

Chère Vinciane,

Si tu le permets, je te poserai trois questions qui correspondent respectivement – pour reprendre les catégories du titre de cette journée – au singe, à l'homme qui l'observe, et à la femme qui les a vus. J'espère que tu les trouveras intéressantes, et que dans la négative tu n'hésiteras pas à les retourner pour en faire quelque chose qui t'intéresse.

I. Ma première question concerne le problème de la généralisation, de l'articulation entre étude de l'individu (ou étude de cas) et étude de l'espèce. On sait que grâce à Darwin et quelques uns de ses héritiers (cf. *L'invention des sciences modernes*, chap. 8), le savoir de la vie et du vivant a pris une dimension fondamentalement historique, et que cette dimension historique ne constitue pas une lacune ou un obstacle au « faire science », mais la condition même de l'objectivité du discours scientifique sur le vivant. Parce que le principe de la sélection naturelle ne fonctionne pas comme loi universelle permettant de prédire à l'avance l'enchaînement des phénomènes, mais plutôt comme principe d'intelligibilité d'un ordre à la fois contingent et précaire, le biologiste évolutionniste se voit obligé de reconstituer patiemment, et toujours *a posteriori*, une série d'histoires singulières visant à rendre compte de tel ou tel phénomène. Après la révolution darwinienne, le modèle du travail rigoureux dans les sciences du vivant n'est donc plus celui du physicien qui établit des lois universelles permettant la prévision des phénomènes, mais celui de l'historien qui tente d'établir des faits à partir d'un terrain singulier, et de proposer un récit cohérent pour nouer ces faits les uns aux autres.

Or d'une certaine façon, et ton travail le montre bien, la constitution de l'éthologie comme discipline scientifique a consisté pour une large part à prendre appui sur la biologie évolutionniste, mais pour revenir presque aussitôt à un modèle foncièrement anhistorique et « physicaliste » de ce qu'est un bon travail et un bon objet scientifique. On a en effet tenté de fonder une sorte de physique expérimentale – ou d'hydraulique, dis-tu – des comportements, capable de mettre en évidence des lois naturelles, des invariants, et d'établir une série de schèmes rigides censés rendre compte du comportement d'un vivant pensé comme mécanisme ou machine instinctive, qui réagit sans jamais pouvoir répondre. Ce que cette posture dénie fondamentalement à l'objet qu'elle étudie, c'est sa capacité d'initiative ou de réponse (et pas seulement de réaction, conditionnée ou instinctive) : c'est là un point sur lequel tu insistes constamment. Tu soulignes aussi comment ces réponses ou ces initiatives, quand elles surgissent malgré tout, sont d'emblée rangées du côté des artefacts produits par la présence malencontreuse de l'observateur (qui dans ce cas – et dans ce cas seulement, dit-on – ne révèle plus son objet, mais le construit) ou sont relégués au rang d'anecdotes ne relevant pas du domaine de la science (l'anecdote est singulière ; or il n'y aurait de science que du général).

C'est à partir de ces deux points, les artefacts et les anecdotes, que tu travailles, notamment en présentant des éthologues qui observent et réfléchissent à distance des modèles dominants, et en n'hésitant pas à renouer avec des traditions contre lesquelles l'éthologie scientifique s'était précisément constituée (tradition des éleveurs et des dresseurs, tradition des naturalistes). Assumer l'artefact (la possibilité d'un jeu d'influences diverses entre observateur et observé) et l'anecdote (les capacités singulières de l'objet étudié) va tout changer, à la fois sur le plan théorique et sur le plan pratique. Il s'agit en effet de dépasser

l'idée d'expérience au sens physicaliste du terme<sup>1</sup> pour la remplacer par un nouveau concept d'expérience comme partage de vie commune, et de saisir les dispositifs comme autant d'occasions de construction ou d'apprentissage réciproque du scientifique et de ses objets/sujets, bref comme autant d'occasions d'une aventure dont les deux protagonistes ressortiront enrichis, tant sur le plan vital que sur le plan théorique<sup>2</sup>.

Les conséquences de ce nouveau point de départ, c'est qu'on n'étudie plus des « quiconque » mais des « personnes », c'est-à-dire des animaux singuliers, inscrits dans une relation singulière au sein de laquelle, et à la faveur de laquelle, ils posséderont un nom et une personnalité<sup>3</sup>. Le savoir sur l'animal redevient du même coup un savoir singulier inscrit dans une histoire singulière. On ne peut dès lors plus parler immédiatement du singe ou du corbeau en soi, mais de tel singe pris dans tel milieu et dans telle histoire singulière. Nous sommes donc à nouveau reconduits au caractère intrinsèquement historique des sciences du vivant, mais cette fois selon une échelle beaucoup plus réduite, puisqu'il s'agit désormais d'une micro-histoire ou d'une approche que tu nommes « biographique » (au sens où l'on oppose la biographie d'un individu à l'histoire d'un peuple ou d'une époque) : il s'agit non plus d'expliquer tel détail morphologique du singe comme espèce (à la façon de la biologie évolutionniste), mais d'étudier le comportement (et les potentialités) d'un singe singulier dans une relation et un dispositif singuliers.

La question que je me pose est alors celle des possibilités de généralisation. La généralisation menant au savoir de l'espèce est-elle encore possible dans cette perspective, et quel sens a-t-elle ou peut-elle prendre ? Comment pouvons-nous la penser pour qu'elle soit elle aussi intéressante ? Que devient le rapport entre théorie générale et étude de cas, quand on décide de commencer par l'étude de cas singuliers, plutôt que par l'élaboration d'un dispositif visant à fournir des données à portée immédiatement générale<sup>4</sup> ?

II. Ma seconde question (qui n'en est pas vraiment une, c'est pourquoi je pense que je vais la laisser tomber jeudi) concerne l'idée d'un « parler pour », l'idée que le scientifique serait un représentant ou un porte-parole de ceux qu'il étudie. J'ai trouvé cette idée à la fois intéressante et problématique, tant sur le plan épistémologique que politique, en raison de la

---

<sup>1</sup> Lorsqu'elle est menée sur un vivant, une telle « expérience » constitue toujours un dispositif de soumission, qui ne révèle pas un état de choses, mais construit des rapports de maîtrise et de servitude, parce que les normes de son bon fonctionnement sont précisément la position de maîtrise du sujet expérimentateur et la soumission de l'objet sur lequel on expérimente.

<sup>2</sup> Ce dernier point est important pour comprendre qu'il ne s'agit pas seulement de bons sentiments, mais qu'il est plus difficile, plus risqué, et donc scientifiquement plus riche, d'étudier par exemple un rat heureux ou malin qu'un rat déprimé ou stupide.

<sup>3</sup> Il peut en effet y avoir une « fonction personne », tout comme il y a selon Foucault une « fonction auteur ».

<sup>4</sup> N.B. Sur ce point il me semble qu'il existe un point de jonction entre ton travail et les questions que soulève la « micro-histoire » telle que Carlo Ginzburg la pratique. C'est ainsi qu'en étudiant la vie et les écrits (son interprétation – inédite et ne rentrant pas dans les schémas que l'historien attendrait, ce qui la rend intéressante – de certains textes bibliques, sa philosophie étonnamment hédoniste, et son argumentation particulière en faveur de l'esclavage) de Jean-Pierre Purry, obscur colonisateur calviniste au début du 18<sup>ème</sup> siècle, Carlo Ginzburg trouve de quoi compliquer ou mettre en tension le modèle théorique que Max Weber proposait pour penser les origines du capitalisme. Dans la discussion publiée à la suite de cette conférence (« La latitude, les esclaves, la Bible – Une approche locale de la globalisation »), Ginzburg affirme : « J'ai l'impression – c'est une hypothèse – que lorsqu'on a voulu montrer des personnages qui ont joué un rôle dans l'histoire de la colonisation, on a choisi des individus qui étaient plutôt conformes aux stéréotypes. Ma stratégie est à l'opposé. C'est le cas qui fait l'intérêt d'un cas. Tout ce qui se trouve en dehors de la norme nous parle *aussi* de la norme, tandis qu'un cas normal nous parle *seulement* de la norme. Et cette asymétrie a une valeur cognitive. » (Ginzburg et al., *Vivre le sens*, Paris, Seuil, 2008, p. 35.)

situation tout de même asymétrique de l'éthologiste et de son animal : même si l'animal possède sur bien des points l'initiative et n'est pas traité par l'éthologiste comme une machine à produire des réactions, il semble difficile de savoir si l'humain en constitue un bon porte-parole, dans la mesure où l'animal ne peut pas le contester aussi facilement que les « représentés » humains dans le cas des sciences humaines, ce que les expériences de Harlow illustrent de façon assez sinistre.

Cela dit, et tout bien réfléchi, je me demande si ma manière de penser est vraiment pertinente, et si la situation d'asymétrie ne doit pas être pensée plutôt à partir d'un rapport de force que d'un déficit cognitif. Autrement dit : ce n'est pas parce que les singes étaient incapables de parler pour contester l'intérêt de ses questions que Harlow a pu poursuivre ses expériences stupides, mais c'est simplement parce que les singes n'avaient pas les moyens de saboter le dispositif, comme les corbeaux avaient pu le faire pour les béhavioristes. Dans le cas du vivant, qu'il soit humain ou animal, s'opposer à un représentant scientifique n'est en règle générale pas une question d'appréciation d'une théorie pure, mais une affaire qui concerne la portée immédiatement pratique des théories et des dispositifs mis en œuvre pour les vérifier.

On peut faire rebondir ces questions à la lumière du concept deleuzien d'*agencement collectif d'énonciation*. Dans *Kafka – Pour une littérature mineure*, Deleuze et Guattari avancent trois caractéristiques des littératures mineures qui sont : 1) l'idée d'un fort coefficient de déterritorialisation affectant la langue, 2) l'idée que tout y est d'emblée politique, et 3) l'idée que l'énonciation y a d'emblée une valeur collective (et ce même lorsque le peuple fait défaut ou est encore à venir, ce qui semble être un paradoxe, mais constitue une manière de reprendre la question de l'universel). Or il me semble qu'on pourrait rapprocher ces trois caractères de ceux des pratiques éthologiques « réussies » (par opposition aux pratiques à succès) dont tu parles dans *Quand le loup habitera avec l'agneau* : 1) la langue de la description, les questions qu'on pose et la manière de les poser y sont fortement bousculées ; 2) la portée politique du dispositif, les relations d'autorité et d'influence y sont d'emblée prises en compte, réfléchies et modulées en fonction de leurs conséquences ; 3) parce que le scientifique accepte de se laisser lui-même modifier par ceux qu'il étudie, et de ne plus conserver l'initiative ou la maîtrise totale de la situation qu'il étudie, il est forcé de reconnaître que le discours scientifique qui en résulte n'est pas celui d'un individu unique dominant ses objets, mais celui d'une communauté qui s'invente au fur et à mesure de l'élaboration de ce discours (et il y aurait sans doute là aussi de quoi repenser le problème de la généralisation). De sorte qu'on pourrait se demander si il n'y a pas des « sciences mineures », ou un mode mineur des sciences, de la même façon qu'il existe des « littératures mineures »<sup>5</sup>.

III. Ma troisième question concerne la façon dont tu conçois ton travail d'épistémologue, et l'état d'avancement du projet de collaboration avec les chercheurs de l'INRA que tu avais évoqué l'an dernier au séminaire de phénoménologie sur la nature vivante. Il me semble en effet que ce projet épistémologique, tout comme le projet « sociologique » (je ne sais sous quelle rubrique le classer au juste) qui a donné naissance au

---

<sup>5</sup> On pourrait aussi, en se référant d'une part au débat entre Chomsky et Labov tel qu'il est mis en scène dans le quatrième chapitre de *Mille plateaux*, et d'autre part à l'opposition que tu traces entre « succès » et « réussite » d'une pratique scientifique, se poser la question de savoir dans quel cas les deux modes (majeur et mineur) peuvent coexister, et dans quel cas l'un des deux modes aboutit à un tel déni de la spécificité de son objet qu'il perd toute validité scientifique.

livre *Être bête*, marque une sorte de tournant dans ton travail, au sens où tu y assumes plus radicalement le caractère à la fois constructiviste et « politique » de ta démarche (en prenant le mot *politique* au sens large d'une vocation à faire bouger les « partages du sensible » qui constituent un monde). Il ne s'agit plus seulement de raconter les histoires de chercheurs transformés par des objets/sujets qu'ils transforment eux-mêmes en les étudiant (récit qu'on trouve par exemple dans *Quand le loup habitera avec l'agneau*, sur un mode qui est déjà hautement performatif et constructiviste, puisqu'il vise à accompagner un mouvement en devenir et à lui créer des alliés potentiels) ; il s'agit de se mettre soi-même – en tant qu'épistémologue – dans la position de transformer les chercheurs de l'INRA et d'être transformée par eux, et cela à partir d'une proposition qui leur est faite : « *Il me semble que telles et telles choses sont en train de bouger dans votre domaine et dans la façon dont les questions sont posées, qu'en pensez-vous ?* ».

Le but de cette proposition – outre son caractère de pari ou de malentendu fonctionnel au sujet d'une situation en devenir –, c'est notamment de briser le caractère « réflexif » de la démarche épistémologique (le philosophe qui vient après les scientifiques et travaille dans leur dos), de permettre l'exercice d'une action réciproque entre scientifiques et épistémologues, et du même coup de déplacer un certain partage entre ceux qui produisent le savoir empirique et ceux qui réfléchissent à son sujet pour produire un savoir philosophique. Je trouve l'idée et la pratique très intéressantes ; j'aimerais savoir où tu en es pour l'instant, et je voudrais aussi poser la question des limites de ce modèle, qui s'oppose à celui d'une sociologie ou d'une épistémologie critiques. Je le ferai à partir d'une note du livre *Bête et hommes* (p. 135) qui, après avoir revendiqué l'héritage d'une sociologie pragmatique allant de Dewey à Latour ou Boltanski, affirme ceci : « *Cette posture, cependant, n'est souvent rendue possible qu'après qu'un travail critique ait été effectué. Ainsi, que peut-on faire lorsque les stratégies qui protègent de la souffrance sont en même temps celles qui paralysent la pensée ?* ». Pourrais-tu nous en dire un peu plus au sujet de cette articulation entre critique et construction d'une pensée, non seulement dans le domaine psychologique mais dans celui de la sociologie et de l'épistémologie ?