

# MODERNES DÉHUMANITÉS

Evelyne Grossman

Lorsque Jean-François Lyotard publie son recueil *L'Inhumain* en 1988, cela fait déjà bien longtemps en Europe que la notion d'humanisme a été remise en question, problématisée, historicisée. En France, c'est dans les années 1960, comme l'on sait, que se dessine ce qu'on appellera plus tard la "querelle de l'humanisme" autour du structuralisme (Lévi-Strauss), de la psychanalyse (Lacan), de la sémiologie (Barthes), de la philosophie (Foucault, Althusser et d'autres...), de la littérature (d'abord le *Nouveau Roman* au milieu des années 1950, puis Blanchot, Beckett, et bien d'autres). Un résumé extrêmement éclairant de tous ces débats est donné dans un entretien de juin 1966 de Michel Foucault intitulé "L'homme est-il mort?", entretien qui eut lieu à l'occasion de la sortie de son livre *Les Mots et les choses*. Que dit Foucault? En résumé, ceci: l'humanisme est un mirage, une illusion rétrospective de nos cultures occidentales. Dans l'enseignement secondaire, rappelle-t-il, on apprend aux élèves que le XVIème siècle a été l'âge de l'humanisme, que le classicisme a développé les grands thèmes de la nature humaine...

Nous imaginons que l'humanisme a été la grande force qui animait notre développement historique et qu'il est finalement la récompense de ce développement [...]. Ce qui nous émerveille dans notre culture actuelle, c'est qu'elle puisse avoir le souci de l'humain. Et si l'on parle de barbarie contemporaine, c'est dans la mesure où les machines, ou certaines institutions nous apparaissent comme non humaines.\*

\* (FOUCAULT, Michel. *Dits et Ecrits*. Tome 1. Paris: Quarto-Gallimard, 1994: 568.)

Or tout cela, précise Foucault, n'est pas exact. Le mouvement humaniste date en fait de la fin du XIXème siècle; la forme-Homme, elle surgit donc au XIXème siècle. Dans les cultures des siècles précédents (du XVIème au XVIIIème), l'homme ne tenait aucune place; c'est Dieu (entre autres, mais aussi les lois du monde et de l'espace, etc.) qui occupait alors l'espace de la culture. C'est parce qu'on a construit l'être humain comme objet d'un savoir possible que se sont ensuite développés tous les thèmes moraux de l'humanisme contemporain, et en particulier, ces "humanismes mous" que furent en France Camus, Saint-Exupéry ou Teilhard de Chardin. En fait, conclut-il, "l'homme est une invention dont l'archéolo-

gie de notre pensée montre aisément la date récente. Et peut-être la fin prochaine”. On connaît la métaphore célèbre du visage humain s’effaçant sur le sable.

Que l’humanisme ait été, dès l’origine, une théologie inversée (mettant l’homme à la place de Dieu), bien des philosophes le diront, comme Heidegger ou Sartre; ils montreront en particulier comment l’humanisme s’est réapproprié des attributs divins et, parmi eux, le pouvoir de créer, et de “faire qu’un monde existe”. Foucault le répète, la culture nouvelle qui apparaît au XXème siècle a commencé avec Nietzsche, lorsqu’il a montré que la mort de Dieu n’était pas l’apparition mais la disparition de l’homme, que l’homme et Dieu avaient d’étranges rapports de parenté, que Dieu étant mort l’homme n’a pas pu ne pas disparaître en même temps. Cette question de la mort, avec celle de Dieu, d’un certain humanisme occidental (et sa vision traditionnelle d’un sujet centré, intentionnel et conscient) a donc été au cœur de bien des écritures littéraires et philosophiques du XXème siècle. Ce sont ces écritures que je convoquerai brièvement, prenant quelques exemples dans la littérature et la philosophie françaises du XXème siècle, pour montrer comment on ne s’est pas résolu, finalement, à cette disparition de l’homme et comment, au bout du compte, l’exploration constante, méthodique, de *l’inhumain* a été chez elles une tentative plus ou moins explicite et assumée (souvent moins que plus) de réinscrire l’image de l’homme dans un infini auquel nul penseur ne peut visiblement renoncer. Existe-t-il un infini athée, rigoureusement non théologique, c’est évidemment une vaste question qu’on ne cherchera pas à résoudre ici. Il reste que cette idée que l’inhumain est au cœur même de l’humain, qu’il *fait partie* de sa définition, de son “essence” même, est en effet, me semble-t-il, une idée-clé de la pensée contemporaine. D’où, par parenthèse, son embarras pour traiter des questions éthiques, à la mesure d’une humanité concrète, réelle, limitée (Derrida finissant par décréter que la justice est “indéconstructible” ou Levinas sombrant finalement dans le Talmud). D’où aussi, sa proximité plus ou moins avouée ou assumée à la mystique. Traiter l’autre de “mystique” était d’ailleurs une critique fréquente (ainsi Sartre vis-à-vis de Bataille) à mesure même d’une projection inconsciente de leurs propres nostalgies d’un infini divin désormais perdu. On a parlé ainsi parfois d’un mysticisme de Blanchot, d’Artaud, de Derrida, de Deleuze, etc. On peut, si l’on y tient, admettre le terme, à condition d’y voir avant tout

l'idée de la recherche constante d'une sortie de la *finitude* de l'humain. Ce qu'ils cherchent tous à inventer ou réinventer, c'est donc une idée de l'inhumanité de l'homme, au sens de *la sortie des limites humaines*, c'est-à-dire incluant aussi bien la part d'animalité que la part de divin, le risque de la folie, de la démesure, de la barbarie. L'inhumain c'est donc cela: la sortie des limites de la rationalité classique, la volonté d'intégrer ce qui "passe infiniment l'homme", comme disait Pascal (l'infini) mais aussi ce dont il se croyait irréductiblement séparé, ce à quoi il se pensait définitivement supérieur au sein de la hiérarchie des règnes que la vision classique avait établie: l'animal, la matière, le monde environnant.

La question actuelle pourrait alors être celle-ci: comment, à partir de la mort de cette figure traditionnelle de l'homme (celle, en particulier des humanismes "mous" qui n'ont guère su résister, c'est le moins qu'on puisse dire, aux vagues déferlantes des barbaries des XXème et XXIème siècles), comment donc réinventer – peut-être – un nouvel (un autre?) humanisme pour les siècles à venir, qui prenne en compte l'inhumain, qui ne le *refoule pas*, ne le *dénie pas*, mais en inclue les potentialités terrifiantes, afin de les affronter en connaissance de cause? Question annexe, pourquoi la proximité dans cette problématique, des écrivains et des philosophes, qu'ils aient été écrivains-philosophes (comme Sartre, Nietzsche, ou d'autres), des écrivains férus de philosophie (comme Blanchot, Bataille) ou des philosophes passionnés de littérature (comme Deleuze, Derrida, Heidegger, etc.)? Parce que, – en tout cas c'est l'hypothèse que je ferais –, il y a eu au XXème siècle une véritable divinisation du langage; c'est même sans doute le fait majeur de ces pensées du XXème siècle (en tout cas pour la pensée française). Ceci apparaît le plus explicitement chez Foucault ou Blanchot (mais aussi dans la déconstruction derridienne, pour ne rien dire de Heidegger...). Seule la littérature, pour Foucault, à cause de l'expérience de l'infini du langage qui est la sienne (son expérience de l'être du langage), peut constituer une "expérience de pensée radicale" ainsi qu'une issue inespérée au destin anthropologique des sciences humaines dont la philosophie devait s'inspirer pour accomplir sa propre révolution. Or qu'est-ce que le langage pour beaucoup? C'est précisément, non pas ce que l'on avait cru dans les siècles passés: "le propre de l'homme", ce qui le caractérise et le sépare irréductiblement des animaux pour ne rien dire des pierres... Au contraire, la découverte du XXème siècle, c'est que

le langage c'est *l'essence inhumaine de l'homme*. Ce qui le divise et le rend autre à lui-même (Freud, Lacan), ce qu'il ne possèdera jamais "en propre", auquel il demeure toujours étranger (Derrida, Deleuze), cet infini dont l'éternel murmure menace de le rendre fou (Blanchot, Artaud...). D'où sans doute, cette fascination pour la littérature, la poésie que partagèrent ces penseurs.

Prenons rapidement quelques exemples de ce que j'ai appelé ces modernes "défigurations" de l'homme, au sens de ce mouvement de déstabilisation qui affecte la traditionnelle figure humaine et l'ouvre sur l'infini. L'œuvre littéraire, l'œuvre de pensée, écrit Blanchot, "donne voix, en l'homme, à ce qui ne parle pas, à l'innommable, à l'inhumain, à ce qui est sans vérité, sans justice, sans droit, *là où l'homme ne se reconnaît pas [...]*".\*

Au sens où l'entend Blanchot, l'œuvre trouble donc les figures; elle défait l'illusoire reconnaissance narcissique de soi par soi (au sens de la reconnaissance de l'image dans le miroir chez Lacan), elle s'ouvre à ce qui la dépasse, la déforme. Donner figure à l'infigurable suppose de défaire les formes coagulées, de les ouvrir, de les déplacer, ce que font inlassablement bien des écrivains du XX<sup>ème</sup> siècle. Exemple encore d'Antonin Artaud dont on sait que, toute sa vie, il a défendu l'idée qu'il fallait réinventer l'homme, le rendre à sa forme éternelle et infinie. Il écrit ainsi ceci dans une lettre "[...] ce que les hommes appellent aujourd'hui l'humain, c'est le châtrage de la partie surhumaine de l'homme". Artaud le souligne constamment, la poésie en acte, le théâtre cruel qu'il cherche à réinventer, ce sont ceux dont il rencontre encore le témoignage dans les anciennes cultures, qu'il s'agisse des cultures mexicaines, de celles de l'Inde ou de l'Égypte. Ce qui l'intéresse dans ces cultures qu'il lit et relit, ce sont précisément les traces encore décelables de positions d'énonciation différentes de celles de la subjectivité occidentale, clairement circonscrites à un individu psychologique. C'est notre conception limitée du sujet, suggère Artaud, qui le réduit à la logique d'un Je individuel. Il est un autre sujet, une autre énonciation à retrouver et où l'individu prend sens de se dissoudre dans une subjectivité qui l'absorbe et le dépasse. L'homme alors, n'est plus l'individu psychologique, cet "amoindrissement de l'homme", cette idée "étriquée et avilissante" que se fait de l'homme l'humanisme depuis la Renaissance, comme il l'écrit en 1936 dans un texte symboliquement intitulé "L'Éternelle Trahison des Blancs": "Le terme d'humanisme ne signifie en réalité rien d'autre qu'une abdication de l'homme".\*

\* (BLANCHOT, Maurice. *L'Espace littéraire*. Paris: Folio-essais, 1955: 309.)

\* (ARTAUD, Antonin. "Le Mexique et la civilisation". In: *CŒuvres complètes*, Tome VIII. Gallimard: 135.)

L'homme selon Artaud, c'est aussi cette part surhumaine qui nous rattache à l'illimité et que la rationalité occidentale a châtrée; c'est Héliogabale, l'Homme-Dieu qu'aucune psychologie ne peut réduire ni interpréter; c'est Montézuma, le roi astrologue Aztèque, déchiré entre le mythe et l'histoire. L'homme psychologique, c'est ce qu'il faut dès lors dissoudre pour pouvoir retrouver les véritables dimensions du corps et de la langue: sans limites.

Plus l'homme se préoccupe de lui, plus ses préoccupations échappent en réalité à l'homme.

Égocentrisme individualisme et psychologique  
opposé à l'humanisme,

l'homme quand on le serre de près, cela aboutit toujours à trouver ce qui n'est pas l'homme,

la recherche du caractère, c'est la recherche de la séparation,  
c'est de la spécialisation anti-humaine.

La psychologie n'est pas la science de l'homme, au contraire.\*

\* (Ibidem: 115-116.)

Et dix ans plus tard, Artaud écrira encore en commentaire à ses dessins, dans un texte qu'il intitule "Le visage humain": "J'ai fait venir parfois, à côté des têtes humaines, des objets, des arbres ou des animaux parce que je ne suis pas encore sûr des limites auxquelles le corps du moi humain peut s'arrêter".<sup>1</sup> C'est tout l'intérêt à ses yeux des rites primitifs de ménager une position d'énonciation "unitaire" et collective qui ne sépare pas le sujet et l'objet, la matière et l'esprit, l'homme et l'animal; dans chacune des cristallisations provisoires du vivant, le mythe trouve des passages et des analogies qui effacent les limites de l'individualité. Et de même au théâtre, pour le dire d'un mot, *l'homme acteur* incarne cette puissance d'inachèvement du corps humain. "Ceci amène à rejeter les limitations habituelles de l'homme et des pouvoirs de l'homme, et à rendre infinies les frontières de ce qu'on appelle la réalité", écrit-il. C'est ainsi qu'il faut entendre son plaidoyer pour une "authentique aliénation", celle du poète, de l'artiste, de l'acteur, celle de "l'homme dément" accueillant le pouvoir de désintégration de l'informe et du monstrueux, en inventant la nouvelle représentation littéraire et plastique. La psychanalyse, dit-il en substance, a eu peur de l'inconscient et de la folie qu'il révèle; elle s'est employée à en canaliser la violence désubjectivante. Or, l'aliénation est la force défigurante

<sup>1</sup> Texte du catalogue de l'exposition *Portraits et dessins par Antonin Artaud*, Galerie Pierre, 4-20 juillet 1947, *L'Ephémère* n° 13, 1970; repris dans le catalogue de l'exposition *Antonin Artaud, dessins* (30 juin – 11 octobre 1987), éditions du Centre Georges Pompidou, 1987, p.48.

de l'autre en moi, ce mouvement qui m'agite et m'empêche de me stabiliser en "être", sujet d'une identité, maître de ma pensée. Elle est ouverture à l'infigurable: un voir traversé par de la lettre, une écriture trouée par de l'inaudible, de l'invisible. Le corps aliéné de l'acteur est cette plasticité en acte. C'est cet infigurable qu'il nous donne à lire et voir. En ce sens, le corps-acte d'Artaud, irréprésentable, moléculaire et dansant, ce corps-théâtre pluriel et inconcevable (dans tous les sens du terme) peut sans doute nous aider à appréhender ce qui se dessine dans les écritures modernes et, plus largement, dans les imaginaires contemporains, d'une nouvelle défiguration: celle d'un corps impropre, post-identitaire, – un corps multiple et poreux, ni ouvert ni fermé, inachevé: "Le corps est une multitude affolée". En ce sens, Artaud fut un explorateur de ces contrées qui sont à notre horizon mais que nous ne sommes guère invités, fort heureusement, à visiter par nous-mêmes.

J'ai essayé de montrer dans un livre récent intitulé *L'Angoisse de penser*, que bien des écritures modernes (celles de poètes, d'écrivains, d'écrivains-philosophes comme Derrida, Deleuze, Jean-Luc Nancy, Philippe Lacoue-Labarthe, Emmanuel Levinas, d'autres encore) témoignent de ce qui, dans la pensée, ébranle les tranquilles assises de ce que nous croyons être notre pensée, notre identité. Ce qu'ils explorent, c'est précisément l'angoisse de l'inhumain. On rappellera pour mémoire le fameux épisode de la racine de marronnier dans *La Nausée* de Sartre, cette expérience où pendant un instant, il est lui-même une racine de marronnier dont l'existence l'envahit, déborde la sienne. Ce que Sartre décrit, c'est l'inquiétante impression d'un trou qui s'ouvre en moi; par cette déchirure je m'échappe et m'écoule: hémorragie de l'être par où je fuis et me déverse au dehors, le dehors menaçant alors de m'envahir... Va-et-vient nauséux qui marque la défaillance des enveloppes corporelles et psychiques. Dans l'angoisse, l'être redevient poreux, désarmé. L'expérience ontologique de l'existence, c'est alors avant tout l'expérience d'une déshumanisation: "L'existence n'est pas quelque chose qui se laisse penser de loin: il faut que ça vous envahisse brusquement, que ça s'arrête sur vous, que ça pèse lourd sur votre cœur comme une grosse bête immobile [...]. Ça grouillait d'existences, au bout des branches, d'existences qui se renouvelaient sans cesse et qui ne naissaient jamais. Le vent existant venait se poser sur l'arbre comme une grosse mouche; et l'arbre frissonnait."<sup>\*</sup>

\* (SARTRE, Jean-Paul. *La Nausée*. Paris: Folio-Gallimard, 1972: 186-187.)

Pierre Fédida proposait récemment de distinguer l'inhumain et le déshumain. Ce qu'il propose de nommer "*déshumain*", ce sont des expériences psychiques extrêmes où s'abolit temporairement l'image du semblable, la figure de l'autre homme. Les expériences des massacres modernes témoignent de cette volonté forcenée de faire disparaître toute trace de l'humanité de l'autre. Il conviendrait, me semble-t-il, d'élargir cette notion que propose Fédida, aux expériences de déshumain que peuvent éprouver certains patients limites ou psychotiques qui se prennent parfois pour un arbre, une pierre ou une machine.... De très saisissants exemples de ceci sont rapportés dans le très beau livre du psychiatre américain Harold Searles, *The Nonhuman Environment* (1960); il y décrit des expériences de ce type chez des patients psychotiques souffrant d'une insuffisante différenciation entre réalité extérieure et réalité intérieure. Ce qui, encore une fois, tend à suggérer que l'exploration des limites de l'humain n'est pas sans risques. Cette angoisse de l'inhumain (ou du "*déshumain*", pour reprendre le terme de Fédida), c'est sans doute la psychanalyse qui sut le mieux en accueillir l'écoute, en accordant à la "passion de la négation" sa place essentielle dans tout processus de création.

"Passion de la négation", c'est l'expression qu'utilise Blanchot à propos de l'expérience intérieure chez Bataille. Il y note une "passion de la pensée négative", autrement dit, une exploration inlassable de l'*excès* du négatif. *Excès, débordement, impossible*: mots familiers à tout lecteur de Bataille et qui désignent ce qui sans cesse échappe, "ce surcroît de 'négativité'" qui tente de repousser les limites mêmes de la pensée et de l'humanité. En ce sens *L'Expérience intérieure* de Bataille est bien cette "expérience-limite" que décrit Blanchot. C'est la même négativité sans repos que Blanchot voit à l'œuvre dans cette affirmation qui traverse selon lui toute la pensée de Nietzsche, celle de l'homme comme "puissance infinie de négation".\* "Ce surcroît de 'négativité'", écrit donc Blanchot, "est pour nous le cœur infini de la passion de la pensée".\* Phrase fondamentale, je crois, et qu'il nous faut garder présente à l'esprit lorsque nous lisons les textes des ces écrivains-penseurs du XXe siècle si nous voulons comprendre le lien entre l'angoisse, la sortie de soi et cette inlassable énergie du négatif qui fait la singularité de leurs écritures. Ce qu'ils affrontent, au bout du compte, c'est ce que l'on nomme tantôt l'inhumain, tantôt le sublime. Les deux termes, on le sait, furent privilégiés tour à tour par Jean-François Lyotard qui

\* (BLANCHOT, Maurice. "Du côté de Nietzsche". In: *La part du feu*. Paris: Gallimard, 1949: 285.)

\* (BLANCHOT, Maurice. *L'Entretien infini*. Paris: Gallimard, 1969: 308.)

souligna le rôle dans l'angoisse d'un affrontement à l'inhumain, au sens d'une puissance de destruction qui dépasse l'individu, un "imprésentable" qui déborde la pensée. Un tel sentiment paradoxal de joie et d'angoisse, d'excitation et de dépression, voilà très exactement, soulignait-il, ce que le XVIIe et le XVIIIe siècle européen a rebaptisé du nom de sublime.\*

\* (LYOTARD, Jean-François. *L'Inhumain*. Paris: Galilée, 1988.; LYOTARD, Jean-François. *Leçons sur l'Analytique du sublime*. Paris: Galilée, 1991.)

C'est bien à partir de cette formidable puissance de création gisant au cœur de la négativité que travaille la pensée de ces auteurs, explorant inlassablement ce qui défait les formes et bouleverse les identités: *déconstruction* (Derrida), *désœuvrement*, *désastre* (Blanchot), *dédit* (Levinas), *décréation*, *littérature du non-mot* [*unword*] (Beckett), litanie des "il n'y a pas de..." chez Lacan, *fin de l'homme* renversant ironiquement toute finitude pour Foucault... Le geste de déliaison à chaque fois est le même qui vise à arracher la pensée à ses certitudes et l'homme à sa finitude. La force de ces écritures est justement d'*excéder* l'angoisse (et le risque de folie qui toujours borde ces expériences des limites) pour s'en servir afin de pulvériser les formes, utilisant la puissance de décomposition qu'elle recèle. Alors le vide se révèle comme ce qu'il est: non une absence de vie mais un formidable grouillement d'énergies, une infinie mobilité vibratoire. Toute forme est une illusion, suggère la physique contemporaine, nous évoluons au milieu d'un fourmillement d'atomes inlassablement en mouvement; aussi loin qu'on descende dans les profondeurs de la matière physique, tout est pullulement, vibration énergétique, circulation, trajet, pulsation... rien qui ressemble à la stabilité classique des notions d'étendue et de substance. Voilà ce que ces écrivains sans doute ont perçu mieux que quiconque, retrouvant au cœur de leur pratique d'écriture les intuitions présocratiques sur la structure de la matière. Nous sommes des conglomerats provisoires d'atomes, répètent Artaud, Bataille, Beckett et d'autres.

On sait que l'une des questions que posa Derrida toute sa vie fut celle-ci: quel espace d'écriture concevoir qui tienne cette gageure d'une pensée *incluant le risque de la folie* et qui en déploierait par là même la richesse créative, la vitalité infinie, les forces d'invention inouïes? Ou encore: que serait une pensée que la tranquille assurance de ne pas être fou (ou la hantise de l'être) ne *borderait pas*, ne *bornerait plus*? Je renvoie à son texte sur Descartes, "Cogito et histoire de la folie".\* Encore faut-il souligner qu'il ne s'agit pas, pour le philosophe, d'emboîter inconsidérément le pas aux déli-

\* (DERRIDA, Jacques. *L'Écriture et la différence*. Paris: Seuil, 1967.)



res poétiques, puisqu'il y a, comme l'on sait, "de la méthode" dans son délire assumé. Toutefois, une part au moins des réflexions de Derrida sur les bords, les limites, les partages et passages de frontières (réflexion indissociablement philosophique, éthique et politique) s'ancre dans ce questionnement des frontières inhumaines de l'homme. La déconstruction ce serait aussi cela: l'exploration des frontières instables, défigurées de la langue, mais aussi celles de notre inquiétante proximité à l'animalité. Je me réfère entre autres au texte qu'il écrivit en 1997, "L'animal que donc je suis" et qui n'est rien d'autre, finalement, qu'une tentative de déconstruire la figure humaine, l'idée qu'il y aurait un "propre" de l'homme qui le séparerait irréductiblement des animaux. Le logocentrisme, rappelle Derrida, est d'abord une thèse sur l'animal privé de *logos* (thèse qui se maintient, souligne-t-il, d'Aristote à Heidegger, de Descartes à Kant ou Lacan). Or, dit-il, "*l'animal nous regarde et nous sommes nus devant lui. Et penser commence peut-être là*".\* Il n'y a donc pas de limite simple entre l'homme et l'animal, l'humain et l'inhumain mais une multiplicité de frontières et de structures hétérogènes de vivants, ou encore des "rapports d'organisation et d'inorganisation entre des règnes de plus en plus difficiles à dissocier". Il nous faut donc inventer un "concept humain de l'animal".\* Qu'en serait-il même d'un concept animal de l'homme? Derrida, remarquons-le au passage, n'alla pas jusque là.

C'est sans doute Gilles Deleuze qui a le plus radicalement, le plus intensément défait la figure de l'humanisme classique. Rien n'est plus étranger à la pensée de Deleuze, comme on sait, que le discours humaniste et personnaliste. Et pas seulement parce qu'il y voit la mystification du moralisme ambiant. On connaît le programme de Deleuze: dissolution du moi au profit d'une subjectivité non personnelle, non identitaire, au profit de ce qu'il nomme les "puissances impersonnelles" et qui incluent, il va sans dire, ce qui outrepassa l'homme. Non pas la forme, donc, mais la force, l'événement. Penser en termes d'événements de langages, par exemple. Penser en termes de flux, d'agencements, de déterritorialisation... pas en termes de visage, de forme, de figure humaine. Ce qui l'intéresse ce sont les métamorphoses; emblématique entre toutes, celle de Grégor Samsa en animal... ce que Deleuze, très vite appelle "le devenir-animal", c'est-à-dire non plus une opposition entre homme et animal, humain et non humain (inhumain) mais production entre le pôle humain et le pôle animal d'une zone continue de variation.

\* (MALLET, Marie-Louise (ed). *L'Animal autobiographique: autour du travail de Jacques Derrida.*, Galilée, 1999: 279.)

\* (Ibidem: 285.)

Devenir-animal, c'est [...] tracer des lignes de fuite, atteindre à un continuum d'intensités qui ne valent plus que pour elles-mêmes, trouver un monde d'intensités pures où toutes les formes se défont, toutes les significations aussi [...], au profit d'une matière non formée. [...] Les animaux de Kafka ne renvoient jamais à une mythologie, ni à des archétypes, mais correspondent seulement à des [...] zones d'intensités libérées où les contenus s'affranchissent de leurs formes.\*

\* (DELEUZE, Gilles; GUATTARI Félix. *Kafka. Pour une littérature mineure*. Minuit, 1975: 24.)

Devenir-animal se mue donc en condition d'exercice de l'art: devenir-araignée de Proust, devenir-animal de Kafka, devenir-baleine d'Achab chez Melville, devenir-bête de Bacon. Par exemple, à propos de la peinture de Francis Bacon, sur laquelle il écrit un livre qui deviendra une référence, en 1981: *Logique de la sensation*, Deleuze montre que Francis Bacon parvient à "faire surgir la tête sous le visage", à retrouver "les traits animaux de la tête",\* à faire voir et sentir ces zones d'indiscernabilité, d'indécidabilité entre l'homme et l'animal. "Entre l'homme et la bête", écrit-il,

ce n'est pas une ressemblance, c'est une identité de fond, [...] plus profonde que toute identification sentimentale: l'homme qui souffre est une bête, la bête qui souffre est un homme. C'est la réalité du devenir. Quel homme révolutionnaire en art, en politique, en religion ou n'importe quoi, n'a pas senti ce moment extrême où il n'était rien qu'une bête, et devenait responsable, non pas des veaux qui meurent mais devant les veaux qui meurent.\*

\* (Ibidem: 21.)

En ce sens, Deleuze n'est pas loin de reprendre la formule d'Artaud: l'homme (la forme-Homme dont parlait Deleuze, le carcan anatomique du corps humain dont parle Artaud) a été une manière d'emprisonner la vie. Une autre forme sans doute est en train de naître, qui n'est pas nécessairement une forme humaine; c'est ce que suggérait Deleuze à la fin d'un entretien en 1986.

Ce pourra être une forme animale dont l'homme sera seulement un avatar, une forme divine dont il sera le reflet [...] aujourd'hui l'homme entre en rapport avec d'autres forces encore (le cosmos dans l'espace, les particules dans la matière, le silicium dans la machine...)..."

\* (DELEUZE, Gilles. *Pour parler*. Paris: Minuit, 1990:160.)

En d'autres termes: humain *versus* inhumain, ce n'est plus alors vraiment la question mais plutôt: processus sans fin rejoué, formes instables en perpétuel mouvement, évolution... ce que Deleuze appelait: puissance de vie non organique dont l'homme, alors en effet, n'aura été qu'une forme provisoire.

## Evelyne Grossman

É professora de literatura e teoria crítica da Universidade Paris Diderot e presidente do Collège international de philosophie. Trabalha com a teoria literária na interseção da filosofia e da psicanálise, dedicando suas pesquisas ao estudo das escritas modernas (Artaud, Blanchot, Lacan, Derrida, Levinas, Deleuze, entre autres). Organiza pela editora Gallimard as edições das obras de Antonin Artaud (*Ceuvres*, Quarto, 2004; *50 dessins pour assassiner la magie*, 2004; *Cahier, Ivry, janvier 1948*, 2006). Publicou recentemente: *La Défiguration. Artaud, Beckett, Michaux* (Minuit, 2004), *Antonin Artaud, un insurgé du corps* (Découvertes-Gallimard, 2006), *Gilles Deleuze: l'intempêtif*, "Rue Descartes", 2008, PUF, (dir.), *L'angoisse de penser* (Minuit, 2008).

### Resumo

A descoberta fundamental do século XX foi a de que a linguagem é a essência inumana do homem. O que o divide e o torna diferente de si mesmo (Freud, Lacan), o que ele jamais possuirá "propriamente", e a que ele permanece sempre estrangeiro (Derrida, Deleuze), este infinito cujo eterno murmúrio ameaça enlouquecê-lo (Blanchot, Artaud). Se o inumano está no próprio cerne do humano, como reinventar um outro "humanismo" cultural e político para o século XXI?

### Abstract

The discovery of the twentieth century is that language is man's inhuman essence. This divides him and makes of him other to himself (Freud, Lacan), that which he will never "really" possess, and to which he will always be a "stranger" (Derrida, Deleuze), the infinity whose eternal whisper threatens to make him mad (Blanchot, Artaud...). If the inhuman is in the heart of what is human, how can we reinvent another cultural and political "humanism" for the twenty-first century?

### Resumé

La découverte du XXème siècle, c'est que le langage est l'essence inhumaine de l'homme. Ce qui le divise et le rend autre à lui-même (Freud, Lacan), ce qu'il ne possèdera jamais "en propre", auquel il demeure toujours étranger (Derrida, Deleuze), cet infini dont l'éternel murmure menace de le rendre fou (Blanchot, Artaud...). Si l'inhumain est au cœur même de l'humain, comment réinventer un autre "humanisme" culturel et politique pour le XXIe siècle?

Palavras-chave: desfiguração; inumano.

Key words: defiguration, inhuman

Mots-clés: défiguration; inhumain

Recebido em  
12/01/2010

Aprovado em  
15/03/2010