, 2010 (<https://journals.openedition.org/ateliers/8533>)).

⁴⁷⁰ Rappelons à cet égard les contestations politiques et les slogans d'activistes qui rendent compte de l'hybridation (Voir supra p. 70).

d'histoires⁴⁷¹. Pas une idéologie donc mais des histoires toujours circonstanciées, qui se construisent non pas « sur », mais « avec » les animaux. Des histoires entre individus concrets, qui proposent d'autres assemblages ontologiques, qui qualifient autrement les enjeux, les protagonistes et les relations entre eux.

Ce genre de récits pourrait ainsi se concevoir comme un panel d'histoires qui ouvrent à un double devenir homme-animal. Des histoires de métamorphose et d'hybridation qui ne touchent pas que les animaux, mais emportent aussi les humains⁴⁷². L'enjeu de ces récits est de reconnaître l'altérité constitutive des animaux, sans revenir à la séparation dualiste des modernes, de penser des « altérités sans séparation »⁴⁷³, de rendre compte de leur irréductible présence tout en reconnaissant leur différence, l'animalité y demeurant tout autant une énigme qu'un moteur vers le devenir. Des récits qui mettent en jeu des tensions sans cesse renouvelées entre l'humain et le non-humain, et font vaciller les postures de chacun.

Ces récits variés, mobiles, transformables, peuvent constituer, chez ceux auprès de qui ils font écho, autant de propositions d'entrer dans des modes relationnels renouvelés avec les animaux pour faire monde commun avec eux, sans les enfermer dans une catégorie conceptuelle. Plutôt que de fixer les animaux dans un nouveau statut, ces récits émancipent, ils tracent des lignes de fuite, et libèrent l'imagination, jusque-là restée enclose dans les mythes du grand partage.

Et peut-être que, se multipliant et s'entrecroisant, ces histoires diverses parviendront-elles, dans un futur pas trop lointain, à créer des enchevêtrements, une trame susceptible de les articuler et de rassembler les « membra disjecta »⁴⁷⁴ des mythologies qu'elles transportent, favorisant peut-être l'émergence d'un nouveau faire ensemble. Mais ceci est une autre histoire...

⁴⁷¹ Par ailleurs, pour rappel, le mythe n'existe pas dans une seule déclinaison mais prend sens à travers une multitude de récits.

⁴⁷² Contre l'idée d'une post-nature hybride, où tout le vivant serait humanisé (voir à cet égard : B. MORIZOT, « Nouvelles alliances avec la terre. Une cohabitation diplomatique avec le vivant », *Tracés. Revue de Sciences humaines*, 33 | 2017, p. 73).

⁴⁷³ *Loc. cit.*

⁴⁷⁴ Voir *supra* p. 21.

BIBLIOGRAPHIE

Partie I

Ouvrages

- R. BARTHES, *Mythologie*, Paris, Ed. du Seuil, 1954
- R. BASTIDE, *Le sacré sauvage*, « La mythologie moderne », Paris, Hachette, coll. Stock, 1997
- C. BONNEUIL, « Anthropocène », *Dictionnaire de la pensée écologique*, 2015, Paris, PUF
- D. DE ROUGEMON, *Les mythes de l'amour*, Paris, Albin Michel, 1961
- G. DELEUSE et F. GUATTARI, *Capitalisme et schizophrénie 2. Mille plateaux*, Paris, Minuit, 1980
- G. DUMEZIL, *Du mythe au roman*, Paris, PUR, 1983
- G. DURAND, *Figures mythiques et visages de l'œuvre*, Paris, Berge International, 1979
- G. DURAND, *Champs de l'imaginaire*, Grenoble, UGA, 1996
- G. DURAND, *L'imagination symbolique*, Paris, PUF, 1964
- Ph. DESCOLA, *Par-delà Nature et Culture*, Paris, Gallimard, 2005
- M. ELIADE, *Aspects du mythe*, Paris, Gallimard, 1963
- J. FABRES- SERRIS, *Mythologie et littérature à Roma, La réécriture des mythes au 1^{er} siècles avant et après JC*, Lausanne, Payot, 1998
- J. GRAY, *Le silence des animaux, Du progrès et autres mythes modernes*, Paris, Ed. Les Belles Lettres, 2018
- Y.-N. HARARI, *Sapiens : une brève histoire de l'humanité*, Paris, Albin Michel Ed., 2017
- F. HARTOG, *Chronos. L'Occident aux prises avec le Temps*, Paris, Gallimard, 2020
- M.-C. HUET-BRICHARD, *Littérature et mythe*, Paris, Hachette Supérieur, 2001,
- E. KOHN, *Comment pensent les forêts, pour une anthropologie au-delà de l'humain*, Ed. Broché, 2017

M. KUNDERA, *L'art du roman*, Paris, Gallimard, 1986

B. LATOUR (*Face à Gaïa*, Paris, La Découverte, 2015

C. LEVI-STRAUSS, *L'origine des matières de tables*, Paris, Plon, 1968

N. MARTIN, *Âmes sauvages. Face à l'Occident, la résistance d'un peuple d'Alaska*, Paris, Ed. La Découverte, 2016

F. MONNEYON et J. THOMAS, *Mythes et littérature*, Que sais-je ?, Paris, PUF, 3^{ème} éd. 2019

D. B. ROSE, *Le rêve du chien sauvage, amour et extinction*, Paris, La Découverte, Les empêcheurs de penser en rond, 2020

M. TOURNIER, *Le vent Paraquet*, bibliothèque de la Pléiade, NFR, Paris, Gallimard, 2017

P. VEYNE, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes* », Paris, Ed. du Seuil, 1983

Articles

A. BOULOUMIE, « Transfiguration de la réalité par le mythe dans quelques contes de Michel Tournier », *Tangence*, 2015, n° 101, p. 77

F. BOZZI et M. MONGIN, « Sorcières et sourciers. De quels mythes avons-nous besoin ? » in *Terrestres.org*, 25 février 2022, <https://www.terrestres.org/2022/02/25/guerre-des-mondes-guerre-des-mythes/>

A. COIGNOUX et Y. GUFFRAY, « Kratos, les mythes, le monde. Jeux vidéo et représentations sociales contemporaines de la mythologie », *Sciences du jeu*, 15 | 2021, <https://journals.openedition.org/sdj/3150>

D.S. CORREA, A. MAGNELLI, « L'apocalypse de Gaïa : la cosmopolitique pour l'Anthropocène de Bruno Latour », *Natures Sciences Sociétés*, 2020/3-4 (Vol. 28), p. 314

D. DANOWSKI et E. VIVEIROS DE CASTRO, « L'arrêt de monde », in Émilie Hache et Christophe Bonneuil (dir.), *De l'univers clos au monde infini*, Bellevaux, Ed. Dehors, 2014, p. 221

L. DI FILIPPO, « Des récits médiévaux scandinaves aux mythes nordiques : catégorisation et processus d'universalisation », in *Penser les catégories de pensée. Arts, cultures et médiations*, C. Delaporte, L. Graser et J. Péquignot (eds.), Paris, L'Harmattan, p. 115

- V. GELY, Mythes et littérature : perspectives actuelles », *Revue de littérature comparée*, 2004/3, p. 329
- M. GUERIN, « Qu'est-ce qu'un mythe », *La pensée de midi*, 2007/3 (n°22), p. 93
- C. GILLIAND Christophe, « Sous le voile du langage : l'expérience du monde. Quels fondements pour une *écologie incarnée* ? », *La Pensée écologique*, 2019/1 (N° 3), p. 63
- H. GOY, « Pourquoi et comment repenser l'idée d'avenir », *The Conversation*, 2020/1 (<https://theconversation.com/pourquoi-et-comment-repenser-lidee-davenir-130072>)
- C. GUILLAUME, « Le futur ancien n'est pas notre avenir », *Philosophique*, 2019/22, <https://journals.openedition.org/philosophique/1279>
- N. JOURNET, « Les grands mythes : pourquoi ils nous parlent encore », *Grands Dossiers*, N° 37 - Déc 2014/ jan-fév. 2015, https://www.scienceshumaines.com/les-grands-mythes-pourquoi-il-nous-parlent-encore_fr_552.htm
- S. MARRET, « L'inconscient aux sources du mythe moderne », *Études anglaises*, 2002/3 (Tome 55), p. 298
- N. MARTIN, « Dire la fragilité des mondes L'anthropologie ou l'écriture du commun », *Revue du Crieur*, 2021/1 (N° 18), p. 4
- M. MIDGLEY, "How myths works", in *The myths we live in*, Ed. Taylor & Francis, 2003, p. 1
- B. MORIZOT, « Nouvelles alliances avec la terre. Une cohabitation diplomatique avec le vivant », *Tracés. Revue de Sciences humaines*, 33 | 2017, 73
- B. MORIZOT et N. MARTIN, « Retour au temps du mythe, Sur un destin commun des animistes et des naturalistes face au changement climatique à l'Anthropocène », 2018, <https://issue-journal.ch/focus-posts/baptiste-morizot-et-nastassja-martin-retour-du-temps-du-mythe-2/>
- T. OWEN, « Le fantastique et le mythe : deux réalités », *Bulletin de l'Académie Royale de langue et de littérature française*, Tome LVI, n° ¾, 1978, p. 293
- L. ROBIN, « Platon et la science sociale », in *La pensée hellénique*, Bibliothèque de philosophie contemporaine, PUF, 1967, p. 177
- M. SCHUMM, « À propos de Hans Blumenberg, Entretien avec Heinz Wismann », *Cahiers philosophiques*, 2010/3 (n° 123), p. 89

Actes de colloques

« Le mythe dans la pensée contemporaine », *Colloque pluridisciplinaire organisé par la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines de Sousse* (6-7-8 avril 2017)

Partie II

Ouvrages

A. ARLUKE et C. SANDERS, *Regarding Animals*, Philadelphie, Temple University Press, 1996

J.AUSTIN, *Quand dire c'est faire*, Éditions du Seuil, Paris, 1970

L. BALAUD, A. CHOPOT, *Nous ne sommes pas seul*, Ed. Seuil., 2021

R. BARTHES, *Mythologie*, Paris, Ed. du Seuil, 1954

J. BOUVERESSE, *Le mythe moderne du progrès, décortiqué et démonté par le philosophe Jacques Bouveresse à partir des critiques de Karl Kraus, Robert Musil, George Orwell, Ludwig Wittgenstein et Georg Henrik von Wright*, Marseille, Agone, « Cent mille signes », 2017

G.-K. CHESTERTON, *L'Homme éternel*, traduit par Maximilien Vox, Paris, Petits-fils de Plon et Nourrit, 1928 (1925)

D.-L. CLARCK, *On Being the Last Kantian in Nazi Germany*, Londres, Routledge, 1997

E. COCCIA, *Métamorphoses*, Paris, Payot et Rivages, 2020,

S. de CYRANO de BERGERAC, *L'Autre Monde ou les États et empires de la Lune, les États et empires du Soleil*, édition Madeleine Alcover, Paris, Honoré Champion, 2000

G. DELEUZE, « Qu'est-ce qu'un dispositif ? », in *Deux régimes de fous (Textes et entretiens 1975-1995)*, édition préparée par David Lapoujade, Paris, Les Éditions de Minuit, 2003, p. 317

DERRIDA- ROUDINESCO, *De quoi demain, Dialogue*, Paris, Flammarion, 2001

R. DESCARTES, « Lettre à Maresne, du 30 juillet 1640 », in *Œuvres philosophiques*, t. III, Paris, Classiques Garnier, 2010

R. DESCARTES, « Lettre au marquis de Newcastle du 23 novembre 1646 », in *Œuvres philosophiques*, t. III, Paris, Classiques Garnier, 2010

J. DERRIDA, *L'animal que donc je suis*, Paris, Galilée, 2006

P. DESCOLA, *La nature domestiquée. Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*, Paris, Éditions de la MSH, 1986

P. DESCOLA, *Par-delà Nature et Culture*, Paris, Gallimard, 2005

P. DESCOLA, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, « Folio essais », 2015

V. DESPRET, *Que diraient les animaux...si on leur posait les bonnes questions ?*, Paris, Ed. La Découverte, 2012

V. DESPRET, *Quand le loup habitera avec l'agneau*, Nouvelle édition augmentée, Empêcheurs de penser en rond, 2020

E. DE FONTENAY, *Le silence des bêtes, La philosophie à l'épreuve de l'animalité*, Paris, Fayard, 1998

S. DONALDSON et W. KYMLICKA, *Zoopolis : une théorie politique des droits des animaux*, Paris, Alma éd., 2016

M. GODELIER, *Lévi-Strauss par Maurice GODELIER*, Paris, Seuil, 2013

J. GRAY, *Le silence des animaux, Du progrès et autres mythes modernes*, E. Belles Lettres, 2018

D. GRIFFIN, *La pensée animale*, Paris, Ed. Denoël, 1988

D. HARAWAY, *Primate Visions, Gender, Race, and Nature in the World of Modern Science*, London, New-York, Routledge, 1990

D. HARAWAY, *Vivre avec le trouble*, traduit en français par Vivien García, Vaulx-en-Velin, Les Éditions des mondes à faire, 2020

D. HARAWAY, *Quand les espèces se rencontrent*, Paris, La Découverte, série « Les empêcheurs de penser en rond », 2021

M. HEIDEGGER, *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique. Monde finitude solitude* (texte établi par Friedrich-Wilhelm von Hermann, traduit de l'allemand par Daniel Panis), Paris, NRF-Gallimard, 1992 (1983)

B. HEINRICH, *Ravens in Winter*, New York, Vintage Books, 1991

- C. HUSTAK et N. MYERS, *Le ravissement de Darwin. Le langage des plantes*, Paris, La Découverte, coll. « Les Empêcheurs de penser en rond », 2020
- E. KANT, *Anthropologie de la vie pragmatique* (1798), Paris, Vrin, 1991, trad. Michel Foucault
- J. LACAN, *L'Envers de la psychanalyse, 1969-1970*, Paris, Seuil, 1998
- B. LATOUR, *Politiques de la nature*, Paris, La Découverte, 2004
- B. LATOUR, *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, Paris, La Découverte, « Poche / Sciences humaines et sociales », 2006 (éd. originale, 1991)
- G.-L. LECLERC de BUFFON et L. DAUBENTON, *Histoire naturelle générale et particulière : avec la description du Cabinet du Roy*, t. IV, Paris, Impr. royale, 1749
- G.M. LEIBNIZ, *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*, in *Œuvres philosophique de Leibniz*, Texte établi par Paul Janet, Félix Alcan, 1900, tome premier, p. 723.
- D. LESTEL, « Des animaux-machines aux machines-animales », in *Si les lions pouvaient parler, Essais sur la condition animale*, Gallimard, 1998
- C. LESTEL, « Neutraliser le mythe de Prométhée », *Multitudes*, 2011/4 (n° 47), p. 148
- M. LEVINAS, *Totalité et infini, essai sur l'extériorité*, éd. « Le Livre de poche », La Haye, M. Nijhoff, 1971
- C. LEVI-STRAUSS, *Mythologiques, IV*, Paris, Plomb, 1964
- Cl. LEVI-STRAUSS, *Anthropologie structurale deux*, Paris, Plomb, 1973
- Cl. LEVI-STRAUSS et D. ERIBON, *De près et de loin*, Paris, Odile Jacob, 1988
- P. LLORED, *Jacques Derrida. Politique et éthique de l'animalité*, Mons, Sils Maria Ed., 2013
- N. MARTIN, *Croire aux fauves*, Paris, Gallimard, 2019.
- MONTAIGNE, *Les Essais II*, Paris, Arléa, 2002
- B. MORIZOT, *Les diplomates, Cohabiter avec les loups sur une autre carte du vivant*, Marseille, Ed. Wildproject, coll. Domaine Sauvage, 2016
- OVIDE, *Métamorphoses*, édition bilingue, texte établi et traduit par Lafaye, Georges, Paris : Les Belles Lettres, 1961

V. PLUMWOOD, *Dans l'œil du crocodile, L'humanité comme proie*, Marseille, Wildproject, 2021

J. PORCHER, *L'Élevage, un partage de sens entre hommes et animaux : intersubjectivité des relations entre éleveurs et animaux dans le travail*, thèse présentée à l'INRA Paris-Grignon, 2022

J. RANCIERE, *Aux Bords du Politique*, Paris, La Fabrique, 1989

J.-J. ROUSSEAU, « Du contrat social, ou Principes du droit politique », in *Collection complète des œuvres*, Genève, 1780-1789, vol.1.

F. ROUVILLOIS, *L'invention du progrès 1680-1730*, Paris, CNRS Éditions, 2010

D.-B ROSE, *Le rêve du chien sauvage, Amour et extinction*, Paris, Nouvelle édition augmentée, Empêcheurs de penser en rond, 2020

J. P. SARTRE, « Les Mouches », Acte III , sc 2, in *Théâtre*, Paris, Gallimard, 1947

I. STENGERS, *L'Invention des sciences modernes*, Paris, La Découverte, 1983

P. SERVIGNE et G. CHAPELLE, *L'entraide, l'autre loi de la jungle*, Paris, Ed. Les liens qui libèrent, 2017

S. STRUM, *Voyage chez les babouins*, trad. de F. Simon Duneau, Paris, Eschel, 1990

E. THOMPSON, *The Passions of Animals*, Kessinger Publishing, 2007

A. TSING, *Friction: An Ethnography of Global Connection*, Princeton University Press, 2005

Articles

M. ANTONIOLI, « Animot », *Chimères*, 2013/3 (N° 81), p. 31

L. ARISTIZABAL ARANGO, « Appren-tissages avec des papillons Monarques (*Danaus plexippus*). Une lecture d' « Histoires de Camille » de Donna Haraway », *Itinéraires*, 2021-1 | 2022, <https://journals.openedition.org/itineraires/10290?lang=fr>

A. AVERQUES-WEBER, « L'intelligence des abeilles », *Pour la Science*, 2013, n° 429

B. BEGOUT, « Les animaux chez Heidegger », *Labyrinthe*, 40 | 2013, p. 63

K. BEILIN et S. SURYANARAYANAN, « The war between Amaranth and Soy : interspecies résistances to transgenic Soy agriculture in Argentina », *Environmental Humanities* 9, no. 2, 2017, p. 204

M. BEKOFF, « Emotions, morale et justice animales », in *Révolutions animales. Comment les animaux sont devenus intelligents*, Arte Editions/ Les liens qui libèrent, 2016, p. 123

L. BERGER, «Par-delà le structuralisme : Maurice Godelier, lecteur matérialiste de Claude Lévi-Strauss”, *Gradhiva*, 21 | 2015, p. 222

J. BOROTTO, « Détourner le langage, usage des métaphores chez Haraway », in *Habiter le trouble avec Donna Haraway*, F. Caeymaex, V. Despret, J. Pieron (dir.), Bellevaux, Ed. Dehors, 2019, p. 255

F. BOUDIN, « L’homme-animal : hybridité et monstruosité dans l’iconographie des vases grecs », in *L’animal symbole*, Paris, Ed. du Comité des travaux historiques et scientifiques, 2019

C. BOUTON, «Ce sont les hommes qui font l'histoire. Sens et limites de l'idée de « faisabilité » de l'histoire », in Christophe Bouton (éd.), *Penser l’histoire. De Karl Marx aux siècles des catastrophes*. Paris, Éditions de l’Éclat, « Philosophie imaginaire », 2011, p. 253

E. BRIEFER, « A quoi pensent les chèvres ? », in *Révolutions animales. Comment les animaux sont devenus intelligents* », Arte Editions/ Les liens qui libèrent, 2016, p. 54

F. CARRIE, « L’animal comme enjeu de luttes politiques et scientifiques : expérimentation et antivivisection sous la III^e République (1880-1890) », *Trajectoires*, 7 | 2013, <https://journals.openedition.org/trajectoires/1236>

S. CHANVALLON, S. HEAS, « L'Homme et la Nature : en quête/enquête sensible », *Natures Sciences Sociétés*, 2011/4 (Vol. 19), p. 355

E. . CHARMETANT, « Le propre de l'homme et l'évolution », *Études*, 2008/7-8 (Tome 409), p. 51

N. CHOMSKY, M.D. HAUSER et T. FICH « The faculty of langage, what is it, who has it, and how did it evolve ?”, *Science*, 29, 22 novembre 2002, p. 1569

B. CLARKE, “Symbiogenesis”, in R. Braidotti et M. Hlavajova, *Posthuman Glossary*, Londres, Bloomsbury Academic, 2019, p. 419

E. CRIST, « From questions to stimuli, from answers to reactions : The case of Clever Hans », *Semiotica*, 1997, 113-1/2, p. 1

D. DEBAISE, « Les récits des choses terrestres. Pour une approche pragmatique des récits », *Corps, Objet, Image*, 2020,

https://www.academia.edu/42249101/Le_r%C3%A9cit_des_choses_terrestres_Pour_une_approche_pragmatique_des_r%C3%A9cits

J. DERRIDA, « L'animal que donc je suis », in *L'animal autobiographique*, Paris, Galilée, 1999,

V. DESPRET, « The Body We Care for : Figures of Anthro-zoo-genesis », *Body & Society*, 2004, 10(2-3), p. 111

V. DESPRET, « Anthro-éthologie des non-humains politiques », *Social Science Information*, 45(2), 2006, p. 209 F. FLIPO, « L'émancipation aujourd'hui », *Revue du Mauss*, 2011/2, p. 369

V. DESPRET, « Comment les animaux sont devenus intelligents ? », in *Révolutions animales, Comment les animaux sont devenus intelligents*, Arte Editions/ Les liens qui libèrent, 2016, p. 43

L. DICKEL, « Les ruses de la pieuvre », in *Révolutions animales. Comment les animaux sont devenus intelligents*, Arte Editions/ Les liens qui libèrent, 2016, p. 24

J.-F. DORTIER, « Comment les singes sont devenus (presque) humains », in *L'Homme cet étrange animal. Aux origines du langage, de la culture et de la pensée*, sous la direction de DORTIER Jean-François. Auxerre, Éditions Sciences Humaines, « Essais », 2012, p. 15

P. EICHEL-LOJKINE, « De la dignité et excellence de l'animal. Faut-il voir dans la parole de la fable un discours dissident ? », *Les Dossiers du Grihl*, 7 | 2013, <https://journals.openedition.org/dossiersgrihl/5628>

E. FUDGE, "The History of Animals in the Present Moment: Ruminant 2.0". *Humanimali*, 2022 ;13 (1), p. 253

N. GENGOUX, « L'animal supérieur à l'homme : de la fiction à la réalité, Cyrano de Bergerac et le *Theophrastus redivivus* », in *L'homme et la brute au XVIIème siècle, une éthique animale à l'âge classique*, ENS éd., 2022, p. 125

L. GERBER, « Comment la dépression vint aux singes. Harry F. Harlow et le défi de la psychopathologie expérimentale », *Terrain, Anthropologie et sciences humaines*, 2022, n° 76, p. 24

J. GOODALL, « Le monde pourrait changer en une seule nuit », *Le Coq-héron*, 2020/3 (N° 242), p. 149

D. GRIFFIN, « Progress Toward a Cognitive Ethology », in *Cognitive Ethology. The Minds of other animals. Essais en l'honneur de Donald Griffin*, C. Ristau (dir.), Hillsdale, 1991

J. GRONDIN, « Derrida et la question de l'animal », *Cités*, 2007/2, n°30, p. 31

- D. HARAWAY, « Metaphors into Hardware: Harry Harlow and the Technology of Love », in *Primate Visions: Gender, Race, and Nature in the World of Modern Science*, New York, Routledge, 1989, p. 231
- K. HENDRICKX, « Science Friction [sic] : le présent est-il transportable ? », in F. Caeymaex, V. Despret, J. Pieron (dir.), *Habiter le trouble avec Donna Haraway*, Bellevaux, Éditions Dehors, 2019, p. 113
- J. HRIBAL, « Animals are part of the working class”: a challenge to labor history ». *Labor History*, 2003, 44(4), p. 435
- P.-Y. JACOBIN, « De l'agentivité dans, et de la parole mythique », *Ateliers d'Anthropologie*, n° 34, 2010, <https://journals.openedition.org/ateliers/8533>
- H. KUMMER, J. GOODALL, « Conditions of innovative behaviour in primates », in *Animal innovation*, S. M. Reader & K. N. Laland (Eds.), Oxford University Press, 2003, p. 223
- B. LATOUR, « Esquisse d'un Parlement des choses », *Écologie & politique*, 2018/1 (N° 56), p. 47
- B. LATOUR, L. GODMER, D. SMADJA, « L'œuvre de Bruno Latour : une pensée politique exégétique », *Raisons politiques*, 2012/3 (n° 47), p. 115.
- B. LATOUR et T. LENTON, « Extending the domain of freedom, or why Gaia is so hard to understand », *Critical Inquiry*, vol. 45, 2019, <https://www.journals.uchicago.edu/doi/epdf/10.1086/702611>
- G. Le PAPE, « L'ontogenèse des comportements d'un pays à l'autre », in L. Bodson (dir.), *L'Histoire de la connaissance du comportement animal*, Liège, Presses universitaires de Liège, 1993, p. 431
- D. LESTEL, « Neutraliser le mythe de Prométhée », *Multitudes*, 2011/4 (n° 47), p. 148
- D. LESTEL, « Animaliser la relation », in *Révolutions animales. Comment les animaux sont devenus intelligents*, Arte Editions/ Les liens qui libèrent, 2016, p. 189
- E. LEVINAS, « Nom d'un chien ou le droit naturel », in *Difficile Liberté*, 1975, Livre de poche, Paris, 2018, p. 233
- J. LLEWELYN, « Am I Obsessed by Bobby ? Humanism of the Other Animals », in *Re-reading Levinas*, Robert BERNASCONI et Simon CRITCHLEY (dir.), Londres, Athone, 1991, p. 237
- P. LLORED, « Pour une démocratie zoopolitique. Ou comment Derrida fait entrer les animaux dans la démocratie à venir », *Rue Descartes*, 2016/2, n°89-90, p. 245

A.-L. LOBO, « Freud face à l'Antiquité grecque : le cas du Complexe d'Œdipe », *Anabases*, 8 | 2008, <https://journals.openedition.org/anabases/18>

S. MANON, « Kant : la destination de l'être doté de la raison et d'une main », *PhiloLog*, 2010, <https://www.philolog.fr/kant-la-destination-de-letre-dote-dune-raison-et-dune-main/>

B. MORIZOT, « Négociation avec les prédateurs », in *Révolutions animales, Comment les animaux sont devenus intelligents*, Arte Editions/ Les liens qui libèrent, 2016, p. 461

B. MORIZOT, « Passer de l'autre côté de la nuit, Pour une diplomatie des interdépendances », <https://journals.openedition.org/terrain/20213>

V. NUROCK, « Les animaux sont-ils des êtres humains sympathiques ? Perspectives cognitives sur la question d'une « morale animale » », *Revue du MAUSS*, 2008/1 (n° 31), p. 397

I.M. PEPPERBERG, "How do a pink plastic flamingo and a pink plastic elephant differ ? Evidence for abstract representations of the relations same different", in *a Grey parrot. Current Opinion in Behavioral Sciences*, 2021, 37, p. 146

M. PUIG DE LA BELLACASA, « Technologies touchantes, visions touchantes. La récupération de l'expérience sensorielle et la politique de la pensée spéculative » trad. Diane Koch, in E. Dorlin et E. Rodriguez (dir.), *Penser avec Donna Haraway*, Paris, PUF, 2012, p. 79

D.B. ROSE , « Slowly-Writing into Anthropocene", *TEXT*, 2013, p .9

R. TEXIER, « La place de l'animal dans l'œuvre de Descartes », *L'Enseignement philosophique*, 2012/4, p. 15

D. WESTERN, M. WRIGHT et S. STRUM, *Natural Connections. Perspectives in Community-Based Conservation*, Washington D. C., Island Press, 1994

Conférence

V. DESPRET, *Faire histoire avec les animaux*, Séance inaugurale de la Chaire Francqui, 25-29 avril 2022, Faculté de Philosophie et Lettres de Namur ;Conférence du séminaire de philosophie des science, Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège, 30 mars 2023

Partie III

Ouvrages

G. BACHELARD, *Lautréamont*, Paris, Librairie José Corti, 1939

P. BRUNEL, *Le mythe de la métamorphose*, Paris, Librairie José Corti, 2004

J. CHEVALIER et A. GHEERBRANT, *Dictionnaire des symboles*, Paris, Seghers, 1974, vol. 4

E. COCCIA, *Métamorphoses*, Paris, Ed. Payot et Rivage, 2020

G. DELEUZE et F. GUATTARI, « Devenir-intense, devenir-animal, devenir-imperceptible... », in *Mille Plateaux, Capitalisme et Schizophrénie*, Paris, Ed. de Minuit, 1980, p. 284

J. DERRIDA, « L'animal que donc je suis », in MALLET Marie-Louise, *L'Animal autobiographique*, Paris, Galilée, 1999, p. 251

J. DERRIDA *La bête et le souverain*, tome II (2002-2003), Paris, Galilée, 2010

V. DESPRET, *Quand le loup habitera avec l'agneau*, Nouvelle édition augmentée, Empêcheurs de penser en rond, 2020

C. FABRE-VASSAS, *La Bête singulière. Les juifs, les chrétiens et le cochon*, Paris, Gallimard, 1994

M. HEIDEGGER, *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique. Monde finitude solitude*, Paris, NRF-Gallimard, 1992 [1983]

B. HEINRICH, *Ravens in Winter*, New York, Vintage Books, 1991

HOMERE, *L'Odyssée, Vol. 1. Chants V*, trad., Victor Bérard, Poche, 2021

B. LATOUR, *Enquête sur les modes d'existence. Une anthropologie des Modernes*, Paris, La Découverte, coll. « Hors collection Sciences Humaine », 2012

D.H. LAWRENCE, *Lettres choisies*, Trad. de l'anglais par André Topia. Coll. « Du monde entier », Paris, Gallimard, 2001

S. LOIGNON, « Écritures de mouche : Marguerite Duras et Christian Oster », in DESBLACHE Lucile, *Écrire l'animal aujourd'hui*, Clermont-Ferrand, Presses universitaires Blaise Pascal, CRLMC, 2006, p. 24

L. MOZERE, « Devenir-femme chez Deleuze et Guattari. Quelques éléments de présentation », *Cahiers du Genre*, 2005/1 (n° 38), p. 43

E. OSBORNE-WILSON, *The future of Life*, New-York, Knopf, 2002

J.-P. OTTE, *L'amour en forêt*, Paris, Julliard, 2001

M. PASTOUREAU, *Le Cochon, histoire d'un cousin mal aimé*, Paris, Gallimard, « Découvertes », 2009

V. PLUMWOOD, *Feminism and the Mastery of Nature*, Routledge, Londres, 1993

A. RICHTER, *Les écrivains fantastiques féminins et la métamorphose*, Académie royale de Belgique, coll. L'Académie en poche, 2017

D. B. ROSE, *Le Rêve du chien sauvage*, Paris, La Découverte, coll. « Les Empêcheurs de penser en rond », 2020

I. STENGERS, *La Vierge et le neutrino*, Paris, La Découverte, coll. « Les empêcheurs de penser en rond », 2006

M. SURYA, *Humanimalités, matériologies 3*, Paris, Léo Scheer, 2004

P. WALTER (dir.), *Mythologies du porc*, Grenoble, éd. Jérôme Millon, 1999

F. ZOURABICHVILI, « *Le vocabulaire de Deleuze* », Paris, Ellipses, 2003

Articles

G. BACHELARD : « Je crois aux peintres qui imposent le réalisme de Virréalité », *Arts*, 6 oct. 195

G. BATAILLE, « Métamorphose », in *Œuvres Complètes I – Premiers Écrits 1922-1940*, Paris, Gallimard, 1970, p. 208-209

B. BEGOUT, « Les animaux chez Heidegger », *Labyrinthes*, 2013/40, p. 63

J. BLOCH, « Le héros animal dans les contes de fées de Mme d'Aulnoy. Le Prince Marcassin, Serpentin Vert, La Chatte blanche, La Biche au bois », *Dix-huitième siècle*, 2010/1 (n° 42), p. 119

F. BOUTINET et A. CAZALET-BOUDIGUES, « L'écriture comme suture dans *Croire aux fauves* de Nastassja Martin », *Les chantiers de la création*, 14 | 2022, <https://journals.openedition.org/lcc/5480>

F. BOZZI et M. MONGIN, « Sorcières et sourciers. De quels mythes avons-nous besoin ? », *Terrestres*, 25 février 2022, <https://www.terrestres.org/2022/02/25/guerre-des-mondes-guerre-des-mythes/>

C. DARRIBEAU-REMOND, « De l'homme et de l'animal : quelques métamorphoses dans la littérature arthurienne des XIIe et XIIIe siècles », *Littératures*, 2007, p. 69

A. DUFOURCQ, « De l'imaginaire humain à l'imaginaire des animaux. Devenir-animaux chez Bachelard, Deleuze et Guattari, et Haraway », *Revue de métaphysique et de morale*, 2019/1 (N° 101), p. 65

N. FRYE, « Littérature et mythe », *Poétique*, n° 8, 1971, p. 489

M. HON, « Animal, on n'est pas mal... », *Ici et Ailleurs*, 26 mars 2022, <https://ici-et-ailleurs.org/contributions/politique-et-subjectivation/article/animal-on-n-est-pas-mal>

D. LESTEL, « Les communautés hybrides », *Sciences Humaines – Les animaux et nous*, n° 194, juin 2008

M. LEVY et D. BERTHERAT, « Introduction », in *Enfants sauvages. Représentations et savoirs*. Mathilde Lévêque éd., Paris, Hermann, « Des morales et des œuvres », 2017, p. 5

J. LLEWELYN, « Am I Obsessed by Bobby? Humanism of the Other Animals », in *Re-reading Levinas*, Robert BERNASCONI et Simon CRITCHLEY (dir.), Londres, Athone, 1991, p. 237

M. MANSUY, « Bachelard et Lautréamont, I : la psychanalyse de la bête humaine. », *Études françaises*, volume 1, numéro 1, février 1965, p. 26

N. MARTIN, « Vivre plus loin », *Terrain*, 66 | 2016, p. 142.

M.S. NEVES, « La néo-fable animalière : devenir-animal et métamorphose », in *Le Néo : sources héritages et réécritures dans les cultures européennes* », Presses universitaires de Rennes, 2016, p. 279

D.B. ROSE, « Slowly-Writing into the Anthropocene », *TEXT*, 20, 2013, p. 1

A. SIMON, « Renouvellements contemporains des rapports hommes-animaux dans le récit narratif de langue française », in *Aux frontières de l'animal. Mises en scène et réflexivité*, Annik Dubied éd., Genève, Librairie Droz, « Travaux de Sciences Sociales », 2012, p. 103

A. SIMON, « Droit, littérature et élevage industriel », *Grief*, 2018/1(N° 5), p. 141

D. VIENNET, « Animal, animalité, devenir-animal », *Le Portique*, 23-24 | 2009, <https://journals.openedition.org/leportique/2454>

Romans

J.W. COETZEE, *La disgrâce*, Paris, Seuil, 2001,

J.-B. DEL AMO, *Règne animal*, Paris, Gallimard, Folio, 2016

P. FLEUTIAUX, *Histoire de la chauve-souris*, Paris, Gallimard, 1989

S. GERMAIN, *A la table des hommes*, Paris, Ed. Albin Michel, 2016

S. GRIMBERT, *Le dernier des siens*, Paris, Ed. Anne Carrière, 2022

F. KAFKA, *La métamorphose* (« Die Verwandlung »), Paris, Gallimard, coll. « Folio-bilingue » (n° 14), 1991 (1915)

LAUTREAMONT, *Les Chants de Maldoror*, Paris, éditions L. Genonceaux, 1890

N. MARTIN, *Croire aux fauves*, Paris, Gallimard, 2019