

# Zoosémiotique 2.0

Gianfranco MARRONE



Colloque Albi Médiations Sémiotiques – Actes

# Collection Actes

Utopies et formes de vie.  
Mythes, valeurs et matières

*Hommage à Paolo Fabbri*

sous la direction de  
P. Basso, D. Bertrand & A. Zinna

© Editions CAMS/O

Direction : Alessandro Zinna

Rédaction : Christophe Paszkiewicz

Collection Actes : Utopies et formes de vie. Mythes, valeurs et matières.

1<sup>re</sup> édition électronique : décembre 2019

ISBN 979-10-96436-02-6

*Résumé.* Sémiotiser l'animal – le raconter, le dire, le représenter, le penser, en le faire objet de science – veut dire gérer le politique d'une seuil non sécurisée : celle qui le sépare, plus ou moins obstinément, de l'homme. Définir l'animal, c'est définir l'homme, bien sûr. Cependant, il est plus intéressant de noter que, souvent subrepticement, donnant à l'animal une place parmi les « royaumes » de la nature veut dire, en parallèle, l'ajouter entre l'articulation du social, entre les institutions culturelles (la parenté, l'affection et les affiliations, les stratégies et les conflits...). En d'autres termes, faire de l'animal l'objet de la connaissance, c'est proposer une certaine vision politique du monde. De ce point de vue, les revendications écologistes et animalistes actuelles, ainsi que les idéologies végétariennes et végétaliennes, signalent le roi nu. Il y a toujours été une politique de l'animale : maintenant elle devient une instance équipée de porte-parole précis et très déterminés.

ZOOSÉMIOTIQUE, ANIMALITÉ, MULTINATURALISME, INTERNATURALITÉ

**Gianfranco Marrone** est professeur de Sémiotique à l'Université de Palerme (Italie), où il est Directeur du Master sur la Culture et la communication du Goût. Il travaille sur la sémiotique du texte et du discours, et sur la sociosémiotique appliquée aux domaines de la ville, de la télévision, du journalisme, de la publicité, de la politique, de l'espace urbain, de la cuisine et de la nourriture, étant aussi consultant des entreprises privées et institutions publiques. Parmi ses textes en français : *Le corps de la nouvelle*, NAS 68-69-70, 2000 ; *Le Traitement Ludovico*, Pulim, 2006 ; *Principes de la sémiotique du texte*, Mimesis international 2016 ; *Sémiotique et critique de la culture*, Pulim, 2017.

Pour citer cet article :

Marrone, Gianfranco, « Zoosémiotique 2.0 », in Basso, P., Bertrand, D. et Zinna, A. (éds 2019), *Utopies et formes de vie*, Toulouse, Éditions CAMS/O, Collection Actes, p. 199-214, [en ligne] :  
<<http://mediationsemiotiques.com/ac2016-marrone>>.

# Zoosémiotique 2.0

Gianfranco MARRONE  
(Université de Palerme, Italie)

## 1. Le multinaturalisme

La question dont je voudrais discuter ici, celle d'une zoosémiotique 2.0, fait partie d'un projet de recherche plus ample, portant sur ce qu'on pourrait définir comme le passage de la notion anthropologique de *multinaturalisme* au concept sémiotique d'*internaturalité*. On connaît à ce propos les propositions théoriques de Ph. Descola (2005), quand il dit qu'il faut aller au-delà de l'opposition entre Nature et Culture, à savoir outrepasser ce « grand partage » qui a opposé *une* nature, d'un côté, et *plusieurs* cultures, de l'autre, grand partage qui fait référence à une ontologie très précise qui est la nôtre, c'est-à-dire le naturalisme<sup>1</sup>. Pour Descola le *naturalisme* (typiquement occidental et moderne) est seulement l'une des ontologies possibles dans les cultures humaines, celle qui place entre humains et non humains une discontinuité d'intériorité et une continuité de physicalité. Dans beaucoup d'autres cultures, les partitions sont différentes, comme l'*animisme* (continuité des intériorités et discontinuité des physicalités), le *totémisme* (continuité des intériorités et continuité des physicalités) et l'*analogisme* (discontinuité des intériorités et discontinuité des physicalités). D'où l'idée d'un *multinaturalisme*, c'est-à-dire de *plusieurs ontologies* qui se construisent en relation réciproques selon un modèle structural d'interprétation anthropologique générale.

Il est, pour nous, intéressant de remarquer qu'E. Viveiros de Castro (2009), l'anthropologue argentin qui a élaboré la notion de multinaturalisme à partir de ses travaux sur les Achuar de l'Amazonie centrale (en utilisant, il faut le souligner, l'appareil formel de l'énonciation prévu par Benveniste), donnait à cette notion une définition tout à fait différente. Selon Viveiros, c'est la culture Achuar en tant que telle qui est « multinaturaliste », car pour cette population les humains et les non humains ont une seule culture commune et plusieurs natures. En d'autres termes, selon Viveiros, le multinaturalisme n'est pas une catégorie épistémologique de l'anthropologie, mais un phénomène anthropologique en soi, qu'il faut étudier comme beaucoup d'autres. Donc, si pour Descola ce sont les savants (qui étudient les 'sauvages') qui doivent être multinaturalistes, pour Viveiros ce sont plutôt les 'sauvages' eux-mêmes.

De son côté, B. Latour (1991, 1999) a remarqué que ce grand partage moderne entre nature et culture est plus une question de principe qu'un état culturel concret. Si au niveau d'une théorie générale de la science, la modernité est tout à fait naturaliste, dans ses pratiques intellectuelles et sociales elle produit pourtant des entités hybrides qui entremêlent à chaque moment nature et culture. Au point que *nous n'avons jamais été modernes*, qui est le titre d'un des livres de Latour qui résume assez bien sa pensée sur cette question du multinaturalisme. Latour – qui, comme on le sait, a beaucoup utilisé les outils théoriques de la sémiotique narrative pour étudier les pratiques scientifiques et les politiques de la nature (qui sont, selon lui, deux volets du même phénomène) – a très bien montré comment globalement la nature est l'effet pluriel des réseaux complexes entre *faits* et *valeurs*. Au niveau abstrait et aprioristique de la philosophie, la distinction entre *faits* objectifs, d'un côté, et *valeurs* collectives, de l'autre, remonte à la parabole de la caverne chez Platon, qui a instauré un régime – à la fois épistémologique et politique –, où il y a d'un côté les scientifiques, qui s'occupent du royaume de la nature (travaillant sur des *faits*), et de l'autre les politiques, qui gèrent les processus sociaux (articulant des *valeurs*). Mais du point de vue de l'expérience culturelle concrète, les *faits* (substantif) sont *faits* (participe passé), c'est-à-dire *construits* à partir des controverses entre politiques, des conflits entre scientifiques, mais aussi des interactions incessantes entre scientifiques et politiques. En d'autres termes, les faits sont faits des valeurs, et, de la même manière, il n'y a pas de valeurs sans les faits dans lesquelles elles s'inscrivent, pour pouvoir se manifester ; affirmation, clairement et tout à fait sémiotique : *pas d'ontologie*, au singulier, *mais de la signification*, au singulier, qui produit, comme ses effets de sens, des *ontologies*, au pluriel.

## 2. Les apories de la sémiotique

Tout cela est très connu. Le problème pour qui s'occupe de la science de la signification devient alors : comment la sémiotique peut-elle gérer la question du multinaturalisme ? Et comment le considérer : du point de vue de Descola, de Viveiros, ou de Latour ? D'un côté, il faut admettre que la sémiotique, dans ses manifestations les plus courantes, s'installe à l'intérieur d'un paradigme de type naturaliste, ou mieux : mono-naturaliste ; elle tend à considérer la nature comme une entité unique, à partir de laquelle se produisent, comme ses *autres* très spécifiques, plusieurs cultures ; au point que, pour Greimas (1970, 1983 ; cf. Greimas et Courtés 1979), l'opposition anthropologique nature/culture, projetée sur le carré sémiotique, est à considérer comme universelle. De l'autre côté, cette opposition, pourtant, n'a pas de caractère ontologique ; elle n'est pas sur une dimension réelle mais plutôt sémantique ; /nature/ et /culture/ (avec les termes contradictoires, complémentaires, complexes, etc.) sont des *effets de sens* qui se construisent réciproquement, et non pas des entités concrètes. Si la /nature/, en particulier, est le produit d'une certaine articulation de la signification, elle est donc, en principe, plurielle, en fonction des changements d'isotopies, de discours, de récits, et de cultures. Voilà l'aporie sémiotique : un mononaturalisme épistémologique qui sous-tend pourtant un multi-naturalisme méthodologique.

En outre, la grammaire narrative, et surtout l'opposition actant/acteur, dérive, comme on le sait, de la morphologie proppienne et de la narratologie post-proppienne, selon lesquelles les forces narratives peuvent être soit humaines soit non-humaines (choses matérielles, animaux, entités spirituelles, etc.). Il n'y a pas des « personnages », au sens traditionnel du terme, mais des *actants* syntaxiques qui deviennent des *acteurs*, chargés sémantiquement des modalités d'actions et surtout, discursivement, de plusieurs figurativisations possibles : un tapis volant, dans un conte, peut être un sujet, un adjuvant, un opposant etc. – tout le monde le sait. Or, de ce point de vue-là, qui est le niveau *théorique* de la science de la signification, la sémiotique n'est plus naturaliste, mais, à bien y regarder de près, *animiste* : dans les récits humains et sociaux les plus divers, c'est-à-dire à l'intérieur des articulations profondes des cultures, toutes les entités non humaines font des choses, ont des passions, articulent des formes de cognition, vivent des expériences sensorielles... et donc, à ce titre, tout se passe comme si *elles avaient une âme*. Justement comme les animaux et végétaux chez les Achuar amazoniens analysés par les anthropologues.

Il faut donc admettre qu'en tant que sémioticiens, nous sommes dans une situation anthropologique un peu embarrassante : au niveau épistémologique nous sommes mononaturalistes ; au niveau théorique nous sommes animistes ; au niveau méthodologique nous sommes multinaturalistes.

### 3. À la recherche de l'empirie

Tout cela pour dire qu'il faudrait travailler encore sur la question, parce que c'est la sémiotique comme hypothèse de recherche qui doit être ici mise en question : si, d'un côté, elle a contribué à l'affirmation du multinaturalisme, de l'autre elle risque de reculer devant cette notion qu'elle ne contrôle pas du tout. Je crois qu'à cet égard une direction de recherche pourrait consister à se situer sur le seul niveau qui n'est pas encore mis en question, c'est-à-dire le *niveau empirique*, celui de la sociosémiotique de la culture médiatique contemporaine et, en général, de la sémiotique des cultures. Cela permettrait de vérifier si, et comment, dans la société et la culture actuelles on peut retrouver, non seulement l'ontologie naturaliste pour ainsi dire *par défaut*, mais aussi d'autres ontologies possibles. Il faudrait alors pratiquer comme pour les Achuar étudiés par Viveiros et Descola, ou comme pour les modernes de Latour ; à savoir constater qu'il y a plusieurs natures dans notre monde, que chacun de nous utilise comme *méta-valorisation implicite* à l'intérieur même de notre propre expérience quotidienne et sociale. On peut très bien imaginer en effet que quelqu'un, par exemple un scientifique d'aujourd'hui (*naturalisme*), consulte pourtant l'horoscope pour apprendre quelque chose sur le futur (*analogisme*) et aime son propre chien en supposant qu'il le lui rend bien (*animisme*)... Le problème sera alors, comme nous l'ont enseigné des auteurs comme Jakobson (1935) et Lotman (2000), de comprendre quelle est l'ontologie *dominante* et quelles sont les autres ontologies qui lui sont associées à l'intérieur d'une même situation sociale ou contexte culturel.

C'est pour cela qu'il serait prudent et opportun d'éviter le terme de *multinaturalisme* et de parler plutôt de *internaturalité*. Le terme *multinaturalisme*, tout comme celui de *multi-culturalisme* utilisé par les sociologues, suggère l'idée de mondes autonomes et séparés, sans relations entre eux, et où l'identité (individuelle ou collective) est construite par accumulation progressive de traits internes à chaque culture, ou à chaque type d'ontologie. Au contraire, l'*internaturalité*, tout comme l'*interculturalité*, pense les choses en termes de relations réciproques, où l'identité est donnée par différences et oppositions, dialogues et conflits, contrats et polémiques. Les ontologies, comme l'a remarqué Descola,

exactement comme les cultures, se constituent les unes par et vers les autres (cf. Marrone 2011 ; Marrone, éd. 2013).

Ainsi, par exemple, sur internet, ou plus exactement dans les réseaux sociaux, il y a toujours des conflits dont la plupart sont des compétitions d'ontologies : sur les réseaux, les collectifs naturalistes combattent les animistes, les analogistes ou les totémistes (Fontanille 2016 ; Mangiapane 2016). Ou encore, pour proposer un autre exemple, beaucoup de controverses dans le monde contemporain de la culture du vin sont aujourd'hui des conflits entre des dispositions ontologiques en ce même sens : d'un côté les naturalistes, qui pensent le vin comme le produit des processus chimiques et biologiques, à partir d'espèces de vigne (les cépages) qui seraient égales partout dans le monde ; de l'autre les totémistes, qui pensent que les vins sont des produits différents dans des terroirs différents, exactement comme les totems des aborigènes australiens, qui fournissent les mêmes caractéristiques à toutes les entités qui font partie du même territoire. C'est la raison pour laquelle le vin dit « naturel », ou « biologique », n'est pas naturaliste mais totémiste (cf. Marrone 2017).

#### 4. Une perspective de recherche : l'animalité

Le champ de recherche qui pourrait nous être particulièrement utile pour avancer sur ces questions est celui des animaux, ou plutôt des relations entre humains et ces non humains qu'on appelle « animaux », à l'intérieur des mêmes collectifs ou, si l'on veut, des mêmes « sociétés ». Si la question est, notamment, d'évaluer l'animisme présent dans l'épistémologie naturaliste de la sémiotique, il faut travailler sur cet être appelé « animal » qui, par principe, historiquement et peut-être naturellement, habite sur le *seuil* entre nature et culture, biologie et société, et qui en même temps est doté, au moins dans le lexème qui le désigne, de quelque chose qui serait *animé* comme une âme (cf. Marrone, éd. 2017).

Comme tout le monde le sait, aujourd'hui le thème des animaux est très à la mode : dans les arts et les médias, où la figure de l'animal est très présente dans la littérature, les arts plastiques, le cinéma, les journaux, la télévision, les sites internet, les réseaux sociaux etc. ; dans les sciences humaines et sociales, surtout la sociologie, et l'anthropologie (où l'on parle des « cultures animales »), mais aussi la philosophie, les sciences juridiques, les sciences politiques, et la politique même, où la question, par exemple, des *droits* des animaux, comme celle d'un *monde commun* entre nous et eux, est souvent discutée. La tendance touche aussi la sensibilité sociale générale, où des phénomènes comme l'animalisme, le végétarisme, le véganisme

ne sont réservées plus aux élites culturelles mais sont finalement très répandus parmi les membres ordinaires de nos sociétés.

Pourtant, il doit être clair, d'un côté, qu'il ne s'agit pas d'une mode comme toutes les autres, parce qu'elle pose, au-delà du marketing culturel, une question très délicate : on ne voit plus l'homme, seul, au centre de l'univers, avec des droits dominant sur tous les êtres du monde. C'est pour cette raison que l'interrogation sur les droits des animaux est à la fois extrêmement rationnelle et tout-à-fait métaphysique, quasi religieuse, voire mystique. Dès que cette question est posée, science et spiritualité, biologie et transcendance se rencontrent. De l'autre côté, la mode n'est pas pour nous un problème insurmontable, à condition, bien entendu, de ne pas se cantonner au niveau de la mode même, mais de l'assumer comme partie intégrante d'un corpus d'analyse à construire : les discours sociaux sur les animaux feront donc partie de cette zoosémiotique de seconde génération que nous contribuons à fonder.

## 5. Zoosémiotique : de la première à la seconde génération

Pourquoi « zoosémiotique » ? Et pourquoi « de seconde génération » ? L'intention est évidente : il s'agit de reprendre une tradition de recherche, et de la renouveler en la prolongeant. Parmi les pistes de travail les plus battues de la sémiotique dans les années 60 et 70, la zoosémiotique s'imposait déjà comme projet d'étude les « langages » des animaux, un mouvement stratégique pour étendre le domaine d'application de la nouvelle science des signes au-delà des langues et des cultures humaines, en outrepassant ainsi la sphère de l'humain. On recherchait alors des formes de communication dans le royaume des animaux, que Thomas Sebeok (1968), fondateur de la discipline, appelait *signes naturels*. Il y aurait donc des signes culturels et des signes naturels : idée fascinante, destinée à rencontrer toute une série de réflexions très anciennes : quelles sont les lignes de continuité et de discontinuité entre homme et animal ? Le langage est-il le *propre* de l'homme ? Ou plutôt n'est-ce pas l'homme qui ne comprend pas les langages des *autres*, y compris les animaux ? En outre, la présence d'un langage implique-t-elle aussi celle de quelque chose comme une conscience ?

Mais cette perspective ouvrait également tout le champ d'études de la nouvelle éthologie, qui exprimait sur la zoosémiotique un certain nombre de perplexités : à quelles conditions peut-on dire qu'un animal parle ? Quelles sont les clauses minimales pour qu'un ensemble de signes constitue quelque chose comme un langage, ou, plus encore, une langue ? Et

surtout, *de quoi* les animaux parlent-ils ? Quels sont leurs thèmes privilégiés (ou uniques) de discussion ? L'amour ? La faim ? Les dangers venant des autres espèces ? En tous cas, ce type de projet zoosémiotique avait une visée très claire : montrer l'importance et la puissance de la sémiotique, science récente qui devait s'affirmer sur les marchés du savoir. Mais ce projet avait aussi quelques présupposés silencieux bien que tout à fait décisifs : les animaux habitent dans un monde à part, ils sont partout égaux, ils sont divisés en espèces qui ne se parlent pas entre elles, et surtout il font partie d'une sphère autonome et séparée, eu égard à la société, et qui est de l'ordre de la nature –, nature pensée alors comme quelque chose qui existe quel que soit l'homme et ses cultures ; les hommes peuvent varier, les animaux non. Enfin, cette zoosémiotique de première génération visait un objectif stratégique et épistémologique : aller vers la nature, démontrer que la sémiotique ne serait pas une discipline qui étudie seulement l'homme, mais une véritable science de la nature – geste parallèle à celui de la linguistique chomskyenne, à la recherche de légitimités « supérieures ».

Il s'agissait, de toute évidence, d'un projet tout à fait sémiologique, fondé sur un paradigme du signe et du code, mais pas de la signification et de la textualité ; un projet qui se fondait sur des substances et non des formes (on distinguait alors des types substantiels de la communication : visuelle, acoustique, chimique, tactile, etc.). Et enfin, pour revenir à nos préoccupations, ce genre de zoosémiotique relevait d'une idéologie scientifique et d'une ontologie naturaliste.

Le projet de renouveler la zoosémiotique, de fonder une sorte de seconde génération de ce domaine de recherche, commence donc par la remise en cause des limites de la première, et continue en adoptant la perspective d'une sémiotique du discours et de la culture, sur le fond des questions ouvertes par le concept d'*internaturalité*. Ainsi, plutôt que de se demander comment les animaux parlent, s'ils disposent d'une conscience, et quelle serait leur activité langagière et cognitive, il sera plus utile d'analyser comment on parle d'eux dans les discours sociaux, et, parallèlement, comment ils deviennent actants (sujets et objets) de toutes les pratiques cognitives, passionnelles et sensorielles présentes dans les différentes sociétés.

En somme, la question zoosémiotique devient : quels types de relations narratives les animaux entretiennent avec d'autres acteurs, humains et non humains ? – en mettant entre parenthèses, sinon en l'éliminant définitivement, l'idée préconçue selon laquelle les animaux relèvent du royaume de la nature, et les hommes, de celui de la culture. La

question, de ce point de vue, ne sera plus d'estimer jusqu'à quel point il y a de l'animal dans l'homme (en terme, par exemple d'agressivité, d'instinctivité, etc.), ou, à l'inverse, d'évaluer si l'animal possède des caractéristiques spécifiquement humaines (comme le langage, la conscience, la capacité d'utiliser des instruments). Elle sera, pour la zoosémiotique de seconde génération, d'analyser si, et comment, en interaction avec les autres existants, l'animal *fait sens*, articule des formes de signification, produit des structures discursives et des récits, participant ainsi à la circulation sociale des valeurs – quelles que soient sa nature biologique ou son existence culturelle.

## 6. Des radio-chats et du camouflage

C'est n'est pas un hasard si des indications précieuses à cet égard nous arrivent de P. Fabbri. Fabbri et Bastide (1984), dans un article dont le ton est plutôt ironique (« Des chats, des sirènes, des hommes »), discutent d'une possible solution à propos du signalement des zones d'enfouissement des déchets nucléaires. Pour les deux auteurs, il serait question d'utiliser des chats pour signaler, grâce à leur réaction programmée aux radiations, la présence de déchets radioactifs aux générations futures. Certes, ce seraient les prémisses d'une « sémiotique nucléaire », mais aussi un apport pour une zoosémiotique de seconde génération. Pour Fabbri et Bastide, en effet, le *radio-chat* est à considérer comme une forme de langage non pas à titre universel, mais en tout cas stratégique: il s'agissait d'insérer des connaissances dans les procès biologiques des parasites des hommes, en l'occurrence les chats, pour résoudre le problème de la transmission de la mémoire à très long terme ; les chats en question seraient supposés changer de couleur quand ils passent à proximité des déchets :

Ainsi, l'unique solution possible pour qu'un savoir technique se conserve indéfiniment passe par son autoreproduction. Puisque la reproduction elle-même est le propre de la vie, nous sommes donc conduits à songer en termes zoosémiotiques à un détecteur de radiations vivant. Bien entendu, afin que l'espèce ne s'en éteigne pas, il faut qu'elle possède une niche écologique adéquate et susceptible de durer. Quelle meilleure niche pourrait-on trouver que l'homme lui-même puisque nous avons fait l'hypothèse qu'il traverserait des siècles ? Nous avons le choix parmi les multiples parasites qui ont profité de l'homme jusqu'ici. (Fabbri et Bastide 1984 : 86)

Donc, il n'y a pas d'un côté la nature de l'animal et de l'autre la culture des hommes, mais un problème présent à résoudre en vue d'une situation sociale future, et auquel un certain nombre d'acteurs travaillent

ensemble pour le résoudre : les hommes du présent, ceux du passé et ceux du futur, les déchets nucléaires, les parasites de l'homme, leur niche écologiques, leurs formes de vie, etc. Il s'agit de faire un pari, de calculer un risque, de formuler une prophétie, et de construire une utopie possible :

Si le détecteur était un bel animal, affectueux et mystérieux, un chat, par exemple, dans la société duquel l'homme s'est complu depuis l'ancienne Egypte, il est probable que l'habitude d'en perpétuer une race particulière puisse résister au temps. En outre, il faudrait composer pour cette race une dénomination spécialement étudiée, à la fois suggestive et énigmatique, qui provoque la curiosité des nouvelles générations : à travers l'explication du nom « radiochat », par exemple, la mémoire des propriétés de détection de l'animal pourrait être conservée. En fait, n'importe lequel des animaux familiers que l'homme a pris l'habitude d'héberger et de nourrir sous son toit ferait l'affaire, et même des plantes d'appartement pourraient être modifiées pour servir de détecteurs. Il faudrait donc, et aussitôt que possible, qu'une grande variété des détecteurs vivants soient présentés au public et expérimentés parmi les populations habitant au voisinage de centrales nucléaires, qui sont conscients des risques encourus. (Fabbri et Bastide 1984 : 86)

Le radiochat n'est pas l'individu d'une espèce d'animal naturelle, mais un hybride construit pour l'occasion à partir des relations domestiques, c'est à dire culturelles, qu'il a eues dans son histoire commune avec l'homme, et que le folklore a plusieurs fois repris et reprendra encore. Produire cette nouvelle espèce, avec un nom très chargé de mémoire, serait, au fond, remodeler le « collectif » dans son ensemble, la maison, les habitants du lieu, les plantes, etc.

Un autre cas de zoosémiotique 2.0 cher à Fabbri est celui du *camouflage*, qui rapproche des comportements animaux (la nécessité de se cacher comme proie ou de repérer l'autre comme prédateur) des stratégies militaires et des expériences créatives de certains artistes. C'est ainsi qu'un phénomène à première vue marginal devient central dans une perspective sémiotique. À partir du camouflage, prérogative commune des animaux et des humains, les mécanismes mêmes de la production du signe changent. Pour Fabbri (2015) le camouflage est un « système complexe de stratégies de présentation (du moi, du prochain) et de représentation (du soi, des autres) qui opèrent selon les forces en jeu. Ces forces redéfinissent – réorganisent, réarticulent – les formes du monde du vivant : animales et humaines ». Comme R. Thom, Fabbri précise que « chaque morphologie est le résultat d'attracteurs en conflit et/ou en contrat entre eux, sur le fond d'une réflexion sur la zoosémiotique et de la sémiotique de la culture. Au 'si... alors', on adjoint un 'si... mais' »

(Fabbri 2015). Déjà dans le monde de l'animal le rapport conflictuel entre la proie et le prédateur est organisé selon le principe de base de chaque stratégie : pour être en conflit, il faut déjà se connaître auparavant, pour avoir la possibilité de renverser les rôles, et prendre la position de l'autre :

La relation conflictuelle entre le prédateur et la proie exige nécessairement la compréhension mutuelle et une certaine dose de « complicité ». Car on doit être compris pour combattre, et parce que les signes sont manipulés, la réversibilité des rôles est également possible. À savoir, le prédateur prend le rôle de la proie, et la proie peut passer pour le prédateur. De ce point de vue, il n'est plus pertinent que les signes utilisés soient vrais ou faux, il suffit qu'ils soient efficaces. Ce qui importe est la crédibilité du simulacre offert à l'autre, les mouvements interactifs et les régimes de croyance et de suspicion qui se déclenchent. Ce sont des questions à l'ordre du jour dans toutes les situations de décisions interdépendantes, comme dans les traités de guerre et dans la théorie des jeux. Omniprésents mais très peu définis, même dans le monde de la peinture, de l'architecture, du design et de la mode. (Fabbri 2015)

C'est ainsi que les spécialistes du monde animal – où dominent les tactiques de la disparition ou du déguisement – deviennent consultants des armées, et que, plus généralement, la rhétorique de la communication animale – avec ses figures de déplacement comme les métonymies, prêtéritions, similitudes, antiphrases, antanaclases – constitue la base formelle des créations artistiques des plasticiens, des architectes, des designers, et des couturiers.

## **7. Sur l'éthologie et les éthologues**

Des indications importantes pour notre propos nous sont également données par V. Despret (2002, 2004, 2007), dans ses livres consacrés à la socio-anthropologie des pratiques éthologiques. Cette extension de l'éthologie comme discours scientifique à ces dimensions socio-anthropologiques, plutôt que comme une stricte « science de la nature », porte à constater que le fait même de donner une place et un rôle à l'animal entre les divers « royaumes de la nature » implique parallèlement, sinon subrepticement, de l'insérer parmi les articulations du social, parmi les institutions de la culture. En d'autres termes, le geste scientifique est aussi un acte politique. Ainsi, par exemple, le prince russe Kropotkine, théoricien de l'anarchisme, était un excellent expert du monde animal et des populations dites primitives, parce qu'il était à la recherche d'une communauté parfaite (Despret 2002).

Selon Despret, comme beaucoup d'autres chercheurs, il faut justement travailler sur ces communautés hybrides qui réunissent hommes et animaux, sur toute la diversité des relations qui les constituent, et à partir des pratiques les plus diverses. En d'autres mots, les sociétés humaines sont à analyser avec un regard ethno-éthologique, comme des entités complexes que Despret, avec Donna Haraway, appelle *humanimals*. En introduisant une « décade » de Cerisy-la-Salle sur ce thème, Despret déclare :

nous nous sommes préoccupées, non seulement des animaux avec lesquels des humains échangent des services, des informations et des affects ('espèces compagnes', animaux de service et animaux de ferme), mais aussi des animaux sauvages qui vivent libres et plus ou moins indépendants des établissements humains. Nous avons donc évoqué des animaux qui importent à certains d'entre nous, soit parce qu'ils partagent leur espace quotidien, soit parce qu'ils sont au travail avec eux, soit parce qu'ils les chassent, s'en défendent ou les protègent, soit enfin parce qu'ils en font un objet d'étude ou de réflexion. (Despret et Larrère [éds] 2014 : 8)

Cela signifie notamment que l'affirmation très fréquente chez les philosophes – « des animaux nous ne savons rien » – ne peut conserver tout son sens qu'à l'intérieur d'une ontologie naturaliste, qui pense la connaissance comme le résultat des expériences purement scientifiques, qui seules, par principe, sont susceptibles de nous délivrer la vérité. Pourtant, si on adopte un regard ethno-éthologique, ou, de notre point de vue, sémiotique, cette même affirmation se révèle doublement fautive. Parce que, comme nous l'enseigne la grammaire narrative, dans l'immanence de nos pratiques sociales concrètes sont impliquées des formes de savoir, tacites et implicites, et des formes de valorisation. En outre, ces formes sont tout à fait explicitables à partir d'une analyse des parcours et des valeurs narratifs. On l'a déjà dit : c'est Propp, et peut-être Aristote bien plus tôt, qui nous ont enseigné qu'à partir des suites d'actions on peut reconstruire l'équivalent des motivations psychologiques, et donc la prétendue intériorité des acteurs narratifs. En d'autres termes, si nous ne savons rien de ce que les animaux pensent, nous connaissons très bien, en tous cas, ce qu'ils font, entre eux, et avec nous : un savoir suffisant pour reconstruire la signification de leur existence, qui n'est ni naturelle ni culturelle mais, en tous cas, *sociale*.

Cette forme de savoir sur l'animal, selon Despret (2002), n'est pas un savoir pur et ascétique, celui d'un observateur externe qui fixe son regard objectivant sur une nature imaginée comme universelle et nécessaire, mais le geste engagé d'une subjectivité qui intervient sur le terrain, en

mettant en jeu ses passions, ses valeurs, et en participant activement au contexte. C'est par exemple le cas étonnant de Jane Goodall, qui se refusait d'observer les chimpanzés de l'extérieur. En s'infiltrant dans leur propre vie sociale (famille, affects, élevage, etc.), elle a réussi à bouleverser les idées darwiniennes (et freudiennes) sur la « jalousie » des singes, qui expliquerait pourquoi un seul exemplaire masculin dominerait tous les autres. En mettant en jeu son être femme sensible plutôt que scientifique, Jane Goodall a compris l'importance de la féminité parmi les chimpanzés, en mettant ainsi en évidence la centralité de la maternité dans leurs cultures. C'est pour cela que le titre d'un des livres les plus intéressants de Despret (2002) reprend une prophétie biblique : *quand le loup vivra avec l'agneau* ; la connaissance ethno-éthologique est toujours pragmatique : il faut connaître les animaux pour pouvoir les comprendre, et pour intervenir dans leur vie avec nous<sup>2</sup>.

## 8. Renverser l'évolution

Nous concluons ce petit parcours zoosémiotique avec quelques suggestions inspirées par ce petit texte de Franz Kafka qui s'intitule *Rapport pour une académie* (*Ein Bericht für eine Akademie*, 1917), où il est question d'une transformation de l'animal, un singe, en homme : une sorte de parodie de l'évolution darwinienne. C'est tout à fait le contraire de la plus célèbre *Métamorphose* de Kafka, très bien analysée par I. Pezzini (1998), une fiction où, comme on le sait, un homme devient un animal. Le phénomène du *devenir animal*, comme l'ont remarqué Deleuze et Guattari (1975), est central dans l'œuvre de l'écrivain tchèque : les processus de transformation, les formes du passage, comptent bien plus que l'animal ou l'homme en soi, et notamment le fait que, chez Kafka, la métamorphose ne s'est jamais accomplie : il y a toujours un reste, une hybridation, et un acteur qui n'est plus homme sans être tout à fait un animal.

Comme Pezzini (1998) l'a bien remarqué, dans la *Métamorphose*, Gregor Samsa a déjà, dès le début de l'histoire, le corps d'un animal, et il doit plutôt apprendre à être animal, à penser comme un animal, à avoir les mêmes passions, les mêmes désirs, les mêmes programmes d'actions à partir des mêmes valeurs. Et quand il atteint finalement son objectif, il se laisse mourir. Dans notre conte le processus est plus ou moins similaire, sinon qu'à la fin c'est le singe, *devenu* presque homme, qui se moque des autres hommes, sans avoir toutefois la possibilité de retrouver une véritable forme de liberté. Une autre différence pertinente entre les deux œuvres est que dans notre texte l'énonciation est à la première personne ;

c'est le singe qui raconte son histoire sous la forme d'une relation académique. C'est l'histoire de sa capture en Afrique, de son transport en Europe par un navire où il reste toujours enfermé dans une cage, et où, pour retrouver une possibilité d'évasion (une « ligne de fuite »), il décide d'apprendre, petit à petit, les spécificités des formes de la vie humaine, ou plutôt, ce qu'il croit être ces spécificités, à partir de son regard constitutivement halluciné, éloigné, étranger, autre.

Progressivement le singe comprend (ou croit avoir compris) que les hommes aiment trois choses : brocher, fumer la pipe, boire de l'alcool. Pour être accepté des hommes, et peut-être libéré, le singe fait le singe, ce qui est par stéréotype le propre des singes : il décide d'imiter ces gestes fondamentaux des hommes, et commence à brocher, à fumer, et, avec quelques difficultés, à boire de l'alcool... Ainsi, se met en place un double régime de véridiction : le singe croit qu'il fait des choses typiquement humaines, et pour devenir humain, et pour se faire accepter dans la communauté des hommes ; mais les hommes qui le regardent, en s'amusant beaucoup, croient qu'il fait des choses typiquement simiesques.

Voilà donc une double métamorphose : il est devenu l'acteur d'un spectacle, tandis que les hommes terribles qui l'ont capturé sont devenus à leur tour des spectateurs très aimables, des gens qui sont enchantés par le spectacle d'un singe à la recherche de sa liberté. La proie a dû se transformer en acteur de spectacle, pour parvenir à transformer ses prédateurs en spectateurs ; mais en même temps, ses prédateurs l'ont transformé : il n'est plus un singe sauvage, une simple proie, mais il est devenu un comédien, il a été élevé et requalifié. Ainsi, quand il arrive en Europe, il est envoyé dans un cirque, où il décide de continuer à travailler pour « se former », c'est-à-dire pour apprendre à devenir de plus en plus un homme. À la fin, il devient un comédien très célèbre, et prend des leçons pour apprendre à être encore plus un homme (et/ou, à la fois, à être singe de cirque ?). Enfin, quand il est à l'apogée de sa carrière, il est invité par une académie à raconter son histoire... Comme pour l'ethno-éthologie de Despret, par conséquent, la transformation n'est pas unilatérale mais réciproque, et la domestication de l'animal n'est pas une perte de nature mais une naturalisation ultérieure, qui se donne en fonction de la transformation parallèle des humains.

Plus intéressant encore est le fait que cette histoire – relatée par son protagoniste, qui sélectionne subrepticement dans toute sa vie antérieure ce qui vaut la peine d'être raconté et ce qui, au contraire, est à cacher – est lue par un énonciataire qui la suit pas à pas, tout en connaissant phénoménologiquement les étapes du discours du singe, et il le fait, bien sûr,

à partir du titre du texte. Le lecteur doit donc comprendre, progressivement, qu'il ne s'agit pas d'une véritable relation académique établie par un professeur, mais d'un singe – devenu homme, et (peut-être) professeur – qui raconte son histoire comme témoignage d'une vie extraordinaire, qui est justement une explication renversée de la théorie de l'évolution. Mais est-il vraiment professeur, scientifique ? Ou s'agit-il d'un singe qui raconte ses expériences de vie, après être devenu comédien ? Ou encore, peut-être, il ne s'agit ni d'un professeur, ni d'un singe, ni aussi d'une relation académique, mais d'un numéro de cirque, ou un singe, ou plutôt un homme de cirque qui, déguisé en singe, raconte par simulation l'histoire comique d'un singe qui croit un peu trop aux théories de Darwin... en croyant être un singe qui s'est transformé en homme.

Voilà donc un régime de croyance que Todorov (1970) aurait qualifié sans hésitation de *fantastique*: celui de l'indécidabilité a priori, et donc d'un savoir qui s'adapte au contexte, qui refuse l'ascétisme objectivant du naturalisme pour vivre parmi les acteurs – les *humanimales* – qu'il étudie. Qui parle dans ce texte ? Et aussi : à qui parle-t-on ?

Enfin, on peut remarquer que cette expérience est exactement le contraire de celle de Gregor Samsa : le singe est devenu un homme, il pense comme un homme, il a *presque* la morale des hommes, mais il a encore le corps et l'affectivité d'un singe. Il est poilu, et ses passions sont bien peu humaines : il n'a aucune honte à baisser ses pantalons pour montrer au public ses blessures, et quant aux relations sexuelles, c'est bien vers les singes qu'il adresse ses désirs, mais avec une certaine pruderie :

Le soir, il y a presque toujours représentation et mes succès ne peuvent sans doute plus être dépassés. Quand je reviens à une heure avancée de banquets, de sociétés savantes ou d'un tête-à-tête agréable, une demoiselle chimpanzé à demi dressée m'attend chez moi et je m'abandonne avec elle aux plaisirs de notre race. Le jour, je ne veux pas la voir ; elle montre en effet dans ses yeux l'égarément de la bête dressée ; je suis seul à le remarquer et je ne peux pas le supporter. (Kafka, 1989 : 210)

## Notes

- 1 Pour une reconstruction, aussi historique que théorique, du « grand partage », cf. CHARBONNIER (2015).
- 2 Pensons aux dizaines de cas des espèces protégées – loups, sangliers, ours, perroquets, corbeaux, etc. – qui aujourd'hui sont redevenues dangereuses pour les humains, et qui posent le problème d'un monde commun à *imaginer* avant de pouvoir le *construire*: comment vivre avec les loups sans mettre en danger les troupeaux ? Comment l'agneau pourrait-il vivre avec le loup – et avec les hommes,

dans un régime de relative contractualité ? Trouver des réponses plausibles implique d'imaginer de nouvelles formes de communauté hybride, de nouvelles formes de vie tant utopiques que vraisemblables. Sur tout cela cf. MORIZOT (2016).

## Bibliographie

- CHARBONNIER, PIERRE  
 (2015) *La fin d'un grand partage. Nature et société de Durkheim à Descola*, Paris, CNRS éditions.
- DELEUZE, G. ET GUATTARI, F.  
 (1975) *Kafka, pour une littérature mineure*, Paris, Minuit.
- DESCOLA, PHILIPPE  
 (2005) *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard.
- DESPRET, VINCIANE  
 (2002) *Quand le loup habitera avec l'agneau*, Paris, Les empêcheurs de penser en rond.  
 (2004) *Hans, le cheval qui savait compter*, Paris, Les empêcheurs de penser en rond.  
 (2007) *Bêtes et hommes*, Paris, Gallimard.
- DESPRET, V. ET LARRÈRE, R. (ÉDS)  
 (2014) *Les animaux: deux ou trois choses que nous savons d'eux*, Paris, Hermann.
- FABBRI, PAOLO  
 (2015) « Sémiotique, stratégies, camouflage », *Actes Sémiotiques*, n° 118.
- FABBRI, P. ET BASTIDE, F.  
 (1984) « Des chats, des sirènes, des hommes », *Change international 3* ; republié dans *E/C* ([www.ec-aiss.it](http://www.ec-aiss.it)).
- FERRARO, G. ET LORUSSO, A. M. (ÉDS)  
 (2016) *Nuove forme di interazione: dal web al mobile*, Tricase, Libellula.
- FONTANILLE, JACQUES  
 (2016) « Pratiche, reti, identità. Per un approccio socio-antropologico », in FERRARO ET LORUSSO (ÉDS 2016).
- GREIMAS, ALGIRDAS JULIEN  
 (1970) *Du sens*, Paris, Seuil.  
 (1983) *Du sens II*, Paris, Seuil.
- GREIMAS, A. J. ET COURTÈS, J. (ÉDS)  
 (1979) *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage I*, Paris, Hachette.
- JAKOBSON, ROMAN  
 [1935] « La dominante », in *Huit questions de poétique*, Paris, Seuil, 1977, p. 77-85.
- KAFKA, FRANZ  
 (1989) *La Métamorphose et autres récits*, Paris, Gallimard-Folio.
- LATOUR, BRUNO  
 (1991) *Nous n'avons jamais été modernes*, Paris, La Découverte.  
 (1999) *Politiques de la Nature*, Paris, La Découverte.
- LOTMAN, YURI M.  
 (2000) *La sémiosphère*, Limoges, Pulim.

MANGIAPANE, FRANCESCO

(2016) « Dalla bacheca di Facebook alla città », in FERRARO ET LORUSSO (ÉDS, 2016), p. 141-158.

MARRONE, GIANFRANCO

(2011) *Addio alla natura*, Turin, Einaudi.

(2017) *Sémiotique et critique de la culture*, Limoges, Pulim.

MARRONE, GIANFRANCO (ÉD.)

(2013) *Semiotica della natura (natura della semiotica)*, Milan, Mimesis.

(2017) *Zoosemiotica 2.0. Forme e politiche dell'animalità*, Palerme, Museo Pasqualino.

MORIZOT, BAPTISTE

(2016) *Les diplomates*, Paris, Wildprojets.

PEZZINI, ISABELLA

(1998) *Le passioni del lettore*, Milan, Bompiani.

SEBEOK, THOMAS A. (ÉD.)

(1968) *Zoosemantics*, Bloomington, Indiana U.P..

VIVEIROS DE CASTRO, EDUARDO

(2009) *Métaphysiques cannibales*, Paris, Presses Universitaires de France.