

ANIMAL



La puce à l'oreille

Entretien avec Dominique Lestel

Propos recueillis
par Marc Monjou

Azimuts | Dominique Lestel, depuis plus de quinze ans, vous consacrez l'essentiel de votre travail de recherche à l'animal ; c'est donc que la question animale vous semble figurer au rang des questions les plus dignes d'intérêt. Quels ont été, dans votre itinéraire philosophique et scientifique, les éléments déclencheurs d'une telle orientation ?

Dominique Lestel | Alors que je finissais mes études de philosophie à la Sorbonne, je me suis demandé ce que j'allais faire. Il n'était pas question pour moi de préparer l'agrégation de philosophie — que je voyais comme le comble de l'académisme. J'ai décidé d'aborder le problème en poète, c'est-à-dire que j'ai fait une espèce d'études de marché. La question animale était totalement négligée par les philosophes. Il y avait deux avantages à ce choix. La littérature à lire était quasiment inexistante, ce qui me faisait gagner un temps fou (j'ai toujours été un peu paresseux) et il était facile de voir, ensuite, que des questions philosophiques passionnantes

s'y trouvaient en friche et qu'on pouvait assez facilement innover. L'intelligence artificielle me passionnait également et j'ai monté un projet de thèse un peu martien à l'interface de l'éthologie, de l'épistémologie, de l'anthropologie des sciences et des sciences cognitives naissantes. J'ai connu ces dernières par hasard, aux débuts des années 1980. Grâce à Bruno Latour, j'ai été invité à l'Université de Californie à San Diego après mon DEA, et j'y ai découvert les sciences cognitives en train de s'inventer. J'ai donc fait une thèse à l'EHESS sur la façon dont les spécialistes des fourmis raisonnaient sur le raisonnement des fourmis, comme ingénieur de recherche au sein du Laboratoire d'Intelligence Artificielle de Bull. En étudiant la dynamique des colonies de fourmis on devait bien pouvoir inventer des formes nouvelles de programmation ! Voilà comment je suis entré en éthologie et comment j'ai commencé à m'intéresser à la question animale et aux communautés hybrides homme/animal.

Dominique Lestel est un philosophe et éthologue français. Il est maître de conférences au département d'études cognitives de l'ENS-Ulm et chercheur au laboratoire d'éco-anthropologie

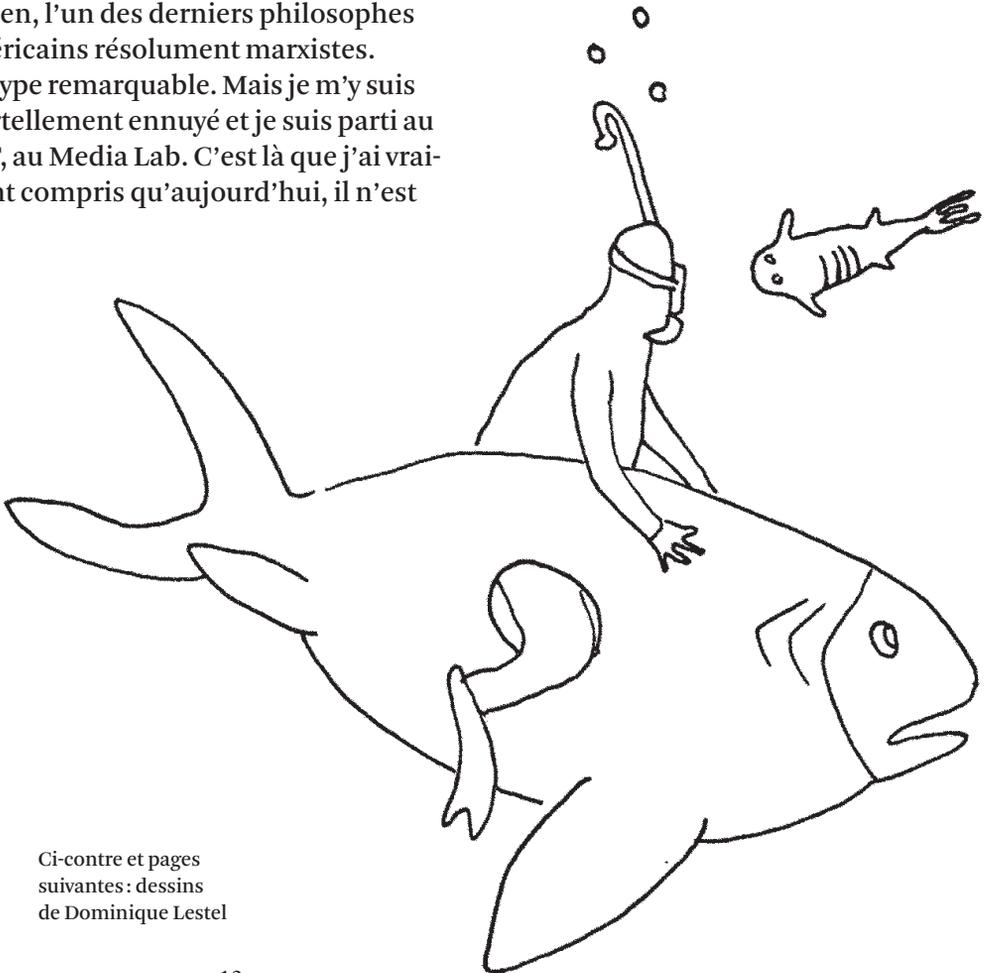
du Museum National d'Histoire Naturelle de Paris. Il a publié de très nombreux articles et ouvrages sur la question animale, notamment *L'Animalité. Essai sur le statut de l'humain*, Hatier, 1996,

réédition L'Herne, 2007, *Les Amis de mes amis*, Seuil, 2007, *L'Animal est l'avenir de l'homme*, Fayard, 2010, *Apologie du carnivore*, Fayard, 2011.

L'artiste Louis Bec, que j'ai beaucoup fréquenté dans les années 1990, a été la deuxième personne qui m'a le plus influencé. Il développait une pratique artistique très originale qui s'appuyait déjà sur une notion de communauté hybride, même si elle restait encore implicite pour lui. Pour autant, je n'ai pas quitté la philosophie pour l'animal. J'ai voulu rendre la philosophie plus velue, l'emplumer du concept ou la sertir d'écaillés multicolores. Avec une bourse Fyssen, j'ai ensuite fait un postdoc au Center for the History and Philosophy of Sciences à Boston University avec Bob Cohen, l'un des derniers philosophes américains résolument marxistes. Un type remarquable. Mais je m'y suis mortellement ennuyé et je suis parti au MIT, au Media Lab. C'est là que j'ai vraiment compris qu'aujourd'hui, il n'est

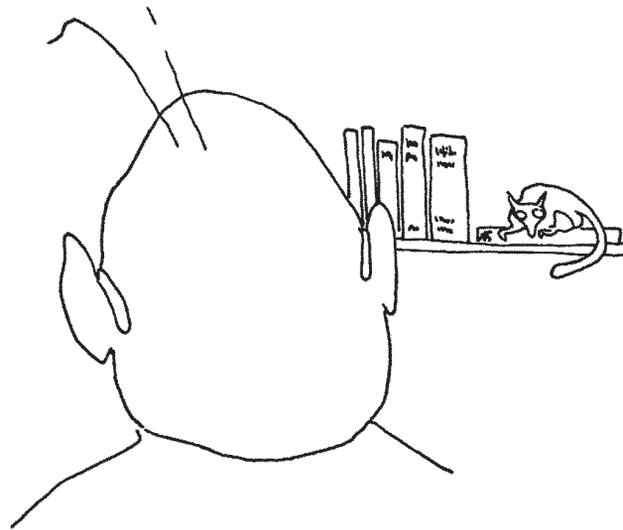
plus possible de penser l'animalité sans faire référence à la robotique autonome et à l'animalité artificielle qui va avec. Comme dit le sage chinois, il n'y a que les gens pressés qui s'imaginent que la ligne droite est le plus court chemin entre deux points.

Dès mes années de thèse, j'avais le projet de développer une « philosophie de terrain », qui n'a rien à voir avec la prétendue « philosophie expérimentale » de la philosophie analytique actuelle qui s'appuie sur une psychologie expérimentale inepte. En France et à de



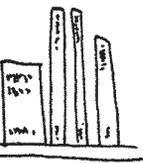
Ci-contre et pages
suivantes : dessins
de Dominique Lestel

très rares exceptions près, la pratique philosophique était alors exclusivement tournée sur le commentaire de textes et le commentaire de commentaires et elle le reste encore très largement. On ne peut pourtant comprendre une science qu'en la pratiquant vraiment. C'est la raison pour laquelle j'ai décidé de devenir éthologue après mes études de philosophie. Pendant quelques années je suis donc devenu un spécialiste des grands singes et des orangs-outans. C'est là que j'ai vraiment compris ce qu'étaient l'éthologie et la psychologie comparée, c'est-à-dire ce qu'on pouvait faire ou penser, ce qui provoquait immédiatement un rappel à l'ordre. J'ai pu m'engager alors dans une « épistémologie de la rupture », très différente de l'« épistémologie de connivence » très largement majoritaire chez les épistémologues¹. L'épistémologue de connivence cherche l'agrément des scientifiques concernés pour évaluer la justesse de son travail. C'est une épistémologie de bons petits garçons ou de bonnes petites filles fascinés par les susucres qu'on agite devant leur nez. L'épistémologue de rupture n'aime pas le sucre. Il préfère le salé et même le pimenté. Il met au jour les choix et présupposés profonds des chercheurs concernés, quitte à entrer violemment en conflit avec eux. Feyerabend en est un très bon exemple. L'éthologie et la psychologie comparée s'appuient de façon sectaire sur des présupposés « réalistes » intenablement rigoureux et sur une conception mécaniste de l'animal qui les empêchent de rendre compte de très nombreux phénomènes observés chez l'animal. L'éthologie



contemporaine reste fondamentalement behavioriste bien qu'elle s'en défende, mais il s'agit d'un behavioriste sophistiqué. Caractériser l'animal comme un « traiteur d'information » n'a pas grand sens, surtout si on est incapable de définir de façon convaincante la notion d'information ! J'ai proposé de développer un autre paradigme, bi-constructiviste, dans lequel l'animal serait un interpréteur de sens qui invente sa façon d'habiter le monde et dans lequel l'éthologue doit inventer des manières de rendre compte des façons dont l'animal invente son monde. Certains ont adoré. D'autres beaucoup moins. Les Allemands m'ont même censuré.

AZ | Votre œuvre est par ailleurs émaillée de références singulières (plus ou moins explicites), empruntées aux champs philosophique, scientifique et littéraire, qui laissent deviner une certaine filiation intellectuelle et qui trahissent l'intention de pratiquer autrement la philosophie et la science dont vous venez de parler. Outre les auteurs majeurs de la



littérature consacrée à l'animal, comme Paul Shepard que vous citez souvent, vous vous référez volontiers à Épicure, à D. Hume, B. Spinoza, J. Elster, J. C. Powys, M. Mauss, C. Levi-Strauss, R. Gary, R. Ruyer, ou à P. K. Dick... Quel air de famille pensez-vous partager avec ces auteurs ? Selon vous, la considération et le souci de l'animal sont-ils dépendants d'un certain style de pensée, d'une certaine manière de pratiquer l'écriture et de négocier notre rapport au sensible ?

DL | Un certain nombre des auteurs que vous citez sont des écrivains et non des philosophes et ce n'est pas un hasard. La philosophie universitaire s'inscrit dans un régime très encadré et la question de l'animal est un espace peu fréquenté. Pour la grande majorité des philosophes, la question est pliée d'avance : l'animal ne parle pas, c'est donc une machine, point à la ligne. Ils n'imaginent pas une minute que s'ils n'entendent pas l'animal, ce n'est pas parce que l'animal est muet mais parce qu'ils sont sourds. En France, Ruyer, Deleuze et Guattari ou Derrida restent des exceptions. L'un de mes auteurs de référence, Paul Shepard, que j'ai découvert par hasard au début des années 1990 en flânant dans une librairie de Berkeley, reste un parfait inconnu pour la quasi-totalité des philosophes et il est d'ailleurs difficile de le faire entrer dans une case institutionnelle. Mais ce qui n'a pas été pensé par la philosophie l'a été beaucoup plus par la littérature, le cinéma et l'art de façon plus générale. Cette situation est moins triviale qu'elle n'en a l'air. Elle pose la question de ce qui pense. La philosophie a tenté

une OPA sur la pensée en assimilant la pensée au concept et on s'est laissé largement impressionner. Mais il existe une pensée non conceptuelle qui attend encore largement d'être prise au sérieux par les philosophes. Grâce à Heidegger, la poésie est redevenue pertinente en philosophie, mais c'est une poésie en liberté surveillée, qui doit rester sous la coupe du concept pour être pertinente. Un vrai philosophe ne s'exprime pas à travers la poésie ; il peut seulement récupérer le poème pour en faire un objet de pensée. Une partie de l'œuvre de Nietzsche se compose pourtant de poèmes et Giordano Bruno philosophait en écrivant des pièces de théâtre. Littérature et arts pensent l'animal de façon beaucoup plus audacieuse. *Les racines du ciel*, de Romain Gary, est par exemple un roman qui a un souffle métaphysique incroyable. Dès 1956, il exprime l'idée qu'il faut défendre les éléments sauvages parce que leur liberté conditionne celle de l'homme.

AZ | Justement, contre la tradition philosophique, contre les usages culturels dominants, et même contre les catégories que nous propose la langue, vous refusez l'opposition homme vs animal, revendiquant et assumant à fond une position dite « continuiste ». Pourriez-vous en quelques mots rappeler à nos lecteurs en quoi consiste cette position et quelles en sont les corollaires immédiats ?

DL | La position continuiste que j'essaie de défendre considère qu'il n'y a pas de différence ontologique entre l'homme et l'animal. Il faut sortir des ontologies essentialistes occidentales pour aller

vers des ontologies relationnelles et participatives. Chacun fait partie des autres, et tous ont l'ensemble des autres en eux. Cette position continuiste déstabilise et décrédibilise la problématique du propre de l'homme qui irrigue la pensée européenne depuis l'Antiquité. Le propre de l'homme est une notion très mal conceptualisée, empiriquement mal informée et culturellement très toxique. Le propre de l'homme est une caractéristique qui distingue tellement l'homme des autres animaux qu'il cesse lui-même d'être animal. On n'est plus dans la philosophie ; on a déjà basculé dans la théologie. La majorité des animaux ont des caractéristiques d'espèce que n'ont pas les autres espèces. La question pertinente n'est pas celle de la différence mais celle de la différence relative. Ce qui est important est de savoir si la différence de l'homme aux autres animaux est différente ou similaire à la différence des autres animaux aux animaux des autres espèces. La question du propre de l'homme n'est jamais conceptualisée de cette façon parce que ceux qui la recherchent à tout prix sont des idéologues imbibés de christianisme. Ceci étant dit, existe-t-il un propre de l'homme ? On rencontre là un deuxième obstacle, l'empiricité défaillante de la discussion. La plupart des philosophes estiment qu'ils savent ce qu'est un animal avant même de s'être sérieusement informés. Une petite minorité de philosophes s'est penchée sur l'éthologie et la psychologie comparative, mais ils sont souvent d'une naïveté touchante ! Beaucoup gobent tout ce qu'on leur raconte. Pour les différences/similitudes homme/animal,

il faut s'appuyer sur une épistémologie critique des sciences de l'animal. L'éthologie est par exemple incapable de répondre à la question de savoir s'il y a des comportements artistiques chez l'animal parce que la structure même de la discipline est conçue d'une façon qui empêche qu'on réponde à une telle question. Hollis Taylor, chercheuse à l'Institut de Technologie de Sydney et qui a fait un postdoc sous ma direction, fait un travail remarquable de ce point de vue. Hollis est la première musicienne professionnelle (compositrice et violoniste virtuose) à avoir fait une thèse de musicologie sur le chant d'un oiseau — un merle australien qui a des chants extrêmement élaborés —, qu'elle écoute, alors que les ornithologues se contentent de lire des sonagrammes. Pour elle, ces oiseaux font vraiment de la musique. Culturellement, l'insistance à vouloir séparer à tout prix l'homme de la nature conduit à la catastrophe écologique qu'on connaît, à l'isolement autiste de l'humain et à l'absence de sens qui conduit à un consumérisme suicidaire.



AZ | Toujours à ce propos, vous avez écrit dans un ouvrage récent que « ceux qui se soucient des animaux aujourd’hui [...] constituent l’avant-garde d’une nouvelle culture en gestation »², annonçant un âge nouveau où l’homme vivra avec et parmi l’animal et non contre lui. Cette prédiction repose notamment sur le concept de « communautés hybrides » que vous définissez comme des espaces partagés de sens, d’intérêts et d’affects. En quelques mots, que sont précisément ces « communautés hybrides » ou « mixtes » ? Quelles descriptions les plus convaincantes l’éthologie est-elle capable d’en donner aujourd’hui ?

DL | La notion de communautés hybrides, que j’ai proposée en 1996, n’est pas une notion éthologique, même si certaines de mes formulations ont pu le laisser penser. C’est une notion ontologique et métaphysique. La communauté hybride, c’est le lieu de débordement de tout être vivant, en particulier l’humain, dans tout autre. Je préfère « lieu de vie » et « mode de vie » à celui d’environnement, à mon sens trop biologique. Les communautés hybrides sont avant tout des espaces sémiotiques et affectifs inter-ontologiques et très largement inter-spécifiques. Les communautés dans lesquelles vit l’humain sont toujours des communautés hybrides humaine/non humaine. On y trouve des humains, des animaux, des végétaux, des champignons, des virus, des artefacts plus ou moins autonomes et une foule d’agents aux statuts les plus improbables pour lesquelles nous n’avons pas encore (ou n’avons plus) de concepts pertinents — comme les

fantômes, les anges ou les démons. On voit qu’il reste beaucoup de travail à faire pour vraiment comprendre une notion comme celle de communauté hybride. C’est en fait une notion qui fait exploser à la fois une éthologie excessivement mécaniste, une anthropologie qui reste fondamentalement colonialiste dans sa prétention à vouloir expliquer les autres d’un point de vue objectif — qui n’est en fin de compte toujours qu’un point de vue occidental — et une philosophie de préposés aux écritures. On n’explique pas son voisin ; on essaie de vivre avec lui en évitant de trop s’entretuer. La notion de communauté hybride humaine/non humaine est un phénomène central des sociétés premières et il faut revenir à elles pour en saisir toute la richesse et la complexité. Aujourd’hui, avec ma collègue italienne Egle Barone, je suis engagé dans un travail de terrain en Amazonie pour approfondir ces questions. Là encore, il s’agit de philosophie de terrain. L’anthropologue veut fournir une description objective des sociétés qu’il étudie. Ce qui m’intéresse, ce n’est pas de penser les Amérindiens mais de penser avec eux pour comprendre ce qu’il y a de non humain dans l’homme. Il faut inventer des épistémologies participatives. La culture occidentale a détruit la plus grande partie des ressources intellectuelles requises pour comprendre comment nous nous croisons constamment avec l’animal selon de multiples modalités ; au contraire, les cultures premières ont depuis toujours cultivé les convergences avec le non humain — que ce soit sur des modes coopératifs ou sur des modes agonistiques ; d’ailleurs, chez

elles, on ne connaît pas Walt Disney et Bambi finit souvent mal. J'essaie d'établir avec les membres de ces cultures avec lesquels je travaille des situations de co-dépendances épistémiques. Chacun de nous a besoin de l'autre pour comprendre comment survivre dans le monde actuel. Entre les philosophes qui ne comprennent pas ce qu'est le terrain et les anthropologues qui ont une conception très normatives de ce qu'il doit être, c'est sans doute une méthodologie qui maximise le nombre de ceux qui vous détestent, mais je n'ai pas le temps de vouloir être aimé [... rires]! Ceci dit, le succès du séminaire «L'Homme débordé» que j'organise sur ces questions de communautés hybrides avec ma collègue artiste, anthropologue et thérapeute Marion Laval-Jeantet, montre qu'il existe une véritable attente vis-à-vis de ces questions dans notre culture. La dimension artistique de cette démarche est fondamentale : dans la culture occidentale, l'art est — avec les mathématiques et la physique théorique — l'un des derniers espaces où la pensée n'a pas encore été totalement domestiquée.

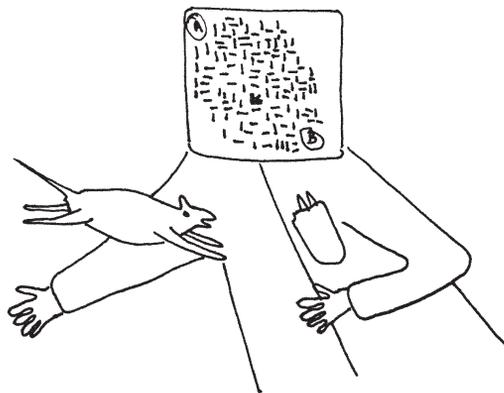
AZ | Si intelligents soient-ils, et si fines soient leurs méthodes, l'éthologue et l'anthropologue cherchent à décrire des phénomènes. Or touchant la question animale, vos livres semblent dépasser la seule ambition descriptive et situent même l'enjeu au niveau de l'imagination et de l'action. Si l'un de vos objectifs avoués consiste à «changer les consciences»³, il s'agit bien à la fin de changer les pratiques et de reconsidérer nos manières de vivre (point qui ne manquera pas de susciter l'intérêt

des designers). Pourtant, comme en témoigne votre *Apologie du carnivore*, vous semblez plutôt critique à l'encontre de la morale et du droit comme recours efficaces. Pourquoi un tel soupçon ?

DL | Il ne s'agit pas seulement de changer les consciences mais de cuisiner aussi nos ontologies avec des sauces piquantes. L'éthologie et l'anthropologie ne visent pas seulement à décrire des phénomènes mais aussi à sélectionner ceux qu'elles jugent légitime de décrire. Qu'on puisse aborder l'intelligence animale ou les cultures non occidentales à travers des descriptions objectives est épistémologiquement problématique. Ces deux disciplines ont mis en place toute une batterie de concepts et de raisonnements qui visent à disqualifier le réel qui ne rentre pas dans leurs cases constituées *a priori*. Une discipline est toujours conçue pour faire rentrer dans l'ordre — et dans les ordres. Il me semble de toute façon illusoire d'élaborer une critique épistémologique efficace qui se restreigne à l'une ou l'autre discipline ; elles doivent être appréhendées conjointement : les verrouillages sur la compréhension de l'humain sont agencés avec ceux qui existent sur l'animal. Je suis moi-même un empiriste radical, au sens de William James, c'est-à-dire que je veux prendre en compte tous les phénomènes, et pas seulement ceux qui arrangent la vision du monde qu'on veut me faire adopter. Il faut effectivement changer radicalement notre conscience qui résulte d'une longue histoire occidentale, en particulier ce fantasme qui nous conduit à

penser que l'humain se constitue contre la nature avec sa culture. Quant au droit de l'animal, c'est un gadget inutile qui n'améliore que très superficiellement les choses. Il existe déjà une loi qui empêche les mauvais traitements envers les animaux et les juges sont structurellement débordés. La morale, pour sa part, a toujours été une source infinie de souffrance et il faudrait la bannir définitivement de nos modes de penser. Je n'ai pas besoin de morale pour obliger les autres à ne pas me tuer ou à laisser les petites filles aller à l'école. Ne pas être constamment menacé par mon voisin ou éduquer correctement les petites filles améliorent considérablement notre vie ; qu'est-ce que la morale viendrait faire ici ? Nietzsche reste un auteur très actuel de ce point de vue : derrière tout moraliste se cache un tyran. J'ai écrit *Apologie du carnivore* parce que le moralisme des végétariens éthiques est un cas d'école. Je respecte les végétariens mais le végétarien éthique qui essaie de me culpabiliser parce que je mange de la viande, que j'aime ça et que je trouve bien d'en manger mérite qu'on le remette à sa place⁴. Ce n'est pas parce qu'une cause est juste (lutter contre la souffrance animale) que tous les moyens pour y parvenir sont nécessairement acceptables. Le problème n'est pas celui de manger ou non de la viande mais de faire cesser le scandale des élevages industriels et il est certainement plus efficace de s'allier avec les carnivores qui veulent manger de la bonne viande que de les montrer du doigt en essayant de les culpabiliser. Les mouvements végétariens, qui existent

depuis des décennies ne représentent qu'une infime partie de la population et ils n'ont amélioré en rien la situation des animaux d'élevage. L'éthique a une obligation de résultat, pas une obligation de moyens. L'échec des mouvements végétariens devrait les inciter à revoir leur stratégie.



AZ | Il apparaît que votre travail oscille entre métaphysique et politique. D'un côté en effet, la considération de l'animal ne met rien moins en jeu que le salut de l'humanité. De l'autre côté, en appelant à la *philia* et en dénonçant la réduction, les ghettos, le colonialisme — dont le traitement réservé à l'animal est l'un des derniers avatars —, vous proposez de réviser les formes du vivre ensemble et de la communauté pour « laisser les animaux habiter nos cités »⁵. Métaphysique et politique semblent finalement se rejoindre dans une forme très lucide — mais non moins imaginative — d'utopie (...peut-être inspirée du « Principe espérance » de Marc Bloch), où « rendre le monde meilleur »⁶ apparaît comme la voie la plus raisonnable et la plus réaliste. Avez-vous déjà envisagé des types de scénarii possibles ? Quelles nouvelles formes de communautés mixtes pourraient-elles être imaginées ?

Et dans quelle mesure pensez-vous que le design, en tant que discipline créative, pourrait contribuer à donner corps à un projet où les hommes, les animaux, et les artefacts générateurs de sens cohabitent autrement ?

DL | Pourquoi inventer de nouvelles utopies ? On en a déjà un paquet en stock qui ne servent pas à grand chose ! Entre parenthèses, toutes les grandes utopies font l'impasse sur l'animal. Que les moralistes aiment tant les utopies doit de toute façon nous mettre la puce à l'oreille. Inventer des utopies, c'est encore adopter une démarche *top-down* — une démarche qui part des grands principes pour aller à la pratique, une démarche qui naît dans l'esprit des maîtres pour s'incarner dans le corps des peuples. Il faut au contraire multiplier les expériences *bottom-up* — s'engager dans des pratiques qui permettent d'inventer en fin de compte des communautés hybrides inédites. Les théoriciens purs nous pompent l'air ; nous avons plutôt besoin de praticiens qui théorisent ce qu'ils font ou de théoriciens bâtards qui éprouvent le monde et qui ne se contentent pas de le penser. L'audace doit être préférée à la vertu, et le respect de l'autre à l'obéissance aux lois. Nous sommes ce que sont nos communautés hybrides et nous l'avons toujours été. Je préfère d'ailleurs parler de communautés hybrides plutôt que de communautés mixtes — car l'hybridation est aussi une affaire de désir, de métabolisation, de production organique et de reproduction sexuelle.

Le rôle humaniste a une face lumineuse, il pense tous les humains égaux ; il a aussi une face sombre, il réduit la diversité des communautés hybrides à l'humain (et éventuellement à un Dieu plus ou moins fantoche). Nous sommes pourtant avant tout ce avec quoi (ou avec quoi) nous vivons : animaux, végétaux, champignons, bactéries, virus, artefacts plus ou moins générateurs de sens, anges, démons et fantômes ! Et l'ontologie des uns dépend toujours des liens qui se tissent avec les autres. Nous avons toujours trop sous-estimé les tricoteuses. Dans cette perspective, le rôle du designer est essentiel. C'est lui qui pense l'espace habité, c'est-à-dire les façons de tricoter ensemble les topographies, les objets, les intentionalités et les désirs. Les penseurs de l'espace en font toujours des constructions vides dans lesquelles le vivant n'apparaît qu'à la fin, et de surcroît. C'est très étonnant. Même Bachelard n'évoque que des espaces vides dans sa par ailleurs remarquable poésie de l'espace. Le designer invente les dispositifs à partir desquels pourront émerger de nouvelles formes de communautés hybrides. Et donc de nouveaux modes de vie et de nouvelles façons de penser. Les villes doivent être pensées dans cette perspective. L'animalité urbaine est habituellement conçue comme celle des animaux qui s'ajoutent à la ville. C'est très pauvre. Il faudrait plutôt la conceptualiser comme celle des animaux qui sont la conséquence des villes. En ce sens par exemple, on comprend que les baleines deviennent des animaux de plus en plus urbains, même si on n'en a

jamais croisé dans les rues ! À l'origine, ce sont des urbains qui se sont lancés dans leur protection et qui développent des liens de plus en plus intenses avec elles. Le non humain est le grand oublié des architectes et des urbanistes contemporains. Là encore, il ne s'agit pas d'ajouter quelques bestioles, un zoo et quelques espaces verts pour changer la situation. Il faut plutôt penser le phénomène urbain, la « Ville » vers quoi convergent toutes les agglomérations urbaines, comme un formidable bioréacteur qui modifie profondément ce que signifie être vivant, en mettant en place des métabolisations de masse jusqu'à inédites. « Ville » est l'écosystème qui disqualifie tous les écosystèmes. « Ville » fait converger ressources, énergies et désirs de transformer non seulement la vie mais aussi le vivant. Il faut donc caractériser « Ville » comme cet artefact humain qui transforme tous les êtres vivants sur Terre — ce qui n'est pas rien ! Nous avons besoin d'une imagination transgressive, non au sens où elle serait immorale, tout le monde se fiche de la morale à quelques bigots près, mais au sens où elle assumerait le désir de tout vivant d'aller au-delà du vivant.

Les zoos sont intéressants de ce point de vue⁷. Il ne faut plus les concevoir comme des machines hygiéniques à

sauver les espèces (on ne va pas se mettre à rejouer Noé, c'est pathétique), mais comme des sas audacieux dans lesquels pourraient s'inventer de nouvelles conflagrations inter-spécifiques où chacun pourrait jouer à l'Évolution comme on joue à la roulette russe — avec le risque de passer de l'autre côté. Je rêve d'un zoo où je n'irais pas observer des éléphants mais où je pourrais m'éléphanter et où les éléphants pourraient se babouiniser, s'enchiennier ou se perroquetiser. Je rêve d'aquariums dans lesquels des humains pourraient s'empoisonner la vie ou expérimenter l'algue marine que nous sommes aussi, ou l'hippocampe ou l'anémone chatoyante. L'Évolution ne dit pas seulement que nous sommes des singes mais que le singe que nous sommes aussi a quelque chose de toutes les autres espèces. C'est aussi en cela que l'animal est l'avenir de l'homme. Un tel rêve a quand même une autre gueule que les pauvres imaginations des post-humains qui veulent devenir des espèces de smartphones améliorés et qui comptent leurs pseudo-amis sur Facebook. À laisser l'imagination aux mains de ceux qui ne se pensent que comme des retraités, nous risquons de vite devenir très vieux, alors qu'une jeunesse incandescente brûle notre phylogenèse depuis la nuit des temps.

1. J'ai trouvé cette opposition con-nivence/rupture — que j'ai aménagée à mon goût — chez l'avocat sulfureux Jacques Vergès. Cf. Jacques Vergès, *De la stratégie judiciaire*, Minuit, 1981, pp. 5-13, repris dans M. Foucault, *Dits et Écrits*, tome IV, texte n°290.

2. Cf. Dominique Lestel, *L'animal est l'avenir de l'homme*, Fayard, 2010, p. 10 et p. 181. [N.d.É.]

3. *Ibid.* p. 112. [N.d.É.]

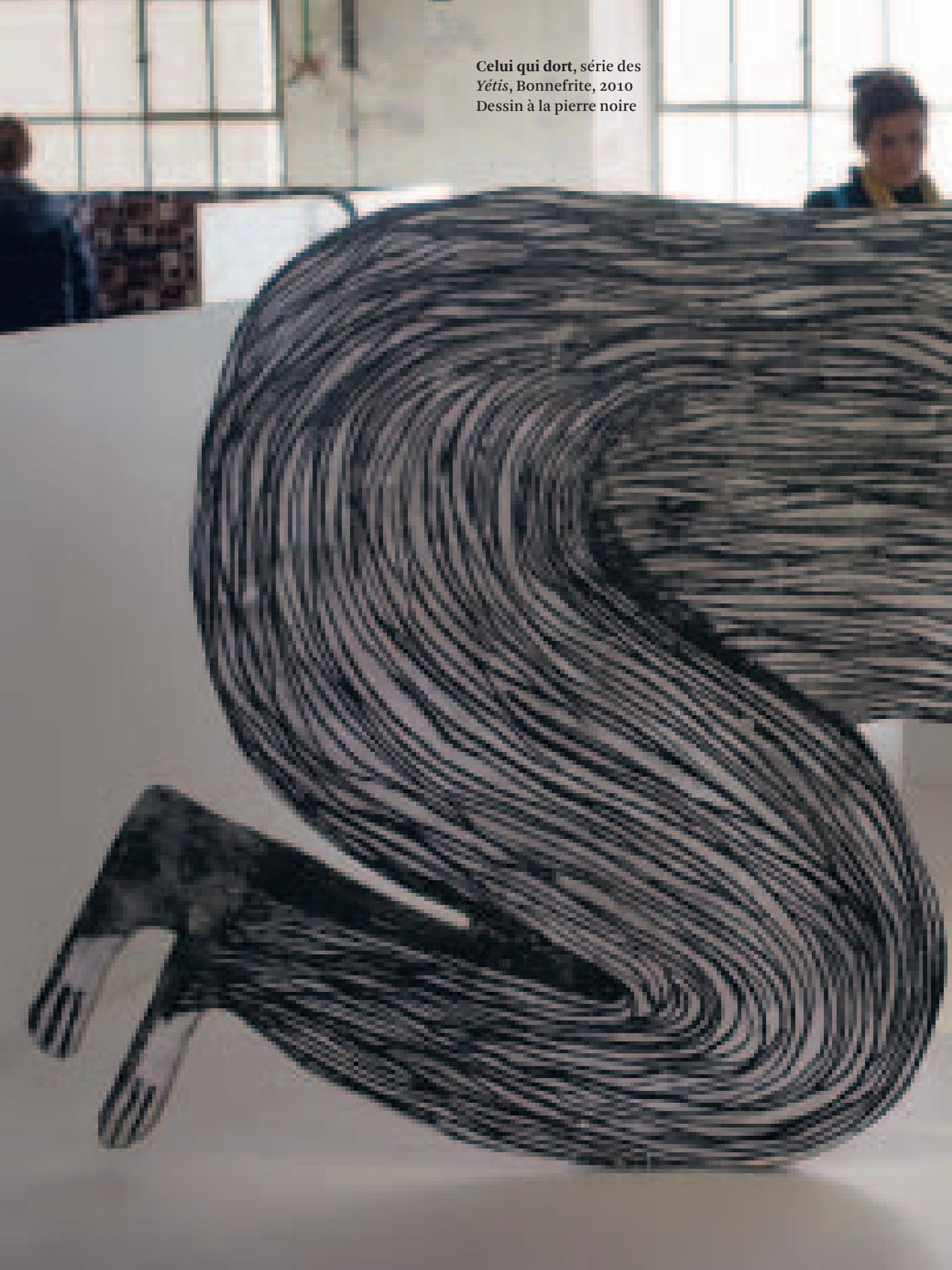
4. Lire à ce sujet la très ironique *Apologie du carnivore*, Fayard, 2011. [N.d.É.]

5. Cf. *L'Animalité*, L'Herne, 2007, pp. 104. [N.d.É.]

6. Lire *L'Animal est l'avenir de l'homme*, p. 181 et suiv. [N.d.É.]

7. Cf. ici même Éric Baratay, p. 80 et suiv., puis pp. 94 et suiv.

Celui qui dort, série des
Yétis, Bonnefrite, 2010
Dessin à la pierre noire





Il n'est plus possible d'envisager les relations hommes/animaux en termes purement utilitaires, ni en termes de pouvoir. Les décrire en termes de domesticité ou de sauvagerie ne rend qu'imparfaitement compte de ce qui est en jeu. L'animal n'habite pas seulement les maisons, les basses-cours ou les champs de l'homme ; il hante aussi son esprit et son imagination, ses peurs et ses croyances. Il développe de surcroît ses niches écologiques dans le langage de l'humain. Que serait l'homme sans d'autres hommes ? Que serait-il sans l'animal ? Comment expliquer les étranges relations qui les lient l'un à l'autre ? L'enfant, qui manifeste très tôt une vive curiosité à l'égard du vivant, est spontanément attiré par l'animal alors que le végétal le laisse vite indifférent.

Que l'homme et l'animal en arrivent à interagir profondément n'est donc pas réellement étonnant. L'abondance de leurs communications étonne autant que surprend leur diversité. Mais on note pourtant un certain aveuglement conceptuel de l'homme vis-à-vis de cette situation d'échanges entre l'homme et l'animal qui se traduit par la pauvreté de ses réflexions sur la question. Pourquoi l'homme pense-t-il si volontiers son rapport à l'animal sur le mode de la rupture et non sur celui de la communication ou de la communion ? En fait, quand nous disons l'homme, nous devrions plutôt préciser le penseur occidental. Chez les possesseurs d'animaux familiers prédominent au contraire la coopération, la communion, la fraternité ou la convivialité.

Pourquoi cette rupture ? Pourquoi cette difficulté à penser l'homme parmi l'animal, et inversement ? Autrement dit pourquoi, cette réticence à concevoir l'humain dans la texture de l'animalité ? André-Georges Haudricourt remarquait pourtant les affinités entre les animaux et les humains et considérait que l'homme traite son semblable comme il traite l'animal. Les animaux ne sont pas des machines d'un modèle connu — même s'ils peuvent être décrits comme des mécaniques d'une minutieuse précision — parce qu'ils ont cette possibilité de pouvoir être intégrés dans des communautés humaines.

Dominique Lestel, «L'humain dans la texture de l'animalité», *L'animalité*, L'Herne ©, 2007 (extrait pp.98-99).

On the Scent

Interview with Dominique Lestel

Asking the questions
Marc Monjou

Translation by
Nigel Briggs

Azimuts | Dominique Lestel, for more than fifteen years, you have devoted most of your research to the animal; so the animal issue seems to be among those most worthy of interest to you. Along your philosophical and scientific path, what were the elements triggering such a direction?

Dominique Lestel | When I was finishing my philosophy studies at the Sorbonne, I wondered what I was going to do. There was no question of me preparing the agrégation [teaching qualification] in philosophy—which I saw as the epitome of academicism. I decided to tackle the problem as a poet would, that is, I did a sort of market survey. The animal issue was completely neglected by philosophers. This choice had two advantages. The literature to be read was nearly non-existent, which saved me a tremendous amount of time (I have always been a little lazy) and it was then easy to see that exciting philosophical issues had been neglected and that it would be quite easy to innovate. I was also fascinated by artificial intelligence and I put together a slightly Martian thesis project at the intersection of ethology, epistemology, the anthropology of science and the nascent cognitive science. I discovered the latter accidentally in the early 1980s. Thanks to Bruno Latour, I was invited to the University of California

in San Diego after my DEA, and that is where I discovered cognitive science as it was inventing itself. So, as a research engineer at the Bull Artificial Intelligence Laboratory, I did a thesis at the EHES on how ant specialists reasoned about the reasoning of ants. By studying the dynamics of ant colonies we should be able to invent new forms of programming! That is how I entered ethology and how I started to take an interest in the animal issue and man/animal hybrid communities.

The artist Louis Béc, who I saw a lot of in the 1990s, was the second most influential person. He developed a very original artistic practice which was already based upon a notion of the hybrid community, even if it was still implicit for him. For all that, I did not leave philosophy for the animal [domain]. I wanted to make philosophy hairier, stick conceptual feathers in it or inlay multicoloured scales into it. With a Fyssen bursary, I did a post-doctoral fellowship at the Center for the History and Philosophy of Sciences at Boston University with Bob Cohen, one of the last resolutely Marxist American philosophers. A remarkable guy. But I was bored to death there, so I left for MIT and its Media Lab. That is where I really understood that today it is no longer possible to conceive of animality without reference to autonomous robotics and

the artificial animality which goes with it. As the Chinese sage puts it, only people in a hurry imagine that the straight line is the shortest path between two points.

From my thesis-writing years, I had the project of developing a “field philosophy”, which has nothing to do with the so-called “experimental philosophy” of current analytical philosophy which is based on an inept experimental psychology. In France, with very few exceptions, philosophical practice was then oriented towards text commentaries and, to a large extent, still is. However, you can only understand a science by actually practising it. That is why I decided to become an ethologist after my philosophy studies. So for several years I became a specialist in the big apes and orang-utans. That is when I really understood what ethology and comparative psychology were, that is, what you could do or think, what provoked an immediate call to order. I was then able to embark upon an “epistemology of disruption” [which is] very different to the “epistemology of connivance” of the majority of epistemologists¹. The epistemologist of connivance seeks the approval of the scientists concerned to assess the accuracy of his work. It is an epistemology for good little boys or good little girls fascinated by the sweetsies that are waved under their noses.

Dominique Lestel is a French philosopher and ethologist. He is a professor at the cognitive studies department of the ENS-Ulm

and a researcher in the eco-anthropology laboratory of the Museum National d'Histoire Naturelle in Paris. He has published a large

number of articles and works on the animal issue, notably *L'Animalité. Essai sur le statut de l'humain*, Hatier, 1996, re-edition L'Herne,

2007, *Les Amis de mes amis*, Seuil, 2007, *L'Animal est l'avenir de l'homme*, Fayard, 2010, *Apologie du carnivore*, Fayard, 2011.

The epistemologist of disruption does not like sugar. He prefers salt and even hot spice. He updates the profound choices and presuppositions of the researchers concerned, even if it means a violent conflict with them. Feyerabend is a very good example of this. Ethology and comparative psychology rely, in schoolboy fashion, upon “realist” presuppositions [which are] strictly speaking untenable and upon a mechanistic conception of the animal which prevents them from accounting for a very large number of phenomena observed among animals. Contemporary ethology remains fundamentally behaviourist although it denies it, but it is a sophisticated behaviourism. Characterizing the animal as a “processor of information” does not have much sense, above all if you are incapable of convincingly defining the notion of information! I have proposed the development of another, bi-constructivist, paradigm in which the animal would be the interpreter of meaning which invents its way of inhabiting the world and in which the ethologist must invent means of accounting for the way in which the animal invents its world. Some have loved it. Others much less so. The Germans even censored me!

AZ | Your work has been punctuated with singular (more or less explicit) references taken from the philosophical, scientific and literary areas which provide a glimpse of a certain intellectual filiation and reveal the intention to practice philosophy and science differently. Apart from the major authors of literature devoted to animals, such as Paul Shepard who you often quote, you willingly refer to Epicure, D. Hume, B. Spinoza, J. Elster, J. C. Powys, M. Mauss, C. Levi-Strauss, R. Gary, R. Ruyer, or P. K. Dick... What family resemblance do you share with these authors? In your view, do consideration and care for animals

depend upon a certain style of thinking, a certain way of practicing writing and negotiating our relationship with the sensitive?

DL | A certain number of the authors you have quoted are writers not philosophers and this is no accident. Academic philosophy is set within a highly controlled regime and the animal issue is an unfrequented space. For the vast majority of philosophers the issue is an open and shut case: the animal does not speak, it is therefore a machine, full stop. They do not for a minute imagine that if they cannot hear the animal this is not because the animal is mute but because they are deaf. In France, Ruyer, Deleuze and Guattari or Derrida are still exceptions. One of my benchmark authors, Paul Shepard, who I discovered by chance while idling in a Berkeley bookstore, remains completely unknown to the quasi-totality of philosophers and, moreover, it is very difficult to put him in an institutional pigeonhole. But what has not been conceived by philosophy has been conceived to a much greater extent by literature, cinema and art more generally. This situation is less trivial than it appears. It asks the question of what has happened. Philosophy has attempted to take over thought by assimilating thought into the concept and we have allowed ourselves to be greatly impressed. But there exists a non conceptual thought which is still largely waiting to be taken seriously by philosophers. Thanks to Heidegger, poetry has once more become relevant in philosophy, but this poetry is on probation and must remain under the concept's thumb to be relevant. A true philosopher does not express himself in poetry; he can only recover the poem in order to turn it into an object of thought. A part of the work of Nietzsche is nevertheless composed of poems and Giordano Bruno philosophized by writing

plays. Literature and the arts conceive of the animal much more audaciously. For example, Romain Gary's *Les racines du ciel*, is a novel which has an incredible wind of metaphysics [blowing through it]. As early as 1956, he expressed the idea that elephants in the wild must be defended because their liberty conditioned that of man.

AZ | Actually, against the philosophical tradition, against the dominant cultural uses and even against the categories proposed by language, you refuse the man vs. animal opposition and instead support and fully assume a position called “continuist”. In a few words, could you remind our readers what this position consists in and what are the immediate consequences?

DL | The continuist position which I attempt to defend considers that there is no ontological difference between man and animal. We must leave Western essentialist ontologies and move towards relational and participative ontologies. Each is a part of the others, and all have the entirety of the others within them. This continuist position destabilizes and discredits the problematic of the specificity of man which has irrigated European thought since Antiquity. The specificity of man is a very poorly conceptualized notion [which is] empirically ill-informed and culturally very toxic. The specificity of man is a characteristic which distinguishes man to such a great extent from other animals that he ceases to be an animal himself. We are no longer within philosophy; we have already gone over the brink into theology. Most animals have species-specific characteristics which the other species do not possess. The relevant issue is not the difference but the relative difference. What is important is to know if the difference between man and the other animals is different or similar

to the difference between the other animals and the animals of other species. The issue of the specificity of man is never conceptualized this way because those who search for it at any price are ideologists saturated with Christianity. That being said, does a specificity of man exist? Here we come across a second obstacle, the faltering empirical nature of the discussion. Most philosophers consider that they know what an animal is before even seriously inquiring. A small minority has looked into ethology and comparative psychology, but they have often been touchingly naïve! Many swallow whatever they are told. For the man/animal differences/similarities, you must rely upon a critical epistemology of the animal sciences. Ethology is, for example, incapable of answering the question of knowing whether there is artistic behaviour among animals because the very structure of the subject is conceived in such a way as to prevent an answer to such a question. Hollis Taylor, a researcher at the Sydney Institute of Technology who did post doctoral research under my supervision, has done remarkable work from this point of view. Hollis is the first professional musician (composer and virtuoso violinist) to have written a musicology thesis on the song of a bird—an Australian blackbird which has extremely elaborate songs—which she listened to, whereas ornithologists content themselves with reading sonograms. For her, these birds really make music. Culturally, the insistence on wanting to separate at all costs man from nature leads to the ecological catastrophe we know, to the autistic isolation of the human and to the absence of meaning, which leads to a suicidal consumerism.

AZ | Still on the same subject, in a recent work, you wrote that “those who care about animals today [...]

constitute the avant-garde of a new culture in gestation”², announcing a new age in which man will live with and among animals and not against them. This prediction is notably based upon the concept of “hybrid communities” which you define as shared spaces of the senses, interests and affects. In a few words, what specifically are these “mixed” or “hybrid communities”? What are the most convincing descriptions of them which ethology can provide today?

DL | The notion of hybrid communities, which I proposed in 1996, is not an ethological notion, even if some of my formulations might have let people think so. It is an ontological and metaphysical notion. The hybrid community is the place of overflow for every living being, particularly the human, into any other. I prefer “place for living” and “mode of living” to environment, [which is] to my mind too biological. Hybrid communities are above all semiotic and affective, inter-ontological and very widely inter-specific spaces. The communities within which the human lives are always human/non human hybrid communities. In them, you can find humans, animals, plants, mushrooms, viruses, more or less autonomous artefacts and a host of agents with the most improbable statuses for which we have not yet (or no longer have) relevant concepts—like ghosts, angels of demons. We can see that there is much work yet to be done to really understand a notion such as the hybrid community. It is, in fact, a notion which shatters both an excessively mechanistic ethology, an ethology which remains fundamentally colonialist in its claim to want to explain others from an objective point of view—which, when all things are considered, is still a Western point of view—and a philosophy of accounts clerks. You do not explain your neighbour; you

try to live with him while avoiding too much killing. The notion of the human/non human hybrid community is a central phenomenon in primary societies and you have to return to them to grasp all their richness and complexity. Today, with my Italian colleague Egle Barone, I have embarked upon field work in Amazonia to go into these issues in greater depth. Here again, this is field philosophy. The anthropologist wants to provide an objective description of the societies he studies. What interests me is not thinking about Amerindians but thinking with them to understand what there is of the non human in man. You must invent participative epistemologies. Western culture has destroyed the largest part of intellectual resources required to understand how we constantly intersect with the animal according to multiple modalities; on the contrary, the primary cultures have always cultivated the convergences with the non human—whether this be cooperative modes or agonistic modes; besides, in these cultures Walt Disney is unknown and Bambi often comes to a sticky end. With the members of these cultures with which I work, I try to establish situations of epistemic co-dependence. Each of us needs the other to understand how to survive in the present day world. Between philosophers who do not understand what the field is and anthropologists who have a very normative conception of what it should be, this is undoubtedly a methodology which maximizes the number of those who detest you, but I do not have the time to want to be loved [...laughs].! That being said, the success of the “L’Homme débordé” seminar on these issues of hybrid communities—which I organize with my artist, anthropologist and therapist colleague, Marion Laval-Jeantet—shows that there is a true expectancy vis-à-vis these issues in our culture. The

artistic dimension of this approach is fundamental: in Western culture, art is—with mathematics and theoretical physics—one of the last spaces in which thought has not yet been totally domesticated.

AZ | As intelligent as they might be and as refined as their methods might be, ethology and anthropology primarily aim to describe phenomena. However, concerning the animal issue, your books seem to go beyond the sole descriptive ambition and place the stakes at the level of imagination and action. If one of your avowed objectives consists in “changing consciences”³, this is with the aim of changing practices and reconsidering our ways of living (a point which is bound to arouse the interest of designers). However, you seem rather critical of morals and law as effective means of recourse, as is manifest in your *Apologie du carnivore*. What is behind such a suspicion?

DL | This is not just about changing consciences but also about cooking our ontologies in hot spicy sauces. Ethology and anthropology do not only aim to describe phenomena but also to select those which they judge legitimate to describe. The possibility of approaching animal intelligence or non Western cultures through objective descriptions is epistemologically problematical. These two disciplines have implemented an entire battery of concepts and reasoning which aims to disqualify [that part of] the real which does not enter into their a priori constituted pigeonholes. A discipline is always conceived to put things in order—and into the [religious] orders. In any case, it seems illusory to me to elaborate an efficient epistemological critique restricted to one or the other discipline; they must be apprehended jointly: the blockages in the understanding of the human are combined with

those which exist concerning the animal. I personally am a radical empiricist, according to William James’s meaning, that is, I want to take into account every phenomenon, and not just those which suit the vision of the world which people want to make me adopt. We must indeed radically change our consciousness which is the result of a long Western history, particularly this fantasy which leads us to think that the human is constituted against nature with his culture. As for animal law, it is a useless gadget which only superficially improves things. There is already legislation to prevent ill-treatment of animals and the judges are structurally overwhelmed. Morals, for its part, has always been an infinite source of suffering and it should be definitively banned from our modes of thinking. I do not need morals to compel others not to kill me or to allow little girls to go to school. Not being constantly threatened by my neighbour or correctly educating little girls considerably improve our lives; what would morals have to do with this? Nietzsche is still very much an author with current relevance from this point of view: behind every moralist there hides a tyrant. I wrote *Apologie du carnivore* because the moralism of ethical vegetarians is a textbook case. I respect vegetarians but the ethical vegetarian, who tries to make me feel guilty because I eat meat, I like it and I find it good to eat it, deserves to be put back in his place⁴. It is not because a cause is just (fighting against animal suffering) that every means to further it is necessarily acceptable. The problem is not that of eating meat or not, but that of putting an end to the scandal of factory [livestock] farming and it is certainly more efficient to make an alliance with carnivores who want to eat good meat than to point an [accusing] finger at them and trying to make them feel guilty. Vegetarian movements, which have existed for

decades, only represent a tiny part of the population and they have in no way improved the situation of farm animals. Ethics has an obligation to provide results, not an obligation as to the means. The failure of the vegetarian movements should incite them to review their strategy.

AZ | Your work apparently oscillates between metaphysics and politics. Indeed, on the one hand, the consideration of the animal involves nothing less than the salvation of humanity. On the other hand, by calling for the philia and denouncing reduction, ghettos and colonialism—the last avatar of which is the treatment reserved for animals—you propose a revision of the forms of living together and the community to “let the animal inhabit our cities”⁵. Metaphysics and politics seem finally to converge in a very lucid—but no less imaginative—form of utopia (perhaps inspired by Marc Bloch’s “Principe Espérance”) in which “making the world better”⁶ appears to be the most reasonable and most realistic course. Have you already envisaged types of possible scenarios? What new forms of mixed communities could be imagined? And to what extent do you think design, as a creative discipline, could contribute to giving shape to a project in which men, animals and meaning-generating artefacts will co-inhabit differently?

DL | Why invent new utopias? We already have a whole heap of them in stock which serve little purpose! Incidentally, all the great utopias overlook the animal [issue]. That moralists love utopias so much should put us on the scent. To invent utopias is to adopt another top down approach—an approach which starts from great principles [and moves] towards the practical, an approach which is born in the spirit of the masters

to be incarnated in the bodies of the peoples. On the contrary, we must multiply bottom up experiments—embark upon practices which finally allow the invention of original hybrid communities. We are fed up with pure theoreticians; instead we need practitioners who theorize what they do or crossbred theoreticians who experience the world rather than just content themselves with conceiving it. Audacity should be preferred over virtue, and respect for others over obedience to the laws. We are what hybrid communities are and we always have been. Moreover, I prefer to talk of hybrid communities rather than mixed communities—since hybridization is also a matter of desire, metabolization, organic production and sexual reproduction.

The humanist dream has a radiant face, it conceives all humans as equal; it also has a dark face, it reduces the diversity of hybrid communities to the human (and eventually to a more or less puppet God). We are, nevertheless, above all who (or what) we live with: animals, plants, mushrooms, bacteria, viruses, artefacts generating greater or lesser meaning, angels, demons and ghosts! In ontology the ones always depend upon the links woven with the others. We have always underestimated the weavers. From this perspective, the role of the designer is essential. He conceives the inhabited space, that is, the ways of weaving together the topographies, objects, intentionalities and desires. The conceivers of space always turn it into empty constructions in which the living only appears at the end,

and as an addition. Very surprising. Even Bachelard only evokes empty spaces in his otherwise remarkable poetics of space. The designer invents means from which new forms of hybrid communities can emerge. And thus new ways of life and new ways of thinking. Cities must be conceived from this perspective. Urban animality is usually conceived as that of the animals which are added to the city. This is very poor. It should rather be conceptualized as that of the animals which are the consequence of cities. In this sense, for example, it is understandable that whales become more and more urban animals even if we never come across them in the streets! Originally, urban [dwellers] were the ones who embarked on their protection and who developed more and more intense links with them. The non human is the great oversight of contemporary architects and urban planners. Here too, it is not just a question of adding a few creatures, a zoo and a few green areas to change the situation. Rather, the urban phenomenon must be conceived, the “City” towards which all urban conurbations converge, as a formidable bioreactor which profoundly modifies what being alive means, by implementing previously unknown mass metabolizations. “City” is the ecosystem which disqualifies all ecosystems. “City” brings into convergence resources, energies and desires for the transformation of not only life but the living. “City” must therefore be characterized as this human artefact which transforms all living beings on Earth—which is no small matter! We need

a transgressive imagination not in the sense that it would be immoral—apart from a few bigots, nobody could give a fig for morals—but in the sense that it would assume the desire of all living [beings] to go beyond the living.

From this point of view, zoos are interesting⁷. They should no longer be conceived as hygienic machines for saving species (we are not going to play Noah all over again, how pathetic) but as audacious airlocks in which new inter-specific configurations could be invented in which each one could play at Evolution as one plays at Russian Roulette—with the risk of crossing over to the other side. I dream of a zoo where I would not go to observe the elephants but where I could turn myself into an elephant and where the elephants could turn themselves into baboons, dogs or parrots. I dream of aquariums in which humans could live the life of fish or experience that of the seaweed which we also are, or the seahorse or the shimmering anemone. Evolution does not only say that we are monkeys but that the monkeys which we are also possess something from all the other species. This is also how the animal is the future of man. Such a dream really looks better than the poor imaginings of the post-humans who want to become some sort of improved smart-phone and who count their pseudo-friends on Facebook. By leaving imagination in the hands of those who think of themselves only as retirees, we risk quickly becoming very old, whereas an incandescent youth has burned our phylogenesis from the dawn of time.

1. I found the opposition connivence/rupture—that I converted my way—by the french devil's advocate Jacques Vergès, Cf. Jacques Vergès, *De la stratégie*

judiciaire, Minuit, 1981, pp. 5–13, repris dans M. Foucault, *Dits et Écrits*, tome IV, texte n°290.

2. Cf. *L'Animal est l'avenir de l'homme* (Fayard, 2010), p. 10 et p. 181. [Ed.]

3. *Ibid.*, p. 112. [Ed.]

4. Read *Apologie du carnivore* (Fayard, 2011). [Ed.]

5. Cf. *L'Animalité* (L'Herne, 2007), p. 104. [Ed.]

6. Read *L'Animal est l'avenir de l'homme*, p. 181. [Ed.]

7. Cf. in this issue: Éric Baratay, p. 80 and p. 94. [Ed.]