



Habiter le trouble
avec
Donna Haraway

Textes réunis et présentés par
Florence Caeymaex, Vinciane Despret
et Julien Pieron

Jessica Borotto, Jérémie Damian,
Donna Haraway, Kim Hendrickx, Ariane d'Hoop,
Amandine Guilbert & Rémi Eliçabe,
Elsa Maury, Isabelle Stengers, Lucienne Strivay,
Fabrizio Terranova, Benedikte Zitouni

Premier tirage: avril 2019
Droits réservés aux Éditions Dehors
www.editions-dehors.fr

isbn: 978-2-3675-1019-4
dépôt légal: mai 2019

Diffusion/Distribution Harmonia Mundi

Imprimé par Malinvaud pour la couverture
et par Présence Graphique pour les pages intérieures
Numéro d'imprimeur: 041962955
Imprimé en France

La réalisation de ce livre a été rendue possible
grâce aux fonds des Actions de recherche
concertées (ARC) de l'Université de Liège et
de la Fédération Wallonie-Bruxelles.







HABITER
LE TROUBLE
AVEC
DONNA HARAWAY





A comme Haraway
B comme bécédaire
C comme...

Julien Pieron

Amérique (États-Unis d')

Donna Haraway est née à Denver (Colorado) en 1944, dans une famille de la classe moyenne blanche d'origine catholique irlandaise. Dans un bel entretien avec Thyrza Nichols Goodeve¹, Haraway suggère que l'on naît peut-être d'abord dans une histoire, dans un paysage d'histoires (*landscape of histories*). Histoires de colonisation et d'extermination, d'exploitation du sol et du sous-sol, histoires de sciences et de technologies, histoires de race, de sexe et de classe, histoires d'élevage, histoires politiques et militaires. Histoires que l'on se raconte à soi-même aussi, comme ce rêve enfantin d'être une Indienne, ou d'être kidnappée par des Indiens. Inlassablement, les textes de Haraway dévident et renouent cet écheveau d'histoires – à la fois horribles et merveilleuses,

* Nous souhaitons, par cet abécédaire, esquisser un portrait philosophique de Donna Haraway, destiné avant tout aux lectrices et lecteurs encore peu familiers de sa pensée. Les textes correspondant aux différentes entrées sont volontairement composites : on y trouvera, mis sur le même plan, des notices de notre cru, des fragments d'écrits de Donna Haraway ou d'études universitaires consacrées à sa pensée, et enfin des citations de textes qui ne sont ni de Haraway, ni sur Haraway, mais dont la présence fait écho à des motifs importants de son travail. Nous espérons que ce montage offrira un petit aperçu des multiples dimensions d'une pensée particulièrement riche et originale, et qu'il sera aussi l'occasion d'en goûter la saveur toute particulière.

1 Donna Haraway, *How Like a Leaf. An Interview with Thyrza Nichols Goodeve*, Londres, Routledge, 2000, p. 5-6. Nous puisions dans ce livre la quasi-totalité des éléments biographiques disséminés dans cet abécédaire.

impossibles mais très réelles – qui nous traversent, nous enveloppent et nous constituent. Les États-Unis d'Amérique, « ventre du monstre », sont cette pelote d'histoires depuis laquelle Haraway nous écrit.

Biologie

Haraway a étudié la biologie parallèlement à la philosophie et à la littérature. Son premier livre, *Crystals, Fabrics and Fields* (1976), consacré à l'étude des métaphores dans le discours de l'embryologie, est issu d'une thèse en biologie. Très tôt, Haraway a toutefois senti qu'elle n'était pas faite pour la vie de laboratoire. Encouragée par celui qui deviendra son promoteur, George Evelyn Hutchinson, elle décide donc de travailler à la frontière de l'histoire des sciences, de la philosophie et de la biologie. Haraway emprunte aux sciences du vivant une série d'histoires qui alimentent son travail de critique culturelle et constituent autant de ressources pour de nouvelles expériences de narration. Qu'il s'agisse de primatologie, d'immunologie, de biologie moléculaire ou d'écologie, elle ne cesse de poser la question de savoir par quels moyens et à quel prix on délimite ce qui compte comme « nature », et comment de légères inflexions dans les pratiques de narration peuvent soudain transformer un récit de fondation en une histoire queer inquiétant les grands partages entre nature et culture, humanité et animalité, soi et autre. Si les sciences du vivant sont une source de matrices narratives, elles constituent aussi un vivier quasi inépuisable de figures. Donna Haraway y insiste : la réalité elle-même est créatrice de figures, ce n'est pas seulement nous qui les y projetons. Transitant du monde au texte, ces figures viennent peupler l'imagination philosophique et nourrir une pratique singulière du manifeste. On citera en vrac *Mixotricha paradoxa*, étrange entité qui n'est ni tout à fait une ni tout à fait plusieurs, et dont l'individualité problématique est toujours affaire de trope, OncoMouse™, la souris génétiquement modifiée dont le sort est lié à celui de la recherche

sur le cancer du sein, ou encore le lichen, comme entité symbiotique issue du compagnonnage d'une algue et d'un champignon – et avec lui toutes les espèces compagnes et tous les symbiotes sur lesquels la biologie eco-evo-devo (*ecological evolutionary developmental biology*) ne cesse d'attirer notre attention. Des sciences du vivant, Haraway reçoit ainsi l'intuition déroutante que la réalité fait des tropes ou des figures de rhétorique, et que la mince paroi qui sépare les signes et les choses, la métaphore et le monde, est en état de perpétuelle implosion. En atteste peut-être le plus clairement la figure du métaplasme, dont Haraway dit qu'elle est celle-là même de l'écriture des variations génétiques, et qui consiste par ajout, substitution ou soustraction d'une lettre ou d'un signe, à transformer un mot en un autre en remodelant son sens originel: tel par exemple le mot anglais *remember* qui, une fois décomposé par l'ajout d'un tiret (*re-member*), signifiera à la fois « se souvenir » et « remembrer ».

Cyborg

Écrit dans le climat reaganien de la « guerre des étoiles », le *Manifeste cyborg* (1985) opère un geste ironique de détournement et de réappropriation féministe d'une figure à la fois viriliste, agressivement technophile, et symptomatique du désir « astralisant » de s'arracher à la mortalité et aux conditions matérielles de la vie sur Terre. Les premières théorisations du cyborg trouvaient leur lieu de naissance dans la recherche aérospatiale, dans le projet d'augmenter technologiquement l'humain pour lui permettre de survivre dans des milieux extraterrestres. Contre cette tentation céleste, Haraway revendique la cyborg comme alliée dans les luttes féministes – des féminismes *Black* et *Chicana* aux actions des militantes antinucléaires de Greenham Common – et comme partenaire pour une survie terrestre joyeuse.

« Le *Manifeste cyborg* a été pour moi l'occasion de nouer plusieurs fils ensemble. Ce fut d'abord une tentative méthodologique pour répondre à une situation historique très

précise, dont j'avais bénéficié. Mon cerveau de jeune fille catholique irlandaise n'aurait jamais reçu une éducation de première classe en technologies, en philosophie et en littérature sans la course à l'armement et la guerre froide qui ont suivi la Seconde Guerre mondiale aux États-Unis. Si l'histoire avait suivi un autre cours, je serais sans doute devenue la mère de dix enfants ! Par ailleurs, j'ai obtenu mon premier emploi universitaire à Hawaï, qui a été le centre de la doctrine du champ de bataille électronique mise en œuvre par Robert McNamara durant la guerre du Vietnam. Le *Manifeste cyborg* est donc une théorisation du “*Command, Control, Communication, Intelligence*” par une enfant de la guerre. Mais c'est, en même temps, un plaidoyer pour qu'existent l'amour des machines, l'amour des autres organismes, l'amour des uns et des autres, un entremêlement génératuer pour faire naître une saine cohabitation entre vivants et non-vivants – organismes, technologies, humains, non-humains et machines. Enfin, il est important de rappeler que ce texte a été écrit à un certain moment de l'histoire du féminisme, où la colère vis-à-vis de la technologie militaire, aux États-Unis plus encore qu'en Europe, était très grande. Les féministes et beaucoup d'autres fulminaient alors contre une technologie qui se mêlait de tout – de l'eugénisme, de la stérilisation, de la reproduction, de la guerre... J'ai senti chez ces militantes une diabolisation de la technologie qui ne menait nulle part. Mon *Manifeste cyborg* était donc l'affirmation que le féminisme, dans un monde où les machines deviennent omniprésentes, ne peut se permettre d'être technophobe².»

Devises

Haraway affectionne les devises et slogans. Ceux-ci ponctuent ses textes et ses interventions comme autant de cris.

2 Donna Haraway, propos recueillis par Catherine Vincent, «*Donna Haraway : “Avec le terme Chthulucène, je voulais que l'oreille entende le son des terrestres”* », *Le Monde*, 31 janvier 2019.

Ils servent aussi de boussoles pour s'orienter dans l'exercice d'une pensée qui présente toujours la dimension d'une performance, d'un parcours de transformation à travers des réalités indissociablement matérielles et signifiantes.

« Le slogan politique que je portais dans l'ère Reaganne de la guerre des étoiles, pendant les années 1980, était: *Des cyborgs pour une survie terrestre!* Les temps terrifiants de George H. W. Bush et des Bush dérivés m'ont fait passer à des slogans plus musclés, volés aux dresseurs de chiens de garde: *Cours vite, mords fort!* et: *Ferme-la, et entraîne-toi!* J'ai aujourd'hui pour slogan: *Habite le trouble!*³ »

Eucharistie

Avant de devenir une figure phare de la théorie féministe, de l'écriture canine et du (com)posthumanisme, la petite Donna Jeanne Haraway fut une catholique convaincue, imprégnée d'un imaginaire colonial, anticomuniste et « pro-vie ». À l'âge de treize ans, elle se plonge dans la lecture de Thomas d'Aquin, afin d'y chercher un remède aux doutes qui commençaient alors à ébranler sa foi. Quelques crises et reformatages de son imaginaire plus tard – qui passent notamment par la rencontre du féminisme marxiste, du mouvement des droits civiques, et l'opposition à la guerre du Vietnam –, Haraway devenue adulte ne reniera jamais son éducation catholique. Cette ascendance catholique la singularise, dans un paysage intellectuel états-unien marqué par une sémiologie moderniste (celle de l'arbitraire du signe, de la séparation du signifiant et du signifié) qu'elle assimile à une forme de protestantisme sécularisé. Du catholicisme, Haraway revendique les doctrines de l'incarnation, de la transsubstantiation et du Verbe fait chair. Elle se les réapproprie pour élaborer une pensée de l'indissociabilité du matériel et du sémiotique. Cette pensée du

³ Donna Haraway, *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*, Durham, Duke University Press, 2016, p. 117.

« matériel-sémiotique », de l’implosion du signe et de la chair, de l’inséparabilité du monde et de la métaphore (ou du trope, ou de la figure), est pour Haraway bien plus qu’une pensée : c’est une façon d’appréhender le monde, de s’y engager, qui imprègne jusqu’aux racines de sa sensibilité, et qu’elle per-forme inlassablement par ses modes d’intervention et sa technique d’écriture.

Figures de ficelles

Pour figurer l’implosion du signe et de la chair, l’émergence mouvante du sens, des figures et des motifs à même la mêlée ou le compagnonnage des corps, et surtout pour faire sentir ce à quoi elles engagent, Haraway emprunte au rituel Navajo du *na’atl’o’* – qui est à la fois pratique de pensée, dispositif de narration pédagogique et performance cosmologique – le motif des jeux ou des figures de ficelles (*string figures games*).

« Les jeux de ficelles sont comme les histoires : comme elles, ils proposent et mettent en œuvre des motifs (*patterns*) qui font en sorte que ceux qui y participent puissent habiter une Terre vulnérable et blessée. Ma narration multispécifique concerne la récupération dans des histoires complexes aussi pleines de mort que de vie, de fins (même génocidaires) autant que de commencements. Je cherche des histoires vraies qui sont également des fabulations spéculatives et des spéculations réalistes. SF est un signe tant pour la science-fiction, le féminisme spéculatif (*speculative feminism*), la fantaisie scientifique (*science fantasy*), la fabulation spéculative (*speculative fabulation*) que, dans ma façon de penser, pour les jeux de ficelles (*string figures*). Jouer à des jeux de ficelles c’est s’inscrire dans le jeu de qui donne et reçoit des motifs, en abandonnant des fils et en échouant, mais parfois en trouvant quelque chose qui marche, quelque chose de conséquent, peut-être même de beau et qui n’était pas là avant, quelque chose qui crée un relais de connexions qui importent ; c’est s’inscrire dans le jeu de raconter des

histoires, les mains sur d'autres mains, les doigts sur d'autres doigts, des sites d'attachements sur et avec d'autres sites d'attachements; c'est façoner les conditions d'une manière d'être florissante, mais limitée, sur la Terre, sur notre globe. Les jeux de ficelles exigent que l'on se mette en état de recevoir et de transmettre. Tout le monde peut jouer aux jeux de ficelle, et avec toutes sortes de partenaires, et ce aussi longtemps que le rythme d'accepter et de donner est assuré. Les études et la politique relèvent de la même façon de procéder – il s'agit, là encore de transmettre par autant de fils que d'écheveaux, qui exigent passion et action, immobilité et mouvement, amarrages et lâchers⁴.»

Greenham Common (1981-2001)

Sur la photo une jeune femme (moi) écarte la clôture de Greenham devant une femme plus âgée qui porte un sac à provisions. Celle-ci se fraie un chemin à travers le trou en direction de la base. Nous voyons le dos de deux autres femmes qui l'ont précédée. Elles semblent déterminées, avançant tête baissée vers leur objectif. La jeune femme sourit. Elle se tient légèrement en déséquilibre, un pied tourné vers l'intérieur, comme si elle leur faisait un petit geste de politesse en les aidant à passer. C'est la juxtaposition de ces sacs à provisions, leurs vêtements de tous les jours, leur pas décidé, et notre connaissance du fait qu'elles sont en train de pénétrer une base militaire états-unienne où sont entreposés des missiles de croisière qui frappe l'observatrice ou l'observateur de la photo. Il se pourrait que les sacs soient remplis de pinces coupantes ou d'objets destinés à quelque rituel. Mais ils pourraient tout aussi bien être remplis de casse-croûte pour la journée.

4 Donna Haraway, «Jeux de ficelles avec les espèces compagnes. Rester avec le trouble», dans Vinciane Despret et Raphaël Larrère (éds.), *Les Animaux. Deux ou trois choses que nous savons d'eux*, Paris, Hermann, 2014, p. 24-25.

Avec des images comme celle-ci et une rhétorique puissante et directe, le camp de la paix des femmes de Greenham Common a offert la possibilité d'espérer et invité à penser que peut-être il était possible de changer le monde. En tout cas, au moins de se positionner de façon visible contre l'état de terreur nucléaire. S'emparer du postulat « Pas en mon nom » et l'utiliser pour créer des actions simples et fortes, partir d'une situation de cauchemars et du sentiment personnel d'une totale impuissance et acquérir un sentiment d'agentivité (*agency*). Cela fut extrêmement émancipateur. Et l'inclusion de femmes de tous les milieux, pas seulement la gauche, pas seulement les féministes, pas seulement les jeunes, pas seulement les femmes d'une éducation supérieure qui s'expriment clairement, a été un des facteurs principaux qui a distingué Greenham de nombreux autres mouvements⁵.

Humour (entretiens avec un Coyote)

Admettre la capacité qu'a le monde d'agir (*agency of the world*) dans le savoir laisse de la place pour des éventualités perturbantes, y compris celle du sentiment que le monde possède un sens de l'humour non conformiste. Un tel sens de l'humour dérange les humanistes et tous ceux qui sont convaincus que le monde est une ressource. Des figures richement évocatrices du monde comme acteur plein d'esprit (*witty*) sont à la disposition des visualisations féministes. Nous n'avons pas besoin de tomber dans un appel à une mère primordiale résistant à l'exploitation. Le Coyote ou le Tricheur, personnifié dans les récits des Indiens du Sud-Ouest de l'Amérique, évoque la position qui est la nôtre quand nous

⁵ Alice Cook et Gwyn Kirk, « Ouverture », *Des femmes contre des missiles. Rêves, idées et actions à Greenham Common (1983)*, Paris, Cambourakis, 2016, p. 8-9. *Nota bene*: lorsqu'une citation constitue l'intégralité de la notice, comme c'est le cas ici, nous laissons volontairement tomber l'usage des guillemets en début et fin de citation.

renonçons à la maîtrise mais continuons de rechercher la fidélité, tout en sachant que nous serons filoutées (*hoodwinked*). L'objectivité féministe laisse une place aux surprises et à l'ironie qui sont au cœur de toute production de savoir. Nous n'assurons pas la direction du monde (*we are not in charge of the world*)⁶.

Innocence

Haraway est extrêmement sourcilleuse en ce qui concerne les contraintes, si décriées dans nos pays, du *politically correct*. Pour elle, les mots exigent toute notre attention – pas question de protester que l'on est innocent de ce qu'ils convoient lorsqu'on les utilise. Mais elle est « correcte » à sa manière propre. Pas question non plus de chercher des mots « innocents », ceux que l'on pourrait employer en toute confiance. L'écriture de Haraway fait passer, fait sentir que la manière engage, construit un paysage et ce à quoi ce paysage invite – et il ne s'agit jamais d'une invitation innocente. Non seulement le paysage n'est jamais celui du jardin d'Éden, mais il s'agit de perdre toute nostalgie envers ce jardin, envers l'harmonie du dire vrai. Bien dire, c'est échapper à l'alternative innocence/péché, pour un art des mots, et donc aussi de la pensée et du sentir, qui se veut « responsable ». Et cela non pas au sens où l'on aurait la maîtrise, où on pourrait prévoir et revendiquer les conséquences, mais au sens de *accountable*: on ne pourra se réfugier derrière un « je n'avais pas voulu cela » ; on devra répondre des conséquences. Répondre, c'est-à-dire apprendre, reprendre, oser de nouvelles versions (ou tropes) encore un peu plus « bizarres », « tordues » (*queer*), décontenancant encore un peu plus les anticipations,

6 Donna Haraway, « Savoirs situés. La question de la science dans le féminisme et le privilège de la perspective partielle » (1988), dans *Manifeste cyborg et autres essais. Sciences, Fictions, Féminismes*, Paris, Exils, 2007, p. 131-132 (traduction modifiée : « filoutées » remplace ici « trompées »).

échappant à des pentes toutes faites dont on n'avait pas perçu la dangereuse proximité⁷.

Journalisme sportif

Dans le *Manifeste des espèces compagnes*, puis dans *When Species Meet*, Haraway livre des fragments de ses « Notes d'une fille de journaliste sportif », une série d'écrits canins – ils racontent sa relation quotidienne avec sa chienne Cayenne, et leur entraînement à la pratique sportive interspécifique de l'*agility* – rédigés en hommage à son père. De Frank Haraway, journaliste sportif au *Denver Post*, et lui-même adepte de plusieurs sports malgré un handicap sévère hérité d'une tuberculose osseuse contractée dans l'enfance, Donna dit avoir reçu l'amour des mots et du récit, et la révélation d'une pratique d'écriture dans laquelle les faits et les histoires cohabitent. Elle crée un contraste entre la pratique, résolument terre-à-terre, du journaliste sportif (*sports writer*), et celle, plus éthérée, plus prestigieuse aussi, de l'éditorialiste (*columnist*). L'éditorialiste est l'homme du surplomb, du méta-discours, celui qui tire la morale de l'histoire. Le journaliste sportif est au contraire celui qui met toute sa passion à coller aux faits, à ne pas s'en écarter, et à les tresser pour en tirer tout simplement une histoire. Bien rendre compte d'un match de base-ball, c'est raconter une histoire palpitante à partir des faits et rien que des faits. Haraway tentera de transposer cette pratique du *sports writer* au sein même de la théorie. Les enseignements ou la théorie ne devront pas surplomber les faits, mais se lire en filigrane à travers les faits et les histoires qu'ils racontent. En ce sens, la formule magique que vise une fille de journaliste sportif est : *faits = histoire = théorie*.

7 Isabelle Stengers, « Fabriquer de l'espoir au bord du gouffre. À propos de l'œuvre de Donna Haraway », *La Revue internationale des livres et des idées*, n° 10, 2009.

Koko (Donna Haraway
Reads The National
Geographic on Primates)

Qu'est-ce qui en vient à compter comme nature, pour qui et quand ? Et combien ça coûte de produire de la nature, à un moment particulier de l'histoire, pour un groupe de gens particulier ? Et comment peut-on figurer la méthode des *cultural studies* féministes à partir d'une pelote de laine ou des multiples couches d'un gâteau industriel qui vous colle aux doigts ? C'est ce que vous apprendrez en déchiffrant avec Haraway les merveilleuses histoires de race, de sexe et de classe que racontent les couvertures du *National Geographic* consacrées à quelques primates célèbres et à leurs humains : <https://www.youtube.com/watch?v=HLGSMG5FSp8>.

Le Guin (Ursula K.)

Dans la forêt, aucune direction n'était dégagée, aucune lumière durable. Dans le vent et l'eau, la lueur du soleil ou des étoiles, s'insinuait toujours l'écran des feuilles et des branches, des troncs et des racines, l'obscurité, la complexité. De petits sentiers couraient sous la ramée, contournaient les troncs, enjambaient les racines ; ils n'allait pas droit, mais cédaient au moindre obstacle, tortueux comme des nervures. La terre n'était pas ferme et sèche, mais humide et légèrement élastique, produit de la collaboration des êtres vivants avec la mort lente et complexe des feuilles et des arbres ; et sur ce riche cimetière poussaient des arbres de trente mètres, et de minuscules champignons qui se développaient en cercles d'un centimètre de diamètre. Le parfum de l'air était subtil, doux et varié. Jamais la vision ne pouvait s'étendre, à moins de relever la tête pour entrevoir les étoiles au-delà des feuillages. Rien n'était uni, sec, clair ou aride. Il y manquait la révélation. Impossible de voir tout d'un seul coup : rien d'assuré. Les couleurs de la rouille et du soleil couchant changeaient sans cesse sur les feuilles pendantes des saules, et l'on ne

pouvait même pas dire si ces feuilles étaient rouge brunâtre, ou vert rougeâtre, ou vertes⁸. (*The Word for World is Forest*)

Manifeste

La pratique du manifeste singularise le travail de Donna Haraway. Écrire un manifeste, c'est à la fois décrire et fabuler, constater et proposer. Écrire un manifeste, c'est explorer les multiples dimensions d'une figure indissociablement sémiotique et matérielle (la cyborg considérée dans tous ses avatars savants et populaires, le compagnonnage interspécifique entre la chienne Cayenne et son humaine Donna) et présenter cette figure comme une grille d'appréhension possible de nous-mêmes et des rapports qui nous constituent dans la chair. Le manifeste fonctionne en ce sens comme un diagnostic à valeur performative, comme une description qui est aussi, et indissociablement, une proposition d'existence. (Dans le cas du *Manifeste cyborg*: essayez donc, tentez l'expérience de vous penser et de vous vivre comme ces cyborgs que vous êtes de toute façon déjà, et voyez ce que ça change !)

Nausicaä de la vallée du vent

« Camille 1 était nourriæ d'histoires. Parce que la jeune et courageuse princesse aimait les êtres de la forêt toxique, particulièrement les insectes méprisés et craints appelés Ohmu, l'histoire préférée de Camille était *Nausicaä de la vallée du vent*⁹. »

8 Ursula K. Le Guin, *Le Dit d'Aka*. Suivi de *Le Nom du monde est forêt* (2000), Paris, Le Livre de Poche, 2005, p. 290-291.

9 Donna Haraway, *Staying with the Trouble*, op. cit., p. 150-151. La traduction, amicale et inédite, de tous les extraits du dernier chapitre de *Staying with the Trouble* est de Thierry Drumm. L'une des motivations du choix du prénom français « Camille » est qu'il permet de laisser flotter ou de mettre en suspens le vieux binarisme du genre. On ne s'étonnera donc pas de trouver, dans la SF harawayenne et ses

Dans le dernier chapitre de *Staying with the Trouble* (2016), Haraway se livre à un exercice de narration spéculative consistant à imaginer cinq générations successives de Camille, de 2025 à 2425, dans une relation symbiotique avec l'espèce des papillons Monarque. L'histoire des Camilles est une fabulation qui explore les arts interspécifiques de bien vivre et de bien mourir dans des mondes abîmés, mais aussi les façons d'y fabriquer de la parenté, de la mémoire et des lieux de résurgence. Elle est du même coup une résistance en acte à la colonisation des esprits par l'imaginaire apocalyptique. Pour nourrir sa fabulation, Haraway convoque de nombreux travaux scientifiques et artistiques. Parmi ceux-ci, on trouve les films d'animation et les personnages de Hayao Miyazaki.

Orthodontie

J'ai pris le train, et je suis arrivée à la gare de Princeton. C'était un beau jour de printemps. Il y avait une foule d'étudiants au soleil sur les pelouses vertes. Ils souriaient. Je les regardais et il y avait quelque chose d'étrange, une image un peu inquiétante. S'agissait-il d'extraterrestres ? Ils étaient tous beaux, en forme, tout ça. Mais ce qui m'a frappée, c'est qu'ils avaient tous les dents bien droites. Des dents redressées. Comme s'ils avaient tous été chez un orthodontiste. Moi aussi, j'ai eu les dents redressées étant petite, parce que mon père avait les dents de travers, et j'ai hérité de dents terriblement de travers, et j'ai été chez le même orthodontiste que mon père, et il m'a montré le moulage des dents de mon père, il l'a comparé aux miennes, c'étaient exactement les mêmes. Et puis il m'a mis l'appareil dentaire, etc. Me voilà enseignant à ces étudiant·e·s de Princeton, et tout le monde avait des dents extraordinaires. Et je me suis intéressée à

traductions, une série d'expérimentations portant sur les marques du genre dans la matière même de la langue. L'usage de la ligature ou du graphème « æ » (dans les articles, substantifs et participes) en fait partie, de même que l'invention de nouvelles formes pronominales.

l'histoire des orthodontistes. Ma question était : quand ils interviennent... comment savent-ils où s'arrêter ? Qu'est-ce que c'est, une mâchoire correcte ? Parce que c'est une question historique compliquée. Comment utilisez-vous vos dents ? Mâcher le cuir, mastiquer toute sorte de choses cela va donner des formes de mâchoire très différentes. Et puis il y a aussi les ratés génétiques comme mon père et moi, avec des dents n'importe où. Et j'ai lu un anthropologue physique, Loring Brace, qui raconte l'histoire d'un groupe de spécialistes dentaires qui ont défini leur profession à la fin du XIX^e siècle, quand la médecine s'est différenciée en corps spécialisés. Cela m'était familier, étant alors historienne de la biologie... Mais ce qui intéressait Loring Brace était : comment les orthodontistes savaient-ils quand s'arrêter s'ils corrigeaient les mâchoires ? Et il l'explique par la bio-anthropologie de l'époque et jusqu'au XX^e siècle, avec la progression depuis les mâchoires puissantes du pré-sapiens, vers les « races » de l'« homme », l'image fondamentalement raciste, racialisée, de l'homme. L'orthodontie s'est organisée autour de l'angle facial correct puisé directement dans cette anthropologie raciale. La mâchoire correcte est dérivée d'une population qui n'a jamais vécu sur Terre, sauf dans la sculpture. L'angle facial correct est celui des statues de dieux grecs¹⁰.

Pimoa cthulhu

Pimoa cthulhu, dont le nom scientifique renvoie à la fois à la langue des Goshutes, Amérindiens natifs de l'Utah et à celle de l'écrivain raciste Howard P. Lovecraft, est une petite araignée californienne qui chemine à travers les forêts de séquoias et les textes récents de Haraway. Entité indissociablement matérielle et sémiotique, *Pimoa cthulhu* est aussi une figure tentaculaire dont les ramifications et les avatars s'étendent à travers le temps, l'espace et les disciplines – de la

10 Donna Haraway en ouverture du film réalisé par Fabrizio Terranova, *Donna Haraway: Story Telling for Earthly Survival*, 2016.

mythologie à la biologie sous-marine. Haraway fait de *Pimoa cthulhu* son allié pour tenter de nommer l'époque de trouble et de perturbations écologiques profondes que d'autres chercheuses qualifient tour à tour d'*Anthropocène*, de *Capitalocène* ou encore de *Plantationocène*. À cette liste, Haraway ajoute le *Chthulucène*, dont l'orthographe en CHTH n'est pas une faute de frappe, mais relève à nouveau de cette figure ou de ce trope qu'on appelle *métaplasme*. Mais comment et pourquoi passer de *cthulhu* (CTHH) à *chthulu* (CHTH)? Et quels sont les enjeux et la singularité de l'étrange nomination proposée par Haraway, qui la distingue radicalement des trois précédentes? Réponse(s) dans la suite de ce livre.

Queer

Lors de son initiation à l'âge de quinze ans, lœ deu- xième Camille décida de demander comme cadeau de passage l'implantation d'antennes de papillon sur son menton, une sorte de barbe tentaculaire, afin qu'une capacité plus vive de goûter les mondes de ces insectes volants puisse devenir également l'héritage de leur partenaire humainæ, aidant au travail et ajoutant aux plaisirs corporels de devenir-avec. Fièræ de ce signe vibrant de la symbiose vécue désormais à sa deuxième génération, une fois les opérations terminées l'adolescentæ Camille 2 entreprit un voyage vers l'habitat d'hivernage de la migration de l'est, afin de rencontrer les indigènes et *campesinos* qui réhabilitaient des terres et des eaux abîmées le long de la ceinture transvolcanique entre les États de Mexico et de Michoacán¹¹.

Rusten (+Jaye +Bob)

J'étudiais à l'université avec Jaye, et nous sommes devenus intensément proches, comme amis et amants, et nous

11 Donna Haraway, *Staying with the Trouble*, op. cit., p. 152.

n'avions pas de modèle pour cela, sauf le mariage. Je savais que Jaye était gay, ce n'était pas un secret. Cela n'a jamais activé de jalouxie, je ne sais pas pourquoi. Chacun pour ses raisons, Jaye et moi devions nous marier, mais le mariage n'était pas le bon modèle pour nous. C'était un genre de sexualité entre frère et sœur. Inceste n'est pas le bon mot car cela connote une transgression or il n'y en avait pas. Cette sorte d'accrétion, faire une famille en faisant un chez soi, faire un proche (*kin*), faire un pareil (*kind*), c'était à une époque où beaucoup de gens expérimentaient des formes de vie sociale et sexuelle. Communautés, relations amoureuses de toutes sortes. Le mariage hétéronormatif était critiqué et ridiculisé, ce qui aide beaucoup dans l'exploration de soi. Bob, l'amant de Jaye, et mon ami, amant et mari Rusten nous ont rejoints, et nous avons officiellement divorcé. On avait une caméra et une machine à coudre. Mais on n'a jamais su qui garderait la caméra... On n'a jamais pu diviser nos biens... Quoi que nous ayons fait, nous l'avons fait pour toute la vie, alors que nous n'avions pas de modèle pour cela, mais beaucoup de gens à l'époque découvraient des styles de vie sans modèle. Rétrospectivement, ce n'était pas vraiment radical mais cela n'a jamais abouti à la famille reproductive comme modèle pour une bonne vie. Jaye et Bob sont tous les deux morts du Sida, Bob en 1986 et Jaye en 1991. Ils sont parmi les premières victimes de cet incendie qui a ravagé leur génération d'homosexuels, et qui continue à faucher des gens de par le monde même si maintenant on peut le traiter avec les cocktails de médicaments et le reste... Cela affecte des milliers de gens, ce n'est pas rien ! Cela nous a touchés intimement, au cœur de notre famille. Et la mère de Jaye, Maxine, une chrétienne conservatrice, nous a présentés, Rusten et moi, comme sa belle-fille et son beau-fils. Elle disait ça dans son voisinage... Ils ne parvenaient pas à la comprendre. Mais Maxine n'était même pas consciente de ce qu'elle disait¹².

12 Donna Haraway dans le film réalisé par Fabrizio Terranova, *Donna Haraway: Story Telling for Earthly Survival*, 2016.

SF (science-fiction,
fait scientifique, fabulation spéculative)

Scott Gilbert est mon guide pour imaginer les mécanismes de biologie développementale permettant de donner à Camille 2 une barbe d'antennes de papillon (courrier électronique à l'auteure, 7 avril 2015): « Il pourrait y avoir plusieurs manières de greffer des antennes de papillon à la mâchoire humaine : l'une consiste à produire une tolérance centrale. Si la communauté savait que Camille s'affilierait au Monarque, elle pourrait injecter [dans le nouveau-né] des extraits d'antennes de papillon (que l'on peut imaginer développés en culture ou provenant de papillons morts) dès la naissance [de l'enfant]. Le système immunitaire est encore en développement et serait entraîné à reconnaître ces substances comme "soi". Si la décision est prise plus tard dans la vie, on pourrait tenter d'induire une anergie clonale via l'injection de matériel issu du papillon et en l'absence de certains lymphocytes T. Cela n'a pas été une *success story*, vu que la tolérance périphérique n'a pas encore exactement guéri nos allergies. Espoir futur... Une manière intéressante d'y parvenir serait d'amener le tissu avoisinant à devenir placentaire ! Le placenta constitue un environnement qui empêche le système immunitaire maternel de détruire le fœtus. Il apparaît que les facteurs dérivés du placenta font des lymphocytes T régulateurs et limitent la formation des lymphocytes T auxiliaires (pour un article récent, voir Judit Svenson-Arveland et al., "The Human Fetal Placenta Promotes Tolerance against the Semiallogenic Fetus by Producing Regulatory T Cells and Homeostatic M₂ Macrophages", *The Journal of Immunology*, n°194, 2015). Une autre manière SF de s'y prendre pourrait consister à demander à des bactéries symbiotiques exprimant les antigènes du papillon d'induire la tolérance. Cette technique est explorée comme moyen pour prévenir ou limiter les allergies aux arachides (Chengcheng Ren et al., "Modulation of Peanut-Induced Allergic Immune Responses by Oral Lactic Acid Bacteria-Based Vaccines in Mice", *Applied Microbiology and*

Biotechnology, vol. 98, n°14, 2014) et la dermatite atopique (Reza Farid et al., “Effect of a New Synbiotic Mixture on Atopic Dermatitis in Children”, *Iranian journal of pediatrics*, vol. 21, n°2, 2011). Un contact prolongé pourrait activer les lymphocytes T régulateurs à antigène spécifique. Ce serait intéressant car cela impliquerait une symbiose pour produire la tolérance. »

Les scientifiques de New Gauley avaient donc de nombreuses options à discuter avec la Camille 2 de 15 ans. Col-ci essaya d'abord les facteurs dérivés du placenta, mais les efforts initiaux échouèrent. L'opération réussit finalement en donnant à Camille 2 des bactéries symbiotiques exprimant des antigènes d'antennes de papillon et induisant la tolérance vis-à-vis des implants dans l'hôte humain.

Extrait de « *Butterfly Anatomy* » (anatomie du papillon): « Les antennes des Monarque *Danaus plexippus* sont couvertes de 16 000 senseurs olfactifs (déTECTANT des odeurs) – certains en forme d'écaillles, d'autres en forme de poils ou de puits olfactifs. Les senseurs en forme d'écaillles, dont le nombre s'élève à environ 13 700, sont sensibles aux phéromones sexuelles, ainsi qu'à l'odeur du miel, qui leur permet de repérer des sources de nectar. Les antennes de papillon, comme celles des fourmis et des abeilles, peuvent aussi être utilisées pour communiquer physiquement – il est par exemple courant de voir des Petites tortues (*Aglais urticae*) mâles tambouriner avec leurs antennes sur les ailes arrière des femelles pendant la parade, peut-être pour “goûter” les phéromones sur les ailes de la femelle. [...] On observe souvent les papillons en “trempage d'antennes”, c'est-à-dire apposant par petites touches la pointe de leurs antennes sur le sol ou les feuilles. Elles sont alors occupées à prélever des échantillons de substrat pour détECTER ses qualités chimiques. Il s'agit pour elles d'établir si le sol contient certains nutriments essentiels. Les papillons mâles boivent souvent de l'eau minéralisée pour son sodium, qu'ils transmettent aux femelles pendant la copulation. »¹³

13 Donna Haraway, *Staying with the Trouble*, op. cit., p. 224-225.

Tact

Qui et qu'est-ce que je touche quand je touche mon chien?

Quand la « pure race » Cayenne, le « mélangé » Roland et moi nous nous touchons, nous incarnons dans la chair les connexions entre tous les chiens et tous les humains qui ont rendu notre contact possible. Quand je caresse Willem, le voluptueux montagne des Pyrénées de ma voisine Susan Caudill, je touche en même temps les loups gris canadiens et les élégants ours slovènes réabilités, l'écologie restaurative internationale, les expositions canines ainsi que les économies pastorales multinationales. En investissant cet héritage sans feindre l'innocence, nous pourrions atteindre la grâce créative du jeu¹⁴.

UCSC
(Université de Californie à Santa Cruz)

Le département d'Histoire de la conscience (*History of consciousness*) de l'Université de Californie à Santa Cruz est le premier aux États-Unis à avoir créé une chaire explicitement consacrée à la théorie féministe. Donna Haraway intègre le département d'Histoire de la conscience en 1980. Elle y dispense un enseignement marqué par une « interdisciplinarité risquée », qu'elle pratique comme un joyeux brassage des genres, des histoires et des cultures. Aujourd'hui professeure émérite de l'UCSC, Haraway y a notamment eu pour collègues Jim Clifford, Angela Davis, Teresa de Lauretis et Fredric Jameson.

14 La question initiale est empruntée à Donna Haraway, *When Species Meet*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2008, p. 3, et la réponse qui suit au *Manifeste des espèces compagnes. Chiens, humains et autres partenaires* (2003), Paris, Flammarion, 2019, p. 152-153.

D'où voit-on ? Avec quels instruments voit-on ? Grâce à qui et à quoi voit-on ? La façon de voir, c'est-à-dire la vision habilitée par ce corps étendu, n'est pas qu'une façon de voir, justement. Elle est une façon d'organiser le monde et d'y vivre. L'insecte appréhende le monde différemment du chien qui le fait différemment de la chercheuse-connectée-satellite ou encore de la chercheuse-connectée-sonde. Toute construction de savoir est motivée par des besoins et des désirs vitaux. Aucune vision n'est passive. Aucune vision n'est innocente. S'approcher d'autres points de vue que le nôtre, ouvrir d'autres et de nouvelles perspectives, demande en effet que des prothèses soient fabriquées. Ouvrir une perspective à partir d'une connexion avec une souris cancéreuse ou grâce à l'action d'une hormone dite féminine est bien plus aventureux que de compatir ou de se mettre à leur place. Le détachement passionné consiste à se trouver une position, à se construire un corps étendu qui permette de créer une perspective extraordinaire, fabulatrice, inventive, *avec et grâce à* ces autres points de vue. Si les savoirs situés sont solidaires de démarches qui valorisent les savoirs assujettis, ils ne leur donnent aucun privilège *a priori*. Ils ne misent pas sur le renversement des rapports de force – faire parler les dominés au lieu des dominants – mais sur le pullulement des alliances hybrides et incongrues qui viendront envahir les laboratoires et les centres de recherche. Ce n'est qu'alors, après avoir montré le pouvoir de la connexion, que les questions peuvent se radicaliser : « Avec le sang de qui, de quoi, mes yeux ont-ils été façonnés ? » « *With whose blood were my eyes crafted ?* »¹⁵

15 Le texte de cette entrée est entièrement compos(t)é de fragments de l'article de Benedikte Zitouni, « *With whose blood were my eyes crafted?* » (D. Haraway) Les savoirs situés comme la proposition d'une autre objectivité », dans Elsa Dorlin et Eva Rodriguez (éds.), *Penser avec Donna Haraway*, Paris, PUF, 2012, p. 46-63.

WAOUF!

Woof...¹⁶

XX, XY et au-delà

Les quatre principaux genres disponibles dans le monde occidental au début du XXI^e siècle étaient femme cis, homme cis, femme trans et homme trans; mais la plupart des gens avertis considéraient cette liste comme trompeuse, géographiquement et historiquement restreinte, et appauvrie. La beauté de ce système de noms, toutefois, tenait à ses liens avec la stéréo-isomérie en chimie et avec les sensibilités spatiales de la taxonomie dans différents domaines. Des questions comme « comment être un bon amant cis pour un partenaire trans? » étaient couramment discutées dans cette période initiale de reformatage de genres. Différents membres de l'implantation de Camille 1 avaient été actifs dans des cercles trans avant de rejoindre une Communauté du Compost. Le binarisme extrême des genres, historiquement insolite, de ce que l'on appelle Période Moderne en Occident, continuait de gangrener à la fois les perceptions et les pratiques verbales jusqu'à une période avancée de l'Aftermoiement Tardif, époque à laquelle les Communautés du Compost commençaient à faire une réelle différence pour l'épanouissement multigenre et multispécifique¹⁷.

YouTube

Crow and Kitten are Friends (7 min 29 s)
<https://www.youtube.com/watch?v=1JiJzqXxgxo>

16 Donna Haraway, *When Species Meet*, op. cit., p. 7.

17 Donna Haraway, *Staying with the Trouble*, op. cit., p. 221.

Sweet Mama Dog Interacting with a Beautiful Child with Down Syndrome. From Jim Stenson (2 min 46 s)
<https://www.youtube.com/watch?v=JA8VJhoUJtg>

Cows With Guns – The Original Animation (5 min 08 s)
<https://www.youtube.com/watch?v=FQMbXvn2RNI>

Orangutan builds a hammock (4 min 00 s)
<https://www.youtube.com/watch?v=Snl4U8HPdtQ>

Inner Life Of A Cell – Full Version.mkv (7 min 59 s)
<https://www.youtube.com/watch?v=yKW4FoNu-UY>

Ghosts of Evolution – theme song with Connie Barlow, celebrating Deep-Time Eyes (v. 1.0) (5 min 09 s)
<http://www.youtube.com/watch?v=A-kYjjphxJY&feature=c4-overview-vl&list=PLD81CF86204E28676>

Abou Naddara, Children Of Our Alley (1 min 30 s)
<https://vimeo.com/149965053>

Abou Naddara, The Kid (1 min 36 s)
<https://vimeo.com/143357618>

Agility | Jumping | Large Dogs Winner | Crufts 2014 (1 min 04 s)
<http://www.youtube.com/watch?v=QBsO2fqwPE8>

Tennisghost.mov (1 min 18 s)
<https://www.youtube.com/watch?v=AokSt6eA7Ec&feature=youtu.be>

Navajo String Games by Grandma Margaret (5 min 35 s)
<https://www.youtube.com/watch?v=5qdcG7Ztn3c>

String quartet (1 min 42 s)
<https://www.youtube.com/watch?v=RM-SRGnJUT8>

Monsanto is the Devil! (4 min 27 s) (Reverend Bill & The Stop Shopping Choir)
http://www.revbilly.com/monsanto_exorcism

Holly Near: I am willing (3 min 35 s)
<https://www.youtube.com/watch?v=dge7f1Ne4Ng>

Link battle with Donna
<https://www.bozar.be/fr/activities/124893-string-figures-with-critter-flicks-on-youtube-tying-knots-with-donna-haraway>¹⁸

Zoo-philie
(Le quart d'heure du porno soft)

« Madame Cayenne Pepper ne cesse de coloniser toutes mes cellules – assurément, il s'agit d'un de ces cas de symbiogénèse dont parle la biologiste Lynn Margulis. Je suis prête à parier qu'une analyse de nos ADN révélerait plusieurs cas de « transfections », dont sa salive aura fourni les vecteurs viraux. Rien ne résiste aux baisers profonds de sa langue. Nous avons des conversations interdites ; nous avons eu des rapports amoureux oraux ; notre liaison est faite d'histoires racontées à partir des faits, rien que des faits. Nous nous exerçons l'une l'autre à des actes de communication que nous comprenons à peine. Nous sommes, de façon constitutive, des espèces compagnes. Nous nous fabriquons l'une l'autre dans notre chair. Significativement autres (*significant others*) l'une à l'autre, dans nos différences spécifiques, nous signalons dans notre chair une méchante infection du développement appelée amour. Cet amour est à la fois une aberration historique et un héritage de nature-culture. »

18 Ces liens YouTube et autres vidéos improbables sont extraites des échanges foisonnants et joyeux qui se sont développés entre Donna Haraway et Fabrizio Terranova durant l'élaboration du film *Donna Haraway: Story Telling for Earthly Survival*.

Ces phrases sont d'autant moins innocentes qu'elles sont délibérément scandaleuses : Madame Cayenne Pepper est une chienne. Horreur chez les philosophes ; tout ce dont la philosophie a voulu se délester se retrouve ici, dans la salive, dans la chair d'une femme qui se dit vieillissante et d'une chienne jeune encore, dans les rapports amoureux, dans des conversations inconvenantes et dans l'amour, l'amour interspécifique. *When Species Meet* est un livre qui se veut fidèle à ce qu'il nous propose, à ce qu'il nous demande, à ce qu'il instruit dans la pluralité des significations qu'on peut donner à ce terme : penser, faire exister, agir, et faire agir ce dont il parle, les rencontres entre espèces. Il n'y a rien d'innocent non plus dans cette relation entre espèces qui brouille les catégories ; il faut y voir la chance de « devenir ensemble », « avec quelque grâce »¹⁹.

19 Vinciane Despret, « Rencontrer, avec Donna Haraway, un animal », *Critique*, n° 747-748, 2009, p. 745-746. Dans un entretien avec Cary Wolfe (« Companions in Conversation », *Manifestly Haraway*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2016, p. 220), Haraway désigne le passage cité (ouverture du *Manifeste des espèces compagnes*) comme « *That soft-porn moment* ».

Introduction.
Des cyborgs au Chthulucène

Florence Caeymaex

Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene est le titre de l'ouvrage publié par Donna Haraway en 2016. Peu de temps avant sa publication, en 2015, plusieurs chercheurs se réunissent pour partager leurs lectures de Donna Haraway les uns avec les autres; lecture des livres, mais aussi d'articles publiés et de travaux en cours, appelés à devenir, comme ils le découvriront plus tard, le matériau de *Staying with the Trouble*. Certaines sont de proches compagnes de Donna Haraway, d'autres des lecteurs de longue date, d'autres encore sont en phase de découverte. Ensemble, ils forgent un projet qui fait en quelque sorte écho à ce livre à venir; ils se proposent tous de penser, ou plus précisément d'*habiter* le trouble à partir de leurs terrains respectifs de pensée et d'expérience – répondant ainsi à une invitation dont Donna Haraway dira plus tard qu'elle cherchait à ouvrir une «possibilité de cohabitation¹». Les textes qui sont réunis ici ont été écrits, et réécrits, dans l'après-coup de ce travail collectif. Si chacun d'eux porte le témoignage d'une rencontre singulière et située avec le travail de Haraway – les auteurs venant d'horizons aussi divers que la philosophie, l'anthropologie, les sciences sociales, les sciences naturelles, et le monde artistique –, on trouvera aussi dans l'ensemble qu'ils forment des clés de compréhension d'une œuvre dont

1 Ainsi qu'elle le dit dans l'entretien présent dans cet ouvrage «Le Rire de Méduse»: «*staying with the trouble*», avant d'être une politique (et, pourrait-on ajouter, une éthique), est une «proposition». Non pas un mot d'ordre, mais une invitation et une affirmation. Haraway se réfère au sens qu'Isabelle Stengers donne à ce terme dans son commentaire de Whitehead (*Penser avec Whitehead. Une libre et sauvage création de concepts*, Paris, Seuil, 2002).

la singularité et la continuité s'approfondissent à mesure qu'elle se renouvelle et s'invente.

De ces rencontres était née, aussi, l'idée d'un entretien avec Haraway. Les questions, collectivement élaborées, furent autant de manières de prolonger ce qui, pour chacun, avait pris en cours de route la forme d'une enquête². L'entretien qui eut lieu à l'automne de l'année 2015³ et que nous publions ici sous le titre « Le rire de Méduse » ne fut pas seulement le moment d'une rencontre tonique et joyeuse, autour de *Staying with the Trouble*, portée par la générosité incomparable de l'auteure et son sens aigu des urgences du présent ; il fut aussi l'occasion de mieux saisir comment les dernières propositions de Haraway s'inscrivent dans une trajectoire de près de quarante ans où, entre autres, les figures des primates (1978-1989), du cyborg (1985) et des espèces compagnes (2003 et 2008), les combats féministes pacifistes des années 1980, les technologies bio-politiques, les ressources narratives de la biologie et même celles de la mythologie jouent un rôle de premier plan. Le deuxième entretien qui figure ici, « La tentation de l'innocence » – une conversation entre Donna Haraway, Vinciane Despret et Isabelle Stengers qui eut lieu en 2010 – donne, lui, une vue sur les enjeux éthiques et politiques du travail de Donna Haraway depuis *Primate Visions* (1989), et un accès privilégié à la gestation de *Staying with the Trouble*.

Cette introduction souhaiterait mettre en lumière quelques-uns des motifs autour desquels l'œuvre de Donna Haraway se tisse depuis ses débuts et qui reviennent, à la fois repris et rejoués, dans *Staying with the Trouble* : l'écriture, les histoires, les temporalités, vivre en mortels, la politique féministe. Ces motifs sont eux-mêmes au cœur des textes

2 À propos de l'enquête, voir la postface dans le présent ouvrage, p. 355.

3 L'entretien, réalisé en vidéoconférence, a été enregistré, monté, puis diffusé publiquement lors d'un colloque international intitulé *Staying with the Trouble, avec Donna Haraway* qui s'est tenu à l'Université de Liège les 26 et 27 octobre 2015.

et des entretiens que nous donnons à lire, comme des fils qui les relient, les attachent les uns aux autres. Puissent-ils constituer quelques prises, ouvrir quelques portes d'accès à une pensée ouverte, toujours en train de se faire.

Staying with the Trouble, 2016

Staying with the Trouble est écrit depuis les ravages de notre monde, de nos mondes. Ce début de XXI^e siècle a emboité le pas aux accélérations imposées par la globalisation, c'est-à-dire la réaction capitaliste néolibérale enclenchée à la fin du XX^e siècle. Les bouleversements écologiques et climatiques, les violences natureculturelles innombrables, les exils et les extinctions massifs dont la liste grossit chaque jour ne sont pas des accidents récents, circonscrits et « gérables » ; ils jettent une lumière rétrospective inquiétante sur la trajectoire empruntée par la Terre et ses habitants depuis plusieurs siècles, baptisée par les sciences du nom d'« Anthropocène » – une histoire désormais placée sous le signe de la destruction.

La notion d'Anthropocène est une nouvelle catégorie des sciences de la terre, le résultat des efforts combinés de la géologie, de la biologie et de la chimie pour mesurer l'impact des activités humaines sur leur environnement. Ce n'est pas rien. Mais, nous dit Haraway, nous n'y trouvons pas suffisamment matière à changer de signe. Toutes seules, ces sciences ne peuvent pas nous retenir de prendre trop de hauteur, de simplifier, d'expliquer trop vite ; ce qui, nous le savons bien, n'est pas le meilleur moyen pour agir ici et maintenant. Elles ne peuvent manifestement pas grand-chose contre les renoncements – que ce soit sous les espèces du *business as usual*, de la rumination apocalyptique ou du *game over* –, ni contre les fantasmes de « salut final », qu'elles contribuent même parfois, *volens nolens*, à alimenter – salut par des politiques globales autoritaires, par les progrès de la *Big Science* et des méga-technologies planétaires. Renoncer, attendre et espérer le salut sont certainement des manières

de sortir du trouble, d'en finir avec le problème, mais c'est aussi ce qui nous rend stériles, impuissants et, dans certains cas, carrément dangereux.

C'est que la notion d'Anthropocène ne nous dit pas toute l'histoire, et même peut-être pas une bonne histoire. L'espèce humaine fait sans doute l'Histoire mais, pour Haraway, c'est de géohistoires dont nous avons besoin pour dire et vivre ce qui nous arrive⁴. Aussi nous faut-il ajouter, inventer d'autres noms pour nos récits. Comme celui de Capitalocène, qui affirme aussi la responsabilité humaine dans cette destruction, mais pas celle de l'espèce en général. « Capitalocène » peut nous aider à ressaisir les noeuds qui attachent les économies et les écologies, les histoires contingentes et violentes, coloniales, industrielles, étatiques, commerciales, scientifiques et techniques, où les créatures (*critters*), plantes, animaux, humains et autres se retrouvent irrémédiablement liés. À condition, toutefois, de tenir les géohistoires à bonne distance de la téléologie, du déterminisme et des séductions de la totalité – tous milieux peu propices à la croissance des trajectoires ouvertes, ramifiées, fragiles et sans point final dont nous avons besoin.

Et si, en réalité, il s'agissait d'abord *d'habiter* le trouble, de nous laisser habiter par lui ? D'utiliser – comment ne pas le faire ? – le mot d'« Anthropocène », mais comme un autre point de départ : comme une proposition, peut-être même comme une exigence de penser et d'agir depuis les situations troublées, inextricables, où nous nous retrouvons ? Habiter le trouble : se risquer à reprendre un pied terrestre, à suivre les fils emmêlés de tout ce qui fait le tissu compliqué du monde – les trames qui attachent les uns aux autres, non seulement les humains, la terre, les autres espèces, les éléments biologiques, mais aussi les artefacts, les technologies et les objets mêlés, et encore les langues, les esprits, les fantômes, bref tout ce qui, humain et non-humain, « habite » ce monde –, à dire ce qui nous fait être et devenir ce que nous sommes pour

4 Donna Haraway, *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*, Durham, Duke University Press, 2016, p. 49.

le meilleur et pour le pire. L'enjeu n'est pas de nous procurer une connaissance qui tranche en dernière instance sur ce qu'il en est des ravages du monde et ce que nous devrions faire. Si nos savoirs comptent, et comptent même énormément, c'est parce que nous avons besoin d'eux pour explorer les histoires et les conséquences, vitales et meurtrières, des connexions qui attachent les créatures les unes aux autres, des relations qui se font et se défont, et qui engagent le devenir de leurs mondes eux-mêmes – par compostage plutôt que par composition⁵. Le trouble a des vertus exploratoires, mais aussi génératrices: semer et susciter le trouble pour qu'advienne des réponses nouvelles, différentes, puissantes; et aussi pour nous rendre tout simplement *capables* de réponse, ici et maintenant, alors même que cette capacité est mise à mal. *Staying with the Trouble* est un livre éthique et politique, une résistance résolue à la «tentation de l'innocence⁶». Cultiver la puissance et le désir de répondre aux urgences du monde, de construire des réponses à ce qui arrive à la

5 «Enfants du compost» est le sous-titre du dernier chapitre de *Staying with the Trouble*, intitulé: «Histoires de Camille.» Ce chapitre est une fiction (ou peut-être est-ce une fabulation?) qui interroge la possibilité de relations nouvelles, inter- et intra-spécifiques, entre les créatures terrestres que demande, selon Haraway, la restauration de lieux de vie sur notre planète endommagée. Elle y explore les possibilités de relations d'affinité ou de «parenté» qui échappent aux schèmes classiques de l'engendrement, de la filiation et de l'individuation. Le compost, décomposition fertilisante, fait partie des figures qui peuvent nous donner à penser autrement les relations et les collaborations qui attachent les créatures les unes aux autres, et leur implication mutuelle. Voir notamment Donna Haraway, *ibid.*, p. 97.

6 Voir dans le présent ouvrage «La tentation de l'innocence», p. 321. Dans *Staying with the Trouble*, le thème de la non-innocence résonne avec le portrait qu'Arendt a fait d'Eichmann: celui d'un homme sans attention pour les conséquences (*thoughtlessness*). Pour lui, la fonction et le devoir comptent, mais pas le monde. Ce n'est pas seulement un manque psychologique de compassion, mais une sorte de capitulation par laquelle quelqu'un cesse de se sentir tenu de répondre, non seulement de ses actes, mais aussi aux urgences du monde. Donna Haraway, *ibid.*, p. 36-37.

terre et à ses habitants – une éthique qui « engage le fait de répondre » comme le souligne Vinciane Despret dans sa préface au *Manifeste des espèces compagnes*⁷.

Écriture et figures

Cultiver cette puissance et nourrir ce désir, c'est s'engager dans un devenir de ce monde, avec toutes les ressources du corps et de la pensée: « Chaque fois qu'une histoire m'aide à me souvenir de ce que je croyais savoir, ou me présente une connaissance nouvelle, un muscle essentiel à l'entretien d'un souci pour l'épanouissement reçoit sa dose d'exercice et d'oxygène⁸ », nous dit Haraway. Il s'agit de travailler, au corps à corps, avec les mots, les concepts, les images. Le jeu de l'écriture est pour ainsi dire une « marque de fabrique » chez Haraway et ce, de manière déjà très évidente dans le *Manifeste cyborg*.

À rebours des pratiques généralement en vigueur en histoire des sciences, en philosophie ou en sciences sociales (sans parler des sciences de la nature), tous les textes de Haraway traduisent un souci de l'écriture comme technique et comme pragmatique, notamment en adoptant un style éruptif qui ne craint pas les collisions de registres et surtout en faisant jouer à plein les *tropes*, les *figures*. *Exit* le style distancié, réflexif et théorique des disciplines critiques et, s'il reste un sens critique, c'est sur un mode scriptural, matériel-sémiotique, qu'il s'exprime lui aussi. Il faut rappeler que son premier livre portait sur les métaphores à l'œuvre dans le discours de l'embryologie⁹: les sciences de la nature, quoi

7 Vinciane Despret, « Préface », dans Donna Haraway, *Manifeste des espèces compagnes. Chiens, humains et autres partenaires* (2003), Paris, Flammarion, 2019, p. 13-14.

8 Donna Haraway, « Awash in Urine », *Staying with the Trouble*, op. cit., p. 116.

9 Donna Haraway, *Crystals, Fabrics and Fields: Metaphors that Shape Embryos* (1976), Berkeley, North Atlantic Books, 2004.

qu'on en dise, sont plus qu'enclines à l'usage des tropes. « Les langues, dit Haraway, ne cessent de tourner et de trébucher ; il n'y a jamais de sens direct¹⁰ ». Métaphores et analogies défient notre propension à vouloir saisir ou assigner un sens propre aux mots – et à faire ainsi disparaître la matérialité du mot au profit de la densité de la chose ou du « réel », d'un côté, et de l'idéalité du concept, de l'autre. Métaphores et analogies nous entraînent dans une autre direction, sur le terrain d'une sémiotique, d'une production de sens qui manifeste le jeu concret des enchaînements de signes où elle prend corps. Des signes qui nous donnent à sentir, mais aussi à voir – ainsi que le dénote le terme de « figure ».

L'écriture est ainsi une manière d'être à la fois dans les mots et dans les choses, une performance à même l'épaisseur du monde qui est lui-même une profusion où les signes sont en même temps des faits, et inversement, dont la matière est toujours-déjà signifiante ; une manière, comme le dit Julien Pieron dans son abécédaire¹¹, de « s'y engager ». L'écriture est un moyen d'entraîner notre sensibilité, de travailler nos manières de vivre en ce monde avec ses autres habitants, humains et non humains, peut-être même de nous faire un autre corps. Aussi nos mots, nos images, nos figures ne sont-ils pas des moyens de représenter le monde, mais plutôt des condensations poétiques d'autres mots, d'autres images, d'autres figures, d'autres histoires, comme s'il s'agissait, avant tout, de tirer des fils et de retisser autrement, de refaire continûment la texture de notre monde. Ou, pour employer une autre métaphore qui a tout son sens dans le contexte de la destruction des écosystèmes, d'ensemencer des mondes, avec tout ce que la notion de semence recèle de continuité, de régénération, de relance, de développement ramifié, de multiplication, de possibilités d'hybridation, de transformation, de devenir – mais aussi de disparition ou d'extinction.

10 Donna Haraway, *Manifeste des espèces compagnes*, op. cit., p. 47.

11 Voir dans le présent ouvrage Julien Pieron, « A comme Haraway B comme abécédaire C comme... ».

C'est pourquoi, après les figures du Cyborg, de la souris OncoMouseTM¹², de la chienne Cayenne, viennent celles qui peuplent *Staying with the Trouble*: ici un pigeon voyageur équipé d'une technologie de captation de la pollution de l'air, là une araignée *Pimoa cthulhu*, ici une barrière de corail réalisée au crochet, là un·e Camille, enfant-papillon Monarque, ici l'étrange *Mixotricha paradoxa*¹³, là Gaïa, ici le Coyote du sud-ouest américain, là, un jeu de ficelles (*SF, string figures, cat's cradle*). Et d'autres figures encore, d'autres noms. Voilà pourquoi, aussi, Haraway ajoute aux termes d'Anthropocène et de Capitalocène celui de « Chthulucène » pour désigner notre présent, et notre trouble. Le mot, détournement libre et rusé du nom d'une araignée californienne¹⁴ – est composé de deux racines grecques: *khthôn* et *kainos*. *Khthôn* suggère l'idée et les images des univers souterrains où vivent toutes les créatures dangereuses, turbulentes et intrusives, mais aussi mortelles, que les dieux de l'Olympe et la cité des hommes refoulent activement – telle Méduse et ses sœurs, les Erinnies, et toutes leurs apparentées tentaculaires: araignées, pieuvres, méduses et autres figures féminines des profondeurs. *Kainos* associe à cette vie des profondeurs terrestres l'idée d'un commencement riche de ses passés: une possibilité pour des histoires.

12 Donna Haraway, *Modest_Witness@Second_Millenium. FemaleMan®Meets_OncMouse™: Feminism and Technoscience*, Londres, Routledge, 1997.

13 Qui est à la fois un organisme unicellulaire et un être qui abrite une société de bactéries: l'emblème (un modèle pour les posters de colloques scientifiques!) de ce qu'on appelle des relations symbiotiques. *Mixotricha Paradoxa* vit dans l'intestin de termites australiennes. Donna Haraway, *Staying with the Trouble*, *op. cit.*, p. 61-62.

14 L'araignée est désignée *Pimoa cthulhu*. Détournement rusé, dans la mesure où il s'agit tout autant, sinon davantage, du détournement d'une figure célèbre de la littérature de science-fiction américaine, le monstre Cthulhu, incarnation du cauchemar raciste et misogyne – qui a vraisemblablement inspiré la taxonomie. Donna Haraway, *ibid.*, p. 101.

C'est que de telles opérations sur l'écriture appellent aussi un usage délibéré de la narration, avec ce que celle-ci comporte de fiction. Les frontières supposées des arts de l'écrit ne sont pas étanches et les savoirs comptent comme autant d'histoires (*stories*). Déjà, les travaux que Haraway, à la fin des années 1970, consacre à la primatologie s'attardent sur les raisonnements théoriques, mais tout en restituant aussi une histoire générationnelle dans laquelle les femmes scientifiques travaillent dur pour se faire une place. Dans l'article « Enjeu de la nature des primates », non seulement la primatologie, point de passage vers la grande épopee de l'évolution et de l'hominisation, apparaît sous le jour d'une « somptueuse tapisserie d'images et d'histoires¹⁵ », mais notre historienne des sciences, en outre, n'hésite pas à mimer, avec quelque ironie et une bonne dose d'humour, les ressorts narratifs qui sont logés au cœur des théories – « la fiction d'une lignée paternelle » où Sherwood Washburn, figure majeure de l'anthropologie physique américaine des décennies 1940-1960, apparaît comme « un père très en vue dans l'ordre des primates » et les femmes qui se sont fait un nom dans cette discipline – et ont fortement contribué, comme on sait, aux transformations des histoires en question – comme « ses filles et ses petites filles savantes¹⁶ ».

Avant même la reprise du motif du mythe dans le *Manifeste cyborg* – motif que l'on retrouve avec le Chthulucène, et cette fois la mise en scène de Méduse, la Gorgone – Haraway défendait la thèse selon laquelle « la science est notre mythe ». Pas pour la démolir, mais au contraire pour en prendre le discours au sérieux, avec la claire conscience que les « sciences fonctionnent comme des métalangages légitimants pour

15 Donna Haraway, « Enjeu de la nature des primates. Les filles de l'homme-chasseur arrivent sur le terrain, 1960-1980 », *Des singes, des cyborgs et des femmes. La réinvention de la nature* (1991), Paris, Jacqueline Chambon, 2009, p. 145.

16 Donna Haraway, *ibid.*, p. 150.

produire des homologies entre système social et système symbolique¹⁷ ». Aussi les sciences et leurs faits seraient-ils impossibles sans la puissance de la fiction – après tout, les « faits » ne se ramassent pas à la pelle sur la surface du monde et sont, bien plutôt, ce que l'on gagne péniblement au terme d'opérations techniques souvent sophistiquées et risquées et qu'il faut bien avoir inventées pour commencer : « les faits renvoient à l'idée de performance, d'action, d'actes accomplis – bref, de "hauts faits"¹⁸ ». On comprend dès lors pourquoi les auteurs de science-fiction habitent le travail de Donna Haraway de part en part – à commencer par l'auteure féministe Ursula Le Guin, mais on pourrait aussi évoquer la science-fiction très politique, antiraciste, d'Octavia Butler. Le *Manifeste cyborg* exploite joyeusement cette affinité pour engager les puissances du mythe de l'humain-machine sur une voie inattendue – celle d'une histoire féministe. D'où le motif du « SF » par lequel Haraway qualifie ses propres opérations – science-fiction, fait scientifique et, aujourd'hui, fabulation spéculative.

Peut-être la fabulation spéculative marque-t-elle d'ailleurs un tour de spire supplémentaire, comme un embranchement nouveau dans la série des SF. Car la « fabulation » n'est pas exactement la « fiction ». L'une et l'autre disent bien l'implication réciproque de la narration et de l'imagination, mais le geste de la fiction voisine encore avec celui de la création gratuite, *ex nihilo*, d'un futur utopique, ou d'un autre monde. La fabulation, elle, s'enclenche sous la pression d'une nécessité vitale ; c'est l'imagination qui travaille dans et depuis une situation réelle, qui en explore l'épaisseur pour y sécréter de nouveaux possibles¹⁹, comme l'araignée qui

17 Donna Haraway, « Le passé est la zone disputée. La nature humaine et les théories de la production et de la reproduction dans les études sur le comportement des primates », *ibid.*, p. 82.

18 Donna Haraway, *Manifeste des espèces compagnes*, *op. cit.*, p. 46.

19 Pour cette notion, qui associe celle de récit et celle d'imagination et qu'on trouve mobilisée dans l'anthropologie d'Henri Bergson

ne cesse, en tirant ses fils, de réparer sa toile, d'en refaire les liens ou de lui trouver de nouveaux points d'attache. La figure SF des jeux de ficelle (*string figures, cat's cradle*) se met dans les pas de la fabulation. Procédant par nouage et tirage continu entre les doigts, ces jeux donnent naissance à des formes qui passent de manière successive et continue l'une dans l'autre. Ils figurent à leur manière la durée dont ont besoin, aussi, les narrations. Le Chthulucène est, dans cette perspective, et la fabulation (plutôt que la fiction) d'un espace-temps depuis lequel raconter autrement les histoires de ce qui nous arrive, depuis lequel saisir les dangers qui nous menacent et les manières possibles de les affronter, et une figure (de ficelle) qui prend le relais, rejouant dans une autre forme les récits de l'Anthropocène et du Capitalocène.

Ce motif de la liaison attire notre attention sur autre chose : la narration – fabulatrice, spéculative, figurale – n'a pas vocation à se substituer aux savoirs, ni même aux sciences. Les sciences pensent et sont matière à penser ; les arts pensent et sont matière à penser ; et de même l'activisme politique, le sport, l'élevage animal amateur ou professionnel, tout ce qu'on voudra. Et tous sont, de même, potentiellement matière à narration. *Staying with the Trouble* ne cesse de revenir à l'idée, virtuellement présente déjà dans les travaux d'histoire de la primatologie, selon laquelle « nous nous relions, construisons des connaissances, pensons, faisons-monde et racontons des histoires avec et à travers d'autres histoires, d'autres mondes, d'autres connaissances, d'autres pensées, d'autres désirs²⁰ ».

(*Les Deux Sources de la morale et de la religion* [1932], Paris, Flammarion, 2012) et chez Gilles Deleuze (*L'Image-Temps. Cinéma 2*, Paris, Minuit, 1985, et en particulier « Les Puissances du faux », « Cinéma, corps et cerveau, pensée »), voir aussi : Didier Debaise et Isabelle Stengers (éds.), *Gestes spéculatifs*, Dijon, Les presses du réel, 2015. On y lira, en écho direct, une contribution de Donna Haraway intitulée « Sym-poïèse, SF, embrouilles multispécifiques ». On notera qu'en anglais, toutes ces expressions correspondent à l'acronyme SF : *science fiction, scientific fact, speculative fabulation*. Pour le supplémentaire *string figures*, voir ci-dessous.

20 Donna Haraway, *Staying with the Trouble*, op. cit., p. 97.

L'anthropologue Marylin Strathern, dont la figure accompagne et inspire le travail de Haraway depuis très longtemps²¹, définit sa pratique comme une manière d'étudier les relations avec ou au moyen de relations. Dans son sillage, Haraway insiste : les idées que nous utilisons pour penser d'autres idées importent, comme importent les pensées que nous mobilisons pour saisir d'autres pensées, les connaissances sur lesquelles nous nous appuyons pour connaître d'autres connaissances, les relations que nous cultivons pour penser d'autres relations, les histoires que nous trouvons pour raconter des histoires. Ce qui importe, c'est de bien choisir, car les histoires ne sont jamais innocentes. Comme les manifestes, comme *When species meet*, *Staying with the Trouble* est un sac à provision, un panier plein de graines, du genre de ceux que met en scène Le Guin dans son essai *The Carrier Bag Theory of Fiction* (1986)²² : un sac à narrations pour le Chthulucène²³.

Comme dans ses autres livres, la collecte à laquelle procède *Staying with the Trouble* passe par de multiples terrains : les sciences du vivant (Lynn Margulis, M. Beth L. Dempster, Margaret McFall Ngai, Scott F. Gilbert, pour les théories relatives à la symbiogénèse, les symbiotes et la sympoïèse,

21 On trouve une référence au travail de Marilyn Strathern dans « Savoirs situés. La question de la science dans le féminisme et le privilège de la perspective partielle », *Des singes, des cyborgs et des femmes*, *op. cit.*, p. 326 et p. 437n.

22 Dans ce court essai d'une inimitable drôlerie, Ursula K. Le Guin s'inspire des travaux d'Elizabeth Fisher et de sa *carrier bag theory of human evolution*, qui a mis en évidence le rôle déterminant de la collecte de nourriture végétale dans le développement des sociétés humaines, relativisant l'importance traditionnellement accordée à la chasse (et à ses outils meurtriers). Le récipient libère l'histoire de l'évolution des mythes encombrants du héros guerrier et de l'homme-chasseur, pour faire de la place aux femmes, aux animaux, aux enfants : aux collecteurs, plutôt qu'aux tueurs glorieux. Voir Elizabeth Fisher, *Woman's Creation. Sexual Evolution and the Shaping of Society*, Garden City/New York, Anchor Press/Doubleday, 1979, et Ursula K. Le Guin, *Dancing at the Edge of the World. Thoughts on Words, Women, Places*, New York, Grove Atlantic, 1989.

23 Donna Haraway, *Staying with the Trouble*, *op. cit.*, p. 121.

les travaux des communautés scientifiques dites *evo-devo* et *eco-evo-devo*²⁴), les sciences natureculturelles (l'éthologie philosophique de Vinciane Despret, la philosophie des sciences d'Isabelle Stengers, l'histoire et la théorie des sciences de Carla Hustak et Natasha Myers, la philosophie de l'écologie de Thom Van Dooren, la philosophie politique et la métaphysique de Bruno Latour, l'anthropologie d'Anna Tsing), des expériences d'activistes et d'institutions de protection de l'environnement et des espèces animales (*HorseAid* et son combat pour les juments utilisées aux fins de l'industrie pharmaceutique des hormones au Canada, le projet pour les pigeons de Batman Park à Sydney), celles des amateurs (les colombophiles d'ici et d'ailleurs), les projets d'art-activisme et de sciences-activisme (le *Crochet Coral Reef* pour les coraux du Pacifique en danger des sœurs Christine et Margaret Wertheimer, l'*Ako Project* de Alison Jolly et Hantanirina Rasamimanana autour des lémuriens et des forêts de Madagascar), des histoires de luttes politiques, postcoloniales et natureculturelles (comme celle, poignante, de la destruction et de la résurgence de la culture pastorale des Indiens Navajo de Black Mesa et de leurs moutons Churro sur des terres dévastées par l'industrie minière américaine), des récits de science-fiction (Octavia Butler, Ursula Le Guin et aussi la fiction des Camille «enfants du compost» qui clôture l'ouvrage). Autant de noms, de matériaux et d'histoires qui en engendrent d'autres – sans fin – pour renouveler notre équipement théorique et pratique. Une richesse profuse qui donne aux textes de Haraway leur allure de *sympoïèse* – de production collective d'un système évolutif sans frontières spatiales et temporelles définies, sans contrôle central et à haut potentiel de changements inattendus²⁵.

24 Donna Haraway, *ibid.*, p. 191n. *Evo-devo* est le raccourci pour la biologie évolutionnaire du développement ; *eco-evo-devo* désigne les travaux qui intègrent l'écologie et la biologie du développement dans une perspective évolutionnaire.

25 Nous reformulons ici, librement, la définition donnée par M. Beth Dempster aux systèmes qu'elle avait été amenée à étudier

Temps et temporalités

L'œuvre de Haraway est donc pleine d'histoires (de *stories*) de sciences, de technologies, d'arts, d'aventures politiques et natureculturelles heureuses ou violentes. Leur affaire n'est pas de se faire une place dans le train de l'Histoire, mais bien de trouver des connexions partielles pour se continuer, si possible bien. L'enjeu des connexions partielles est, avant même de se formuler comme tel, déjà très sensible dans les textes de théorie féministe écrits par Haraway. Comment échapper au cadre totalisant de l'Histoire, temps historique unitaire où les femmes, les animaux et les colonisés, les dominés de toute espèce ont la place qu'on sait ? À tout le moins, cela ne veut pas dire : revenir à « l'expérience » ou à la « conscience » des femmes, comme point de ralliement. Avec la théoricienne Teresa de Lauretis²⁶, avec les fictions de l'écrivaine d'origine nigériane Buchi Emecheta (et, comme à chaque fois, avec d'autres encore), Haraway problématise ce qui est pris en compte au titre « d'expérience féminine » : « “L'expérience”, à l'instar de la “conscience”, est une construction intentionnelle, un artefact », « structuré par des emplois du temps et des parcours multiples, souvent discordants »²⁷. C'est pourquoi l'enjeu est « la délicate construction d'affinités tout juste envisageables, de connexions tout juste possibles mais qui pourraient néanmoins bel et bien faire la différence dans les histoires locales et mondiales²⁸ » : des affinités et des

dans ses recherches en études environnementales dans les années 1990. Voir Donna Haraway, *ibid.*, p. 33, 61, et M. Beth L. Dempster, « A Self-Organizing Systems Perspective on Planning for Sustainability », mémoire de Master (non publié), Environmental Studies, University of Waterloo, 1998 (consultable sur Internet).

26 Donna Haraway, « Politique sexuelle d'un mot. L'entrée du mot “genre” dans un dictionnaire marxiste », *Des singes, des cyborgs et des femmes*, *op. cit.*, p. 242.

27 Donna Haraway, « Lire Buchi Emecheta. Les enjeux de “l'expérience féministe” en études féministes », *ibid.*, p. 197.

28 Donna Haraway, *ibid.*, p. 197-198.

coalitions, en lieu et place de l'identité²⁹. Se tenir à la tâche « entre toutes déroutante qui consiste à fabriquer du lien réel et partial³⁰ », comme le propose le *Manifeste cyborg*, cela veut donc dire aussi faire de la place pour des temps, des temporalités partiellement connectées plutôt qu'ordonnées sur la ligne passé-présent-futur.

Toutefois, c'est peut-être avec *Staying with the Trouble* que l'enjeu du temps gagne en intensité. Le Chthulucène est une manière de regarder en face les culs-de-sac des récits critiques (pourtant utiles à leur façon) de l'Anthropocène ou du Capitalocène, encore trop encombrés sinon des promesses, du moins des présupposés de la Modernisation, « devenus inutilisables dans les meilleures sciences, naturelles ou sociales³¹ » – l'exceptionnalisme humain, l'individualisme possessif, la nature et l'histoire comme terrain de compétition, l'obsession pour un futur qui surmonte et rachète les ruines du passé, l'irrésistible moralité du progrès. Mais le Chthulucène n'est pas là pour se substituer à l'Anthropocène ou au Capitalocène ; il n'est pas une époque dans l'histoire de la Terre, encore moins dans l'Histoire tout court. C'est « une temporalité en cours qui résiste à la figuration et à la datation et qui demande des myriades de noms », qui abrite et enveloppe elle-même une myriade de temporalités et de spatialités³². Le plaidoyer pour la continuation, la persévérance – ce que Haraway désigne par le terme de *ongoingness* – ne trouve pas sa place dans les scripts de l'Occident, toujours peu ou prou fixés sur le schème d'une évolution qui affranchit l'homme de la nature, le présent du passé (au nom du futur), les vivants des morts et les espèces les unes des autres.

À rebours de l'odyssée prométhéenne de la modernité, le Chthulucène est une proposition pour épaisser le présent : l'enrichir de toutes les connexions, de toutes les

29 Donna Haraway, « Un manifeste cyborg. Science, technologie et féminisme socialiste à la fin du xx^e siècle », *ibid.*, p. 278.

30 Donna Haraway, *ibid.*, p. 286.

31 Donna Haraway, *Staying with the Trouble*, *op. cit.*, p. 30.

32 Donna Haraway, *ibid.*, p. 51, 192n.

réciprocités actives qui en font la densité vivante, mais aussi d'une mémoire, contre le démembrément des temps et des espaces qui accompagne les dévastations à l'œuvre dans l'Anthropocène. Haraway joue sur les deux sens du terme anglais « *remember* », qui suggère le souvenir, la commémoration, mais aussi, lorsque séquencé comme « *re-member* », la liaison. Non que l'enjeu soit l'advenue d'une réconciliation ou d'une paix finale, abolissant passé, présent et futur dans une catastrophique « fin » des temps (ce qui n'est rien d'autre que le côté obscur, l'envers du script moderne-occidental) : « Dans le Chthulucène, écrit Benedikte Zitouni, tout est affaire de motifs et d'agencements partiels, partiaux, locaux, qui seuls peuvent faire changer les trajectoires qui sont, quant à elles, tout aussi fragmentaires, incertaines et temporaires³³ ». Sortir de l'Histoire, répondre à des urgences actuelles en fabriquant du lien réel et partial, des connexions locales et partielles, ne nous enferme pas dans un présent aveugle, sans portes ni fenêtres. C'est une chance donnée à la continuation d'histoires aujourd'hui terriblement menacées, une chance d'avenir pour des passés qui nous importent.

Vivre et mourir avec

Haraway n'a pas cessé de penser dans la biologie et dans les technosciences du vivant ; dans les théories de l'évolution biosociale ou de l'immunité par exemple. À partir du *Manifeste des espèces compagnes*, les phénomènes de coévolution, de relations de transformations mutuelles interspécifiques avec ces autres « qui comptent » (*significant others*), comme les chiens, lui donnent des motifs de « s'adonner à des activités qui mettent en jeu de l'amour, du dévouement et des désirs d'épanouissement réciproques »³⁴. Mais

33 Voir dans le présent ouvrage l'article de Benedikte Zitouni.

34 Selon les termes que Vinciane Despret emprunte à Donna Haraway dans sa préface au *Manifeste des espèces compagnes*, *op. cit.*, p. 13 et 102.

la recherche de manières épanouissantes de vivre conjointement avec les espèces compagnes ne saurait faire oublier que les histoires d'amour ne sont jamais innocentes, et se doublent d'histoires « de violence et d'injustice, de pouvoir, de conflits raciaux et d'idéologie coloniale³⁵ » où se trouvent pris humains et non-humains. Voyez l'histoire des Indiens Navajo du Sud-Ouest américain et leurs moutons Churro – au départ, un pur cauchemar d'énergie carbonée, de colonisation, de destructions natureculturelles, de génocides. Les abattoirs industriels, les fermes à juments pour l'industrie des hormones, la mort des récifs coralliens du Pacifique sont des histoires de rapports toxiques, de hiérarchies spéciastes. « Façonner des futurs multi-spécifiques plus propices à la vie » suppose de savoir « hériter d'histoires complexes »³⁶. Toutes les histoires de la biologie sont des histoires de vie et de mort, de vivants et de morts – d'êtres qui cohabitent, se transforment réciproquement, mais s'infligent aussi des dommages réciproques, souvent la mort, et pas seulement dans les rapports sociaux de sciences et de technologies. Les vivants se mangent les uns les autres, après tout ; les bactéries font vivre et tuent humains et non-humains ; les épidémies sont une dimension de l'histoire biosociale. Aussi le Chthulucène ne pose-t-il pas la question métaphysique de la vie elle-même. La continuité ou la persévérance (*ongoingness*) est une question beaucoup plus concrète, infiniment plus pragmatique, qui suppose d'« accepter la mortalité comme condition de la vie³⁷ » : comment vivre et mourir bien, bien vivre-avec et mourir-avec les uns les autres, sans oublier, comme le suggère Vinciane Despret, la nécessité de solliciter pour ce faire la coprésence vivante des absents³⁸ – d'autant plus en ces temps d'extinctions massives ?

Dans le contexte des années 1980 du réarmement nucléaire et du programme de bouclier antimissile lancé par

35 Vinciane Despret, *ibid.*, p. 11.

36 Donna Haraway, *ibid.*, p. 105.

37 Donna Haraway, *ibid.*, p. 53.

38 Donna Haraway, *Staying with the Trouble*, *op. cit.*, p. 132.

Reagan, le slogan du *Manifiste cyborg* était : « Cyborgs pour la survie sur Terre³⁹ ! ». En ces premiers temps du Sida, où les explications données par la biologie sur l'immunité étaient dominées par les métaphores de la défense et de l'invasion, Haraway, déjà, trouvait dans ces sciences matière à penser une autre approche, ni militaire ni coloniale, de la santé, de la maladie, de la mort : la possibilité de « visualiser notre vulnérabilité comme une fenêtre sur la vie », d'imaginer le fonctionnement immunitaire d'après une « capacité de s'engager avec d'autres (humains et non-humains, créatures du dedans et du dehors), mais dans un engagement aux conséquences toujours finies, [faites] de fusions partielles et de dangers »⁴⁰.

D'une certaine manière, Haraway préparait là, déjà, le terrain des urgences à venir, les nôtres, qui concernent, nous dit-elle, des relations sympoïétiques où les êtres s'entre-appartiennent, s'assimilent réciproquement et partiellement⁴¹. Carla Hustak et Natacha Myers, revenant sur le destin des orchidées dans les récits scientifiques postdarwiniens, ont mis en évidence les pratiques à travers lesquelles les végétaux et les insectes s'impliquent mutuellement dans la vie les uns des autres⁴². Tels les êtres sympoïétiques dont parle Haraway, ils se forment au fil du temps et dans l'action, étant entendu qu'« agir seul », en fait, n'est pas possible : rien ne se fait *par soi-même*. Rien ne procède vraiment de l'auto-organisation, rien n'est vraiment autopoïétique. Les créatures terrestres ne sont jamais seules. Ce que les urgences de notre temps réclament, ce sont des histoires natureculturelles, dont l'enjeu

39 Donna Haraway, *Des singes, des cyborgs et des femmes*, *op. cit.*, p. 22.

40 Donna Haraway, « Biopolitique des corps postmodernes. Les constitutions du soi dans le discours sur le système immunitaire », *ibid.*, p. 391.

41 Voir Donna Haraway, « Sympoiesis: Symbiogenesis and the Lively Arts of Staying with the Trouble », *Staying with the Trouble*, *op. cit.*, p. 58.

42 Donna Haraway, *ibid.*, p. 69. Voir Carla Hustak et Natasha Myers, « Evolutionary Momentum. Affective Ecologies and the Sciences of Plant/Insect Encounters », *Differences*, vol. 23, n° 3, 2012, p. 74-118.

est d'abord la persévérence, la continuation de ces sympoïèses, ici et maintenant — si possible d'une manière qui soit autre chose qu'une simple survie. Non pas que la menace pèse sur la vie elle-même, mais sur l'habitabilité de la terre pour un nombre toujours croissant d'espèces et d'individus humains et non humains, de formes de vie et de vivre-ensemble. « La Terre est pleine de réfugiés sans refuge, humains ou pas⁴³ ».

Dans cette perspective, ce que nous appelons « monde » change de sens. Sans doute n'y a-t-il pas d'autre monde que celui-ci (nous n'avons qu'une planète, jusqu'à nouvel ordre), mais cet habitat n'est rien d'autre que ce que nous, humains et non-humains, ceux qui sont *du monde*, faisons ensemble, toujours localement, à travers des connexions multiples et toujours partielles, et, pour cette raison même, toujours ouvertes à d'autres connexions — salutaires ou toxiques (c'est tout l'enjeu). Aussi avons-nous affaire à *des mondes* comme il y a des habitats, des écosystèmes fabriqués par les relations « sans frontières spatiales et temporelles prédéfinies⁴⁴ » qu'établissent collectivement ceux qui y vivent. Ce que la persévérence met en jeu, ce n'est sûrement pas l'environnement (si celui-ci est seulement « ce qui nous environne ») et encore moins « le monde tel qu'il est ». Ce n'est rien d'autre que les modes d'existence de ces systèmes où agir et devenir ensemble sont indiscernables et où se déterminent nos façons de vivre et de mourir.

Politique féministe

Le féminisme change les sciences, et fait de même avec la politique. Le *Manifeste cyborg* proposait une « interprétation féministe des implosions de la vie contemporaine sous

43 Donna Haraway, *Staying with the Trouble*, op. cit., p. 100.

44 Voir ci-dessus, dans le dernier paragraphe concernant la narration, la traduction libre que nous donnons de la sympoïèse définie par M. Beth L. Dempster.

l'effet de la technoscience⁴⁵ » et inventait d'autres destins que ceux programmés par la machine de guerre nucléaire et interstellaire pour les organismes cybernétiques – c'est-à-dire nous-mêmes, ce que déjà nous sommes devenus, en particulier les femmes. Mais, avec le tournant du millénaire, « les cyborgs n'étaient plus aptes à tenir leur rôle de chiens de troupeau pour rassembler les fils disparates indispensables à l'investigation critique⁴⁶ ». Les espèces compagnes sont à l'honneur, réclamant l'étude et l'invention de formes non innocentes de cohabitation : des parentés qui franchissent les barrières de l'espèce et explosent les cadres, trop étroits, de la filiation, de l'engendrement, de l'individualité (*Kin, not Babies* : des parents, pas des enfants), et c'est encore une branche de la théorie féministe⁴⁷.

Le Chthulucène creuse le sillon, mais en élargissant la perspective à la Terre, avec toutes ses créatures, toutes ses bestioles (*critters*), embarquées ensemble sur cette planète endommagée. *Staying with the Trouble* est aussi une affaire de SF, de féminisme spéculatif, de spéculation féministe⁴⁸. L'enjeu des théories féministes, dit le *Manifeste des espèces compagnes*, « est précisément de comprendre de qui ou de quoi se compose le monde⁴⁹ ». Programme simple en apparence, mais qui ne manque pas d'entrer, encore une fois, en collision avec les perspectives masculinistes quand il s'agit de politique ou d'éthique. Nombreux sont ceux qui, aujourd'hui, sentent bien la nécessité de « changer d'histoire », d'évacuer la Providence, l'Histoire, le Progrès, ou la Science, de faire de la place pour Gaïa et pour tous ceux qui sont « du » monde – comme nous écrivions à l'instant. Mais quelle est

45 Donna Haraway, *Manifeste des espèces compagnes*, op. cit., p. 26.

46 Donna Haraway, *ibid.*, p. 27.

47 Donna Haraway, *ibid.*, p. 25.

48 Donna Haraway, *Staying with the Trouble*, op. cit., p. 101, 105, 150.

49 Donna Haraway, *Manifeste des espèces compagnes*, op. cit., p. 32.

notre stratégie descriptive, narrative, explicative ? Haraway résiste à l'idée que le trope des « épreuves de force » à engager contre l'Histoire, contre l'Humain et tout ce qui nous tient captif des logiques de l'Anthropocène, soit celui dont nous ayons besoin, ici et maintenant. Nous n'avons pas besoin de combat mortel⁵⁰ ; il n'est d'ailleurs pas seulement superflu, mais dangereux, car nous n'avons aucun moyen d'immuniser la figure de la lutte à mort contre ses implications toujours potentiellement exterminationnistes et génocidaires. Même revisitée par Latour, la théologie politique de Carl Schmitt, qui fait de la guerre le point de passage pour l'établissement d'une politique (enfin terrienne, enfin terrestre), ne tient pas la route⁵¹. Ni plus ni moins que les alliances et les coalitions féministes, les sympoïèses ne prétendent à l'innocence, mais elles résistent farouchement à l'idée que « rendre possible » et « faire advenir » puisse jamais être synonyme d'« en finir » – de lutte finale.

En achevant cette présentation, nous ne pouvons échapper au sentiment d'avoir tiré seulement quelques fils. Tant de noms et de figures semblent avoir été oubliés ! Mais il n'y a pas de ligne de fin qui tienne, nous sommes au milieu d'un jeu de ficelles ; que ces fils, épais ou ténus, plein de noeuds, sauvages peut-être comme la chevelure serpentine de la Gorgone, puissent à leur tour relancer la « grâce créative du jeu⁵² », et y faire entrer des compagnons toujours plus nombreux – lecteurs, lectrices, savant·e·s, amateur·e·s, activistes, artistes, créatures de toutes espèces qui se soucient et s'efforcent de prendre soin du monde et des mondes avec les autres, dans ces temps d'urgence, ici et maintenant.

50 Donna Haraway, *Staying with the Trouble*, op. cit., p. 40-43.

51 Bruno Latour, *Face à Gaïa. Huit conférences sur le nouveau régime climatique*, Paris, La Découverte, 2015.

52 Donna Haraway, *Manifeste des espèces compagnes*, op. cit., p. 153.

En légende aux images présentes sur
la couverture, en ouverture et
vers la fin de l'ouvrage :

« Haptic visions », images extraites de
Donna Haraway: Story Telling for Earthly Survival
réalisé par Fabrizio Terranova.

Habiter le trouble
avec
Donna Haraway

Le rire de Méduse.
Entretien avec Donna Haraway

par Florence Caeymaex,
Vinciane Despret et Julien Pieron

De janvier à juin 2015, le groupe de recherche ARC/*fructis* (Université de Liège) a consacré un séminaire au travail de Donna Haraway. Il s’agissait, pour chaque intervenant·e¹, d’interroger les textes de Haraway, en les mettant en rapport avec ses propres terrains de recherche. Au terme du séminaire, une série de questions ont été élaborées collectivement et envoyées à Donna Haraway, qui a accepté d’y répondre, alors qu’elle mettait la dernière main à *Staying with the Trouble*, lors d’un entretien vidéo réalisé le 17 septembre 2015.

*

Comment construire une position d’humour à partir de l’ironie du monde ?

Je crois que je n’utiliserais plus le mot *ironie* maintenant, si je devais parler du sens de l’humour du monde – de son absurdité éruptive, des combinaisons multiples de douleur et de joie, d’opportunisme et de fonctionnalité. Une part du problème avec le terme d’*ironie*, quand je le réentends aujourd’hui, par contraste avec l’époque où j’ai écrit le *Manifeste cyborg*, c’est que l’ironie a un peu trop tendance à travailler à partir de couples d’opposés, où une chose finit

* Nous regroupons les notes et réflexions sur nos choix de traduction dans une série de remarques présentées à la fin du texte.

1 Jessica Borotto, Florence Caeymaex, Céline van Caillie, Vinciane Despret, Ariane d’Hoop, Kim Hendrickx, Amandine Guilbert & Rémi Eliçabe, Nathalie Grandjean, Elsa Maury, Julien Pieron, Lucienne Strivay, François Thoreau.

toujours par se renverser en son contraire. L'ironie présente une dimension oppositionnelle excessive par rapport à ce grand tissage non isomorphique que le monde accomplit, et qui est le monde. Le monde est continuellement éruptif, d'une façon qui surprend toutes ses créatures, pas simplement nous. Et nous vivons à l'intérieur de tout ça, nous en sommes. Alors oui, l'ironie est certainement un des tropes que les êtres humains et la linguistique ont isolés et étudiés, mais il me semble que la question de l'humour est plutôt du côté du rire de Méduse : pas exactement de l'humour, mais une sorte de toute-puissance énergétique, le « ici » d'un rire énergique qui est une façon d'engager et d'attacher, de nous faire sentir que nous sommes toujours déjà dedans et attachés, pas au dehors. Et l'être, ce n'est pas un type d'ordre – qu'il prenne la forme d'une superposition isomorphique, d'un accord ou d'une paix finale – l'être, c'est bien plutôt une sorte d'éruption. Le rire de Méduse est probablement la meilleure métaphore que je pourrais proposer pour remplacer la notion d'ironie, si je devais réécrire aujourd'hui certains de ces mêmes passages. Si seulement tout cela peut faire sens !

Pourriez-vous nous en dire davantage sur la figure de Méduse ?

Je suis désormais engagée, comme vous le savez, auprès des créatures des profondeurs, des êtres tentaculaires. Tout mon travail est fait en présence de créatures à excroissances serpentines, avec des doigts, des vrilles. Méduse est la figure à la chevelure serpentine, que les dieux de l'Olympe tentent de domestiquer. Ils s'efforcent de dompter Méduse. Ils domptent sa lignée. Dans le mythe, elle sera décapitée et sa tête attachée au bouclier d'Athéna – déesse née directement de la tête de Zeus, déesse de la sagesse dans les lignées de l'ordre patriarchal des dieux de l'Olympe. Mais Méduse a un éventail de possibilités bien plus serpentines, plus intéressantes et plus puissantes, à la fois pour le passé et pour le présent. Méduse est une Gorgone. C'est une des trois entités que

l'on devrait probablement qualifier de « féminine », bien qu'il ne soit pas du tout évident que le genre comme opérateur conceptuel soit ici d'une quelconque utilité. Le genre est un concept si moderne, il fait partie du discours de la modernité. Néanmoins, faute de mieux, nous pouvons appeler les Gorgones des « sœurs ». Méduse a la propriété d'être la seule mortelle parmi ces entités terrifiantes, elle est la sœur Gorgone mortelle.

Il y a beaucoup d'histoires à son sujet, et nombre d'entre elles s'insinuent au plus profond de la Méditerranée. Ces histoires remontent aux marchands de l'âge du bronze méditerranéen, elles vont également voyager le long des voies commerciales. La figure serpentine peut être rattachée au nāga², qui ré-émerge dans la danse et le ballet contemporains. C'est une figure qui pousse ses filaments tentaculaires à travers la planète, presque comme les hyphes des champignons. Les serpents de la chevelure de Méduse renvoient, selon la modalité patriarcale de l'Olympe (que j'associerai, dans le cadre de notre conversation, à la modernité), à cette propriété serpentine de pétrifier ceux qui la regardent directement dans les yeux : ils sont incapables de lui faire face et de composer avec elle. Mais une chose avec laquelle ils ou nous pourrions composer, c'est son implacable mortalité, son refus des histoires et des pouvoirs de l'immortalité. C'est une entité de la terre, qui n'est sous le contrôle de personne. Elle est la figure qui garde le portail depuis l'extérieur, là où une autre déité féminine pourrait garder l'intérieur – d'un foyer, d'un temple ou d'un espace. Méduse est comme la seiche, le calamar, la pieuvre, créatures issues d'un moment grec d'avant Hésiode. Ces créatures font gicler (*squirt*) une encre, une nuit noire, elles se cachent elles-mêmes dans l'obscurité et tissent avec leurs tentacules une sorte de toile, dans laquelle tous peuvent être pris. Ce sont des prédatrices – les araignées de la mer. Méduse n'est pas une figure de la paix domestiquée,

2 Le nāga (en sanskrit « serpent ») est un être mythique de l'hindouisme, du jaïnisme et du bouddhisme. Mi-homme mi-serpent, il est souvent représenté avec plusieurs têtes.

mais une figure de mortalité, de pouvoir et de possibilité. Et elle rit à la face des dieux de l'Olympe ! Le sourire et le rire de Méduse sont le pouvoir des terriens. Et dans ce sens, j'y pense comme à une figure féministe – non pas à cause d'une définition particulière du genre, mais à cause du refus des histoires et des projets d'immortalité, des premiers mots et des premières armes de guerre. Méduse est la figure qui échappe à ces histoires, elle n'est pas de cette histoire. Ainsi, le rire de Méduse et des êtres tentaculaires, les araignées de la terre et les araignées des mers, les êtres aux multiples tentacules, comme figures à la fois antiques et absolument contemporaines, m'intéressent au plus haut point.

Nous faisons l'hypothèse que votre travail est une enquête sur les lieux habitables. Cela vous amène à rencontrer des ennemis. Comment faire avec les ennemis ?

Bon... J'ai dû chercher le terme *ennemi* dans mon dictionnaire en ligne. Sérieusement ! Les contextes récents dans lesquels j'ai entendu le plus souvent évoquer le concept d'ennemi sont ceux des discussions autour de Carl Schmitt. On trouve plus particulièrement chez Bruno Latour une façon de reprendre Carl Schmitt de manière très provocante, avec cette attention qui lui est propre, et qui est presque omniprésente dans son travail, aux tropes de la guerre. Il y a chez Latour un effort, très profondément senti et pensé, pour travailler la question de la guerre des mondes, au moyen d'un concept d'ennemi emprunté à Carl Schmitt. Et, comme vous le savez, je suis profondément liée, à la fois affectivement et intellectuellement, à Bruno, avec lequel je cultive une sorte d'affectueuse parenté, mais quand on aborde cette question-là, il est tout près de devenir lui-même un ennemi !

La notion d'ennemi que Carl Schmitt développe, tout observateur de la situation actuelle en Europe doit l'avoir à l'esprit aujourd'hui face aux réfugiés de Syrie, et d'Afghanistan, et d'Irak, et de Libye, aux millions de ceux qu'on peut littéralement nommer des réfugiés *sans refuge* qui sont – comment

dire ? – en dehors de l’Europe ? En train de transformer l’Europe de l’intérieur et du dehors ? Et qui sont perçus comme les *autres* de l’Europe chrétienne en termes « civilisationnels » – des termes qui sont aussi bien séculiers que religieux. De manière répétée, l’Europe a expulsé ses ennemis : les Juifs, les Musulmans d’Espagne. La relégation des Juifs à l’extérieur des villes fortifiées, et l’intensité des pogroms, témoignent de l’incapacité absolue de la culture chrétienne, y compris dans ses formes coloniales (et j’y inclus la civilisation coloniale blanche des États-Unis, que je considère comme foncièrement européenne à cet égard), à construire ses frontières extérieures autrement que comme des murs, et par la force : avec des canons à eau, des gaz, des armes, des invasions. La pratique de la guerre, dans l’Europe chrétienne, est une pratique de maintenance de l’identité, une identité « civilisationnelle » qui n’a cessé d’être mythologisée. Et la pratique de la colonie de peuplement est l’établissement de ce que les États-Unis à leurs débuts ont appelé « la cité sur la colline » : l’occupation de territoires qui doivent être refigurés comme ayant toujours été vides, afin de pouvoir construire une enceinte fortifiée pour les colons. C’est dans ce cadre historique, à la fois réel et mythologique, qu’émergent les notions de l’ennemi qui sont à mon sens les plus dangereuses pour nous. La figuration de l’ennemi que Schmitt nous propose, la différence entre ami et ennemi, concerne précisément le caractère inassimilable de l’étranger aux portes, de l’étranger aux frontières, qui doit être refoulé.

Voyez la façon dont la Hongrie – je ne parle pas nécessairement des gens, mais du gouvernement, qu’on le qualifie ou non de fasciste –, la façon dont le gouvernement hongrois parle de cela aujourd’hui : la nécessité de maintenir les frontières de l’Europe, l’idée que l’Union européenne ne pourra survivre qu’à la condition que ses frontières extérieures soient maintenues. La Hongrie se trouve en première ligne de ce refoulement de l’autre inassimilable qu’a été l’Islam pour l’Europe, depuis des centaines et des centaines d’années. En fait depuis plus de mille ans, l’autre fondamentalement inassimilable, encore plus que le Juif, a été le Musulman. Je ne

peux pas penser l'ennemi dans l'histoire contemporaine sans penser aux populations déplacées, et à quel point la poussée, l'émergence de peuples qui fuient la guerre, constitue une fuite hors des guerres où s'invitent précisément ces États qui mobilisent la notion d'ennemi. Je songe à la façon dont l'Europe et les États-Unis, et la Russie (la Russie est une figure si complexe, elle l'a toujours été, et la question reste ouverte de savoir si la Russie est ou a jamais été européenne, ou si elle est tout autre chose) s'invitent continuellement dans les guerres sur cette planète, c'est-à-dire les écocides, les géocides, tout ce qui rend invivable, que l'on parle de la destruction des marais arabes d'Irak il y a plus de dix ans, ou bien de la destruction de l'habitabilité en Syrie, précédée par la mauvaise gestion de l'eau et la sécheresse, ou la destruction de la Palestine, à travers un mouvement d'incessante figuration de l'autre comme ennemi, en relation avec les conditions de l'habitabilité, l'eau par exemple. L'eau est un bon lieu où séjourner pour comprendre comment l'habitabilité est en jeu pour nous, et pourquoi le lexique de l'ennemi ne peut pas marcher, parce que l'eau traversera les frontières entre l'ami et l'ennemi, le natif et l'étranger, entre ceux qui en sont et ceux qui n'en sont pas. Et je refuse de travailler avec le trope de l'ennemi quand il est question d'habitabilité.

Ce n'est pas que je pense que les ennemis ne soient pas en quelque façon réels. Ils sont *rendus réels*, dans un sens que, je pense, Foucault peut le mieux nous aider à comprendre. Les discours sur l'ennemi produisent la chose même dont ils parlent. Et les discours sont matériels, ils ne sont pas purement verbaux — pour autant que le verbal puisse être purement verbal, car les mots ne sont jamais de purs mots. Mais les discours sur l'ennemi incluent les drones, l'armement et les dispositifs de sécurité. Les discours sont profondément matériels, et la textualité est une sorte de matérialité, mais seulement une sorte parmi d'autres. Et la matérialité discursive qui produit ce sur quoi porte le discours, qui produit des ennemis, est bien sûr extraordinairement réelle et ne peut être en aucun cas être ignorée, ou déniée, ou tournée en dérision.

Quoi qu'il en soit je me sens un profond désir, presque une soif, comme une sorte d'obligation ou de responsabilité de prolonger cette figuration : vivre-avec, me connecter avec les autres dans une façon différente d'habiter. J'éprouve presque une sorte de désespoir à voir l'étroitesse de l'espace laissé aujourd'hui au pacifisme radical, comme celui des femmes de Greenham Common, ces femmes de ma génération qui ont établi des campements pacifistes autour des centrales et de l'armement nucléaires. Ce n'est pas que les camps pacifistes radicaux n'existent plus, ils existent. Mais j'aimerais penser mon travail comme participant à un camp pacifiste radical, à un effort pour construire les conditions pour vivre bien, pour vivre avec joie et plaisir, avec féroce et responsabilité, pas seulement comme un but futur mais comme quelque chose qui nous concerne *maintenant*. Construire les conditions pour vivre bien *maintenant* les uns avec les autres, pour inventer des façons de vivre à l'intérieur d'un monde en guerre – car nous y sommes – mais d'y vivre sans pour autant en accepter les clauses.

Cette recherche d'habitabilité, moi et bien d'autres y prenons part, vous tous y prenez part aussi. Ainsi j'ai été happée par le travail de Vinciane, par sa sensibilité, à un moment où je cherchais des moyens de nous rendre mutuellement capables par-delà des différences radicales, y compris des différences spécifiques. Je ne me suis jamais satisfaite d'une sorte de relativisme, de l'idée que tous les mondes sont bons – certains mondes sont bons, d'autres ne le sont pas du tout ! –, mais travailler à l'intérieur des tropes et des réalités de la guerre et de l'ennemi me semble mauvais, franchement inapproprié. Ce n'est pas le bon moyen de faire face à l'urgence du trouble dans lequel nous sommes. Ceci ne revient pas à dire que je ne tuerai pas. J'espère n'avoir pas à le faire, du moins pas directement, bien que je comprenne que mon existence même sur cette planète implique l'acte de tuer ou, plus précisément, des processus de faire-vivre et faire-mourir, et donc des manières de tuer de façon plus ou moins indirecte. Mais si quelqu'un, d'une quelconque façon, a besoin de faire de ceux qu'il tue des ennemis, ou de les faire

radicalement autres à cette fin, c'est qu'il recherche une position d'innocence, et c'est précisément ce que Méduse interdit. Je pense que la condition de créature mortelle parmi d'autres créatures mortelles fait barrage à cette sorte d'innocence.

Vous nous proposez d'abandonner la figure de l'ennemi et vous venez d'explorer d'autres figures, comme celle de l'eau. Comment alors penser la lutte dans cet autre cadre ?

Je voudrais revenir à une question que nous avons sautée pour approcher la suggestion que vous faites ici. On m'y demandait pourquoi je maintenais la violence et la guerre comme en toile de fond, pourquoi j'approchais de manière seulement indirecte les environnements et les situations hostiles. Je pense que ma manière de travailler est une tentative de me situer, moi ainsi que d'autres, de travailler-avec de l'intérieur, sollicitées par l'insistance d'une réalité matérielle-sémiotique présente. Ainsi, quand j'évoque l'eau, ce n'est pas seulement comme figure : c'est comme une lutte, dans laquelle les humains et les autres créatures engagent leur vie, en temps de grande urgence. C'est de l'intérieur des luttes autour de l'eau, y compris dans le face-à-face avec les grandes compagnies pétrochimiques qui produisent quasiment de nouveaux grands lacs de pollution toxique (les étangs toxiques formés par l'eau utilisée pour la fracturation hydraulique), ou avec le drainage du Jourdain qui a eu pour conséquence que ceux qui sont en aval sont en situation de guerre en raison de toute sorte de soifs. Et ainsi de suite. L'eau est une figure, certainement, mais c'est aussi le lieu où se situer soi-même avec les autres.

On peut suivre les flux et les connections, et détecter les lieux où l'action est exigée, y compris l'action de résistance par la force, l'action de s'exposer, de faire opposition – toutes les formes d'opposition qu'on puisse imaginer. Ce n'est donc pas tout à fait une toile de fond, c'est plutôt que nous sommes à l'intérieur de ces urgences, que nous sommes *de ces urgences*, y compris les urgences de la guerre. Et la seule

façon de faire que je connaisse, c'est de partir du concret, de l'ici-et-maintenant matériel-sémiotique : non pas du là-bas, non pas d'un ailleurs plus ou moins abstrait, mais de l'ici-et-maintenant. Cet ici-et-maintenant n'est pas nécessairement du petit et du local. L'échelle peut être petite ou grande. Le caractère meurtrier du monde auquel nous devons faire face exige de nous que nous nous situions à l'intérieur des matérialités de la glace et de l'eau, et du feu, et des éléments de la chimie industrielle, et des créatures du sol, etc. Il s'agit de partir d'un ceci, d'un ici-et-maintenant concret.

Disons un grain de maïs. Prenez un grain de maïs et tirez-en des mondes, dévidez-en les fils, et suivez-les. Vous serez alors entraînés dans les dispositifs de l'agriculture industrielle, de la biodiversité du maïs, vous allez croiser les gens qui dépendent du maïs pour se nourrir, tout comme le rêve du maïs comme substitut du pétrole, et la production, déjà, de nouvelles monocultures intensives de maïs, cette fois pour l'énergie plutôt que pour la nourriture. Mais qui a faim quand tout cela arrive ? Qui vit et qui meurt, à l'intérieur de quelles spécificités matérielles-sémiotiques ? C'est la question que je ne cesse de poser dans mon travail. Qui vit et qui meurt, et comment, dans ces ici-et-maintenant matériels-sémiotiques, et qu'est-ce qui s'ensuit ? Qu'est-ce que ça exige de nous ? Il n'y a pas de principes, pas de code éthique préexistant qui répondrait à la question de savoir ce qui est exigé de nous. Mais si nous sommes sérieusement engagés dans une sorte de persévérance avec les autres qui pourrait mériter le nom d'épanouissement ou de vie florissante, si nous cherchons ensemble ce qui est exigé *et que nous le faisons* – remarquez que ce n'est pas toujours de l'action qui est exigée, parfois c'est de la passion, la passion de l'immobilité silencieuse, de l'écoute, du prendre-calmement-soin. Parfois ce dont on a besoin c'est de l'ouverture d'un espace où apprendre comment prendre part, entendre, écouter, être-avec. Ce n'est pas toujours de l'action rapide et spectaculaire qui est requise, mais quelque chose d'autre, une sorte de clairière, d'ouverture d'une clairière – pas celle de Heidegger, dussé-je le préciser. Ouvrir une clairière où séjourner avec

les autres, où inventer des façons d’atténuer la violence, de ralentir le rythme de l’extinction, d’envisager la possibilité de vivre bien.

Donc tout ce que je dis, à rebours des processus de la guerre, revient à refuser une certaine notion du futur, à refuser un avenir qui serait le but à atteindre impérativement sous peine d’apocalypse. Tout ce que je dis touche à l’idée de vivre bien les uns avec les autres dans un maintenant épais. C’est tout ce qu’on peut faire, on ne peut fixer l’avenir. Les possibilités de continuer dépendent des possibilités de vivre ensemble de façon moins meurtrière *maintenant*. Cela n’est pas une obligation de résultat, cela ne revient pas à réclamer l’arrêt de toute violence sous peine d’apocalypse. C’est trouver des façons moins meurtrières de vivre les uns avec les autres, ce qui suppose qu’on cultive des capacités de joie. Parce que si nous ne cultivons pas des dispositions au jeu et à la joie, nous n’avons aucune chance de nous en tirer.

« *Staying with the trouble* » (habiter le trouble), est une proposition qui nous intéresse. Dans quel genre de politique nous engage-t-elle ?

En un certain sens la notion de politique est trop étroite. « Politique » est un de ces mots qui a été tellement capturé et enfermé dans des catégories – comme quand on se demande si un tel adopte une politique correcte, ou quelle sorte de politique il adopte. *Staying with the trouble* est, dans votre sens ou dans celui d’Isabelle Stengers, une proposition, une invitation, une affirmation forte qui ouvre une possibilité de cohabitation. C’est une « proposition » au sens qu’Isabelle prête à cette notion dans son commentaire de Whitehead, ce qui implique des appâts (*lures*). En tant que proposition, *staying with the trouble* tient pour acquis que les modes d’ordre établis se sont effondrés ou sont en voie d’effondrement, et qu’ils deviennent à la fois urgent et possible d’envisager autre chose. *Staying with the trouble* insiste aussi sur le fait que nous sommes engagés dans une espèce de construction collective, dans des façons

plus florissantes, plus robustes, moins meurtrières de vivre les uns avec les autres. Cela part du fait qu'on ne peut jamais reprendre les choses à zéro. L'un des grands dégâts causés par les discours dont nous avons hérité, c'est qu'ils supposent qu'on efface tout et qu'on recommence, comme si la seule possibilité de continuer c'était d'effacer le passé, parce que le passé serait trop horrible pour être encore porté et hérité, comme s'il devait y avoir une terre brûlée avant que la cité de Dieu puisse s'établir. Dans leurs formes séculières, je pense que ces discours ont fortement marqué la conception de ce qui compte comme politique.

Et avec Méduse, la seule Gorgone mortelle, j'hérite et nous héritons d'un monde dans lequel recommencer à zéro n'est jamais, au grand jamais, la règle du jeu. La Terre n'a jamais connu cette création *ex nihilo*, cette origine à partir de rien. En effet l'origine même, ou la venue à l'être complexe qui recommence sans cesse sur Terre, ont été selon moi mieux figurées par des biologistes comme Lynn Margulis et ses collègues, quand ils parlent de *sym-bio-genèse*, de *sym-poïèse*. J'ai emprunté la *sympoïèse* à cette figure des *Environmental Studies* canadiennes qu'est Mary Beth Dempster³. *Sympoïèse*: le monde a toujours été pris dans un processus d'entre-dévoration et d'indigestion, comme si nous étions conviés à un dîner où il s'avère que nous nous mangeons les uns les autres, mais où nous nous assimilons et nous digérons

3 Dempster propose ce terme dans sa thèse en études environnementales en 1998, pour désigner des systèmes de « production collective », par contraste avec les systèmes autopoïétiques qui se produisent eux-mêmes sous formes d'unités autonomes. Les premiers n'ont pas de frontières spatiales ou temporelles auto-définies; les seconds se dotent de frontières, formant des systèmes homéostatiques et prédictibles qui tendent à être contrôlés depuis un centre. Les systèmes *sympoïétiques*, en revanche, connaissent des modes d'information et de contrôle distribués parmi leurs composantes – ils sont évolutionnaires et possèdent le potentiel pour produire des changements surprenants. Voir Donna Haraway, *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*, Durham, Duke University Press, 2016, p. 33 et 61.

toujours seulement partiellement, vivant-avec et nous séparant les uns des autres de façon toujours partielle et partielle – des connexions partielles-partiales, selon les termes de Marylin Strathern.

La basse continue, le *continuo* du genre de politique dans laquelle je me sens engagée, et par laquelle je me sens façonnée, c'est celle d'une espèce de banquet où nous sommes tous au menu les uns pour les autres, et où nous finissons avec une indigestion. Nous n'arrivons pas à nous assimiler les uns les autres. Nous apprenons à persévéérer dans le plaisir de goûter, et dans le malaise de l'indigestion, mais ce que nous ne faisons jamais, c'est recommencer à zéro. Nous sommes engagés dans le grand festin des terriens : être un terrien, un rejeton ou une créature de la terre. Le problème avec le terme anglais *creature* est évidemment qu'il dérive d'une théologie de la création. La beauté du mot *critter* c'est que c'est vraiment un terme familier de biologiste, qui peut bien désigner les rejetons de la Terre, les créatures engagées dans cette persévérance, cette poursuite ou cette danse perpétuelle de la venue à l'être les unes avec les autres, encore et encore, et sans jamais, au grand jamais, de recommencement à zéro. Alors les politiques qui s'imaginent résoudre les problèmes pour ensuite repartir de zéro, ces politiques n'ont aucun sens – et d'ailleurs elles ne marchent pas.

Le genre de politique qui pourrait correspondre à ce dont parle Isabelle Stengers quand elle relit Whitehead et qu'elle en tire des propositions, soulève les questions suivantes: qui peut habiter ces façons de continuer les uns avec les autres, et qui dit « désolé, pas pour moi, je ne joue pas, je n'entre pas dans vos négociations, je ne parle pas votre idiome, je n'accepte pas votre invitation » ? Cela ne crée pas pour autant des ennemis, cela crée un problème: qu'est-ce qu'on fait alors ? Comment continuer, là où l'on en vient à se demander comment composer un monde où les créatures ne mourront pas de soif dans la grande chaleur de notre planète ? Mais tous ne sont pas sur un même pied d'égalité pour travailler le problème. Je vais changer d'exemple. L'Union européenne, en ce moment précis, est dans une situation où

nombre de ses États refusent les quotas de réfugiés, refusent d'accepter des réfugiés qui seraient intégrés au corps des citoyens. Alors allez-y, faites des camps ! Mais faire de nouveaux citoyens, c'est une tout autre affaire. L'Union européenne est un instrument très imparfait, et cependant très intéressant – certains voudraient simplement le jeter aux orties, mais je ne suis pas de ceux-là, et je pense que ce que l'Europe essaie d'inventer est à la fois extrêmement imparfait, très précieux et souvent vraiment horrible. Ceci dit, le projet d'incorporer un grand nombre de réfugiés au titre de citoyens, d'une façon qui reste à apprendre, et alors que de nombreuses parties refusent ce projet, me paraît paradigmatic du genre de politique à travers laquelle et avec laquelle nous devons apprendre à vivre. Nous devons apprendre à composer et à vivre avec ceux qui refusent, sans en faire des ennemis alors même que nous nous opposons à eux.

Ainsi *staying with the trouble* est pour moi une formule qui affirme cette évidence : nous héritons de tellement d'histoires que nous avons à apprendre à vivre avec, nous sommes façonnés par elles. Je suis profondément façonnée par le fait d'être une fille blanche de l'ouest des Rocheuses, issue d'une histoire qui est celle des colonies de peuplement. Je suis façonnée par le fait que mon fantasme d'enfant était d'être kidnappée par des Indiens, par mon rêve de devenir Indienne. Comment pourrais-je seulement envisager le vol d'identité que subissent encore aujourd'hui les Amérindiens autour des conflits territoriaux et autres ? Comment pourrais-je seulement devenir une partenaire responsable dans ces mondes, qui sont des mondes très importants, si je ne garde pas en mémoire mon profond désir d'être Indienne, de ne pas appartenir au peuple des colons blancs ? Il s'agit de savoir hériter de ses propres fantasmes, de comprendre d'où ils viennent, de se mettre dans l'embarras de les partager. Je partage ce fantasme avec mon amie et alliée Kim TallBear. Toutes deux nous essayons de problématiser ce que signifie avoir à faire avec les Grandes Plaines aux États-Unis et au Canada, y compris avec les compagnies pétrolières dans l'Alberta du Nord. Comment héritons-nous les uns avec les

autres de toutes ces histoires qui ne sont pas les mêmes ? Comment vivre les uns avec les autres dans les luttes que nous tous affrontons – dans le cas que je viens d'évoquer, la fracturation hydraulique et la construction de *pipelines* dans les Grandes Plaines du Nord, qui impliquent de nombreux acteurs qui n'ont décidément pas les mêmes histoires ?

Staying with the trouble, c'est tout ça. Mais il y a un sous-titre ! Le reste du titre du livre est : *Making Kin in the Chthulucene*⁴ (fabriquer de la parenté dans le Chthulucène) – où sont les chthoniens, les créatures de la terre. J'utilise un mot grec – reconnaissons-le, j'ai grandi avec le grec et le latin, je connais les mots grecs – mais parler des chthoniens, c'est une proposition à ceux qui ne sont pas chthoniens au sens grec, à d'autres sortes de terriens, à d'autres sortes de créatures serpentines. Il s'agit de se faire parents [les uns avec les autres, et sans nécessairement faire des enfants] au temps des chthoniens, qui est un temps passé, présent et à venir. Le mot grec *kainos*, d'où vient le suffixe « cène » de Chthulu-cène, connote un maintenant épais, une épaisseur. C'est le nom d'une temporalité qui ne se réduit pas à la notion d'un maintenant instantané. Elle ne va pas du passé vers le présent et le futur, mais elle ouvre sur une épaisseur. Ainsi le Chthulucène est un temps épais pour les chthoniens, où il est possible de se faire parents les uns avec les autres, et où la seule chose qu'on ne peut pas faire est recommencer à zéro en toute innocence, ou bien recommencer après avoir anéanti l'ennemi. La seule chose qui nous est interdite, c'est d'imaginer qu'on peut recommencer à partir de rien. Ce qui, je pense, est fondamentalement le fantasme de l'immortalité.

Vos travaux des années 1980 vous ont amenée à « prendre position » dans le paysage féministe contemporain. Il semble que cette façon de faire n'est plus celle qui caractérise

4 Un autre slogan de Donna Haraway est « *Make kin, not babies* » dont la traduction française donne cette saveur particulière que ne produit pas l'anglais : « faites des parents, pas des enfants ».

vos travaux aujourd’hui. Sur quels modes se fabrique désormais votre dialogue avec les féministes ?

C'est vrai que la terminologie du féminisme des années 1980 n'est plus très saillante dans mon travail actuel, mais je crois être en dialogue non pas avec le féminisme, mais bien à l'intérieur du féminisme. Je n'ai jamais été ailleurs qu'à l'intérieur de ces formations, qui sont multiples, ont divers noms et ne se fixent jamais vraiment. Le problème n'est pas d'entrer ou de sortir du féminisme, mais d'en être et de lutter différemment, à une époque différente. En ce sens, le féminisme est à ce point devenu une partie de moi-même – quasiment une part de mes tissus biologiques – que je sens moins la nécessité de le nommer.

J'ajouterais que si les questions d'aujourd'hui ne sont plus tellement discutées à partir de cette terminologie, aucun des problèmes que celle-ci indiquait n'a disparu. Par exemple cette histoire, il y a quelques mois, des stérilisations forcées en Inde, encouragées par des dispositifs de contrôle des populations et expédiées en échange de primes, et qui ne tenaient aucunement compte des vies des femmes concernées. Ce genre d'histoire constitue et constituait un enjeu majeur pour le féminisme et nous renvoie véritablement au cœur de la notion de liberté reproductive. La liberté reproductive, c'est notamment le pouvoir de mettre au monde des enfants qui vont devenir des adultes robustes et en bonne santé, ou de ne pas le faire ; le pouvoir de choisir une vie où l'on peut ou pas faire des enfants supplémentaires. La liberté reproductive est aujourd'hui tout autant au cœur des politiques contemporaines à l'échelle mondiale qu'auparavant, et elle est loin d'être garantie. Je pense aussi que la liberté reproductive aujourd'hui – comme c'était déjà le cas dans les années 1980, bien que je ne la placais pas au premier plan – implique le problème de la surpopulation de la Terre de manière si brûlante que les féministes, moi y compris, sont, je pense, coupables de ne l'avoir pas mis plus tôt au premier plan. Je pense que nous avons manqué de courage, et que nous avons abandonné ce problème à la droite et aux

ONG – lesquelles font pour la plupart du très bon travail, je ne veux pas dire que les ONG sont nécessairement de droite. Mais selon moi les féministes, et plus encore les féministes activistes, radicales, ont tout bonnement eu peur de dire qu'il y a 7 milliards d'individus sur Terre, que ce nombre continue de grandir rapidement, et que la liberté reproductive exige *aussi* un engagement ferme à *ne pas faire d'enfants*, ou à en faire avec une conscience aiguë des différences entre les peuples qui subissent un génocide ou des stérilisations forcées, et ceux qui pourront se permettre plus d'enfants qui épuiseront la Terre d'une manière extravagante. Donc je pense que les féministes doivent réélaborer cette notion de liberté reproductive en lui donnant une portée beaucoup plus large. Il s'agit de cultiver la capacité de répondre, la responsabilité. Il s'agit de *s'apparenter* ou de *se faire parents sans faire de nouveaux enfants*.

Je reviens à l'exemple contemporain de l'Europe – aussi imparfaite qu'elle soit. Il y en a qui envisagent de résoudre la crise démographique en Allemagne grâce aux jeunes Syriens: la question du vieillissement de la population ne doit pas nécessairement être posée en termes de natalité. Ceci étant dit, j'ai la conviction que virtuellement tous les gens sur Terre – Syriens compris – doivent aboutir à un accord sur le fait que nous devons arriver, d'ici deux ou trois cents ans, à ramener la population de la Terre à 2 ou 3 milliards au lieu des 10 ou 11 auxquels nous arriverons d'ici à la fin de ce siècle *si nous avons de la chance*. Je pense aussi que nous devrions construire des mondes où s'épanouisse la liberté reproductive, mais qui impliqueraient la diminution du nombre de la population mondiale, d'une manière qui accroisse le bien-être et la justice *comme moyens et pas seulement comme fins*. C'est là un problème terriblement difficile, que je considère comme une question féministe fondamentale. Ce n'est pas uniquement une question féministe, mais c'est fondamental pour celles d'entre nous qui sont engagées à penser la primauté du bien-être des femmes, et des femmes et des enfants, et des femmes avec leurs familles, leurs foyers, leurs quartiers, leurs pays, leurs lieux.

Il me semble que les questions féministes sont plus que jamais à l'ordre du jour. Le lexique du féminisme est d'ailleurs devenu à ce point une insulte dans la politique contemporaine que j'ai recommencé à m'exprimer explicitement en tant que féministe, d'une manière dont je ne ressentais pas le besoin quand ce n'était pas encore une insulte, aux temps des politiques féministes radieuses et radicales. Magnifique ! Mais parce qu'aujourd'hui, être appelée « féministe » est vraiment trop souvent une insulte, je saisirai chaque occasion pour me désigner comme féministe et pour mettre en avant les questions féministes – celles d'une Terre viable, celles des vies robustes et florissantes. Et il reste vrai que nombre de femmes sur cette planète sont exposées à des violences uniquement parce qu'elles sont des femmes : tout ça doit être dit clairement et mis à l'ordre du jour, par les féministes et par d'autres. Comme je l'ai dit tout à l'heure, j'ajoute – en vérité je n'ajoute rien de nouveau, d'autres l'ont dit avant moi, je me contente de mettre le point en évidence – la question brûlante du nombre des humains, de leur répartition, de ce que nous exigeons de la Terre, de la relation de ce nombre avec l'extinction de masse à laquelle nous participons. C'est là une question féministe, parmi d'autres.

Dans le *Manifeste des espèces compagnes*, vous vous appuyez sur *Surveiller et punir* pour penser la situation d'apprentissage interspécifique, et les rapports conjoints de discipline et de plaisir qu'elle implique. Il y a là une façon de compliquer la notion de maîtrise, et d'y introduire des degrés de réciprocité. Cet enseignement serait-il transposable à d'autres relations, et à quelles conditions ?

Ma référence à Foucault était bien sûr en partie une blague, mais une blague sérieuse. Tout au début que j'écrivais au sujet de Cayenne, je me suis également fait faire une petite carte de visite, qui faisait allusion à *Naissance de la clinique*, sauf que je parlais de *Naissance du chenil*. Le chenil/la clinique, cela aussi faisait partie de la blague entre Foucault et moi.

Mais, cela dit, je pense qu'en fait j'irais assez loin, en disant qu'on peut et qu'on devrait transférer ce qui se laisse penser des relations entre les enfants humains et les adultes humains aux relations entre les jeunes chiens et les chiens adultes. Cette possibilité de transfert va très loin, beaucoup plus loin qu'on ne serait prêt à l'admettre de prime abord. Il y a un niveau auquel cette réciprocité est évidente, et c'est d'abord une affaire d'intertextualité dans l'histoire des discours. C'est qu'en fait les publications concernant le dressage des chiens et celles qui concernent l'éducation des enfants co-varient d'une manière assez amusante. À telle époque donnée, les doctrines de l'éducation pour les enfants, et celles du dressage des chevaux ou des chiens sont, en fait, pratiquement les mêmes. Et ainsi, si vous lisez des traités d'éducation de la prime enfance puis ceux qui vous disent comment bien élever un chiot, il y a beaucoup de chance pour que vous vous trouviez face à des techniques très comparables. De prime abord, on serait enclin à penser qu'on a là affaire à deux types de discours entièrement séparés, alors qu'ils ne le sont pas du tout. En ce sens, Foucault, dans *Surveiller et punir*, a entièrement raison d'examiner les façons particulières dont les savoirs et les pouvoirs émergent des dispositifs discursifs et des institutions, par exemple la psychiatrie, les institutions pédagogiques, d'éducation ou de dressage, etc.

Mais il y a un autre niveau sur lequel je voudrais m'attarder un peu, quelque chose qui rend la réciprocité vraiment profonde, cette fois à travers ces différences radicales que sont les différences d'espèce. Dans une relation d'éducation mutuelle, l'autre créature et l'être humain doivent trouver des manières de se reconnaître mutuellement, doivent devenir capables de faire attention les unes aux autres, d'une manière qui refaçonne les unes et les autres, selon des modalités à la fois intentionnelles et non intentionnelles – sans doute intentionnelles de la part de l'être humain. Il est vrai que la notion d'intention est un concept humaniste, que je ne souhaite pas particulièrement transférer à ce que pourrait faire quelqu'un d'une autre espèce, en l'occurrence Cayenne. Et cependant j'utiliserais ce vocabulaire, mais au sens lâche.

Cayenne et moi apprenons à être capables de cohabiter suffisamment bien pour pouvoir nous demander l'une à l'autre des choses assez intéressantes pour qu'elles aient des conséquences pour chacune de nous, mais aussi entre nous. Il y a là un espace de réciprocité que nous avons appris à construire ensemble, à partir de différences assez radicales. Bien sûr, parce que nous sommes d'espèces différentes qui cohabitent depuis très longtemps et dans des circonstances très variées, nous avons déjà appris ensemble de notre histoire évolutive, mais aussi d'autres types d'histoires, dont nous héritons toutes deux pour une grande part, et qui nous prédisposent à construire de tels espaces de réciprocité. Ceux-ci sont très différents de ceux qu'on pourrait envisager entre moi et une araignée, ou tout autre sorte de créature radicalement différente, qui ne fonctionnerait pas du tout de la même façon, ne présenterait pas de symétrie bilatérale, n'emploierait pas le même type d'appareil neuromusculaire. Nous héritons toujours d'une sorte d'histoire corporelle, qui rend plus facile ou plus difficile l'établissement d'espaces de reconnaissance.

Ce qui ne revient pas à dire qu'il faudrait toujours viser à établir de tels espaces avec n'importe qui. Mais avec la créature – ici une chienne – avec laquelle je vais partager, si les dieux terrestres sont favorables, 15 ou 16 années, le fait est que nous établissons de nombreux espaces de réciprocité. Et ils dépendent du fait que nous apprenons à nous respecter, à être assez calmes pour remarquer ce que l'autre est en train de faire, à avoir suffisamment de respect pour être capables de répondre à ce que l'autre a effectivement fait, et non à ce que nous aurions voulu qu'elle fasse. Et ainsi moi, en tant qu'entraîneuse, je peux avoir toute sorte de fantasmes sur ce que je crois demander à Cayenne, mais tant que je n'arriverai pas à reconnaître mon ignorance suffisamment bien pour savoir que j'ai tort, je vais passer à côté de ce qu'elle fait, de ce qu'elle me donne. Je dois en quelque sorte apprendre à ne pas savoir, suffisamment bien pour être capable de reconnaître comment elle répond. Et je dois être capable de reconnaître qu'elle est en train d'initier quelque chose, ou qu'elle préférerait vraiment qu'on la laisse

tranquille. Comme partenaire humain de cette relation, je dois reconnaître et répondre à l'être réel auquel je propose la possibilité de l'amitié, ou celle de la compétition sportive ensemble – ce qui n'est pas nécessairement un acte d'amitié, j'espère juste que ce n'est pas un acte d'hostilité, mais quelque chose d'autre – ou simplement celle de traîner calmement. Et il se peut qu'elle dise : « non, merci, je ne joue pas ». Mais elle peut aussi, joueuse, me proposer autre chose. Et une bonne entraîneuse, dans une relation d'espèces compagnes, apprend à percevoir ce que l'autre partenaire offre à travers cette relation d'entraînement et voit ce qu'elle peut alors faire avec. Et vice-versa, l'autre créature apprend à percevoir ce que l'être humain offre et si cela appelle ou pas une réponse. Et il existe des technologies pour consolider les réponses. Le behaviorisme est plein de technologies pour confirmer ou non une offre, et pour consolider la fréquence d'une réponse. Il y a toute sorte de technologies, le behaviorisme en offre une série, qui se révèlent plutôt utiles dans les relations d'entraînement. Mais tout cela est en lien avec l'apprentissage du façonnement des fréquences, et pas avec le procès fondamental de la coprésence.

Si l'on en vient au fait d'être avec d'autres êtres humains – des enfants par exemple, mais ça vaut aussi pour les adultes – si vous ne procédez pas de la sorte, vous vous comporterez de manière assez violente. Si, en tant qu'adulte humain engagé dans une relation parentale ou une relation d'éducation, vous ne cultivez pas cette capacité de respect mutuel et n'apprenez pas à reconnaître *qui* l'enfant est réellement, par opposition au fantasme de ce que vous voudriez qu'il soit, vous instaurez un dispositif d'éducation terriblement violent. Je ne pense pas qu'il y ait une quelconque possibilité d'échapper absolument à toute violence, dans aucune relation d'éducation ou d'entraînement. Je pense qu'y ont lieu toute sorte de refaçonnements qui sont douloureux et contraints.

L'espace dans lequel on se rend présents l'un à l'autre dans l'éducation, qu'il s'agisse d'autres créatures ou d'êtres humains, m'apparaît fondamentalement similaire. D'une certaine façon, il s'agit d'apprendre à connaître ce dont on

n'a aucune idée, de manière à se rendre capable d'être présent à ce qui est réellement en train de se passer, et à y répondre. Ainsi je crois que ce qu'on apprend d'un certain type de relation, on peut le transposer par-delà les différences spécifiques, en s'avançant assez loin. Bien sûr les spécificités vont être différentes. Je suis convaincue que ce ne sont pas seulement les individus qui sont tous différents, les espèces diffèrent elles aussi. Nous provenons d'histoires spécifiques différentes, et nous devons apprendre à ce sujet. Je veux apprendre ce que les biologistes ont à dire sur la question, je veux en apprendre beaucoup sur ce qu'ils font avec leurs créatures, avec leurs bases de données génomiques ou protéiques, ou que sais-je. La question de savoir comment on en vient à comprendre les spécificités est profonde et elle implique de très nombreux dispositifs de production de savoir. Mais cette proposition de se rendre présents l'un à l'autre est celle qui, je pense, franchit la barrière des espèces, aussi bien dans le domaine de l'éducation que dans l'apprentissage que nous faisons de vivre les uns avec les autres.

Vos textes sont peuplés de figures. Qu'espérez-vous de la puissance des images ? Cela veut-il dire que le matériel textuel ne suffirait pas ? Est-ce que certaines images vous ont joué de mauvais tours ?

Une figure, pour moi, tout d'abord, n'est jamais purement visuelle, ni purement textuelle, ni purement auditive, une figure est un mode de matérialité qui peut être multisensoriel. J'ai toujours été le genre de personne qui, dans la vie et dans la pensée, procède par addition. Si je vois quelque chose qui m'intéresse, je l'ajoute. Je suis une glaneuse invétérée. Ainsi mes figures sont toutes des entités qui viennent de la vie réelle, d'engagements vécus et continués, et qui invitent à poursuivre la cohabitation et le travail. Et il est vrai que je suis attirée par un matériel et des figures très visuels, parfois sous forme de photographies, ou de peintures, ou de films – visuels donc dans le sens où en parlent les théoriciens du

visuel. Mais je peux aussi être attirée par les figures digitales, comme le cyborg par exemple. Cela dit, les faire-monde cyborgs sont des faire-monde matériels-sémiotiques, ils portent une charge profonde d'ici-et-maintenant, et sont en ce sens bien réels. Ils peuvent être musicaux, textuels, ou visuels, ou bien prendre la forme de l'action politique, ou du théâtre – ou bien, ou bien... La modalité de figuration n'est pas fixée, c'est une modalité ouverte, un ensemble ouvert de possibilités de figuration.

Et toutes mes figures font des choses que je n'avais pas recherchées. Toutes reviennent vous mordre. Elles sont comme des coyotes, rusées. Elles sont des figures du désordre tout autant que de l'ordre. Les figures qui m'intéressent ne sont pas de celles qui restent apprivoisées. Ce poulpe diurne du Pacifique (*Octopus cyanea*), qui est un animal en peluche [à ce moment de l'entretien, Donna Haraway exhibe et agite à l'écran la peluche dont elle parle], est une figure très chouette, parce qu'à la différence de presque toutes les pieuvres en peluche, ses yeux sont comme de vrais yeux de pieuvre, avec des pupilles horizontales – et non rondes, comme celles qu'on voit presque toujours dans les jouets en peluche pour enfants –, en sachant que les humains ont tendance à considérer ces pupilles horizontales comme assez sinistres, plutôt effrayantes. J'aime cette pieuvre notamment parce que du point de vue biologique, son œil est fidèle à ce que sont les yeux de pieuvre. Toutes ces figures, qu'il s'agisse du cyborg, du chien, du singe, de la pieuvre, ou de *Mixotricha paradoxa* – une créature qui vit dans l'intestin postérieur des termites d'Australie du Sud, et qui n'est ni une ni plusieurs – toutes ces figures sont un bon point de départ pour raconter des histoires. Toutes possèdent une composante visuelle forte, ou peuvent en devenir les porteuses, et toutes me semblent des points de concentration de réalité, d'un ici-et-maintenant matériel-sémiotique, de *kainos* au sens d'un présent épais.

Les figurations qui m'intéressent sont des propositions, des réalités, des points d'interrogation, et toutes ont – il n'y a pas vraiment de nom pour cela – une force de présence, elles nous enfoncent dans l'ici, elles ne sont jamais choisies

pour simplement illustrer quelque chose. Les figures, telles que je les expérimente, sont plutôt des *intrusions*. Elles font intrusion dans l'ici et appellent une réponse. C'est en ce sens que les figures ne sont pas inventées pour illustrer. Elles font intrusion avec leur force propre, et bien sûr elles trahissent mes intentions, parce qu'elles ne viennent pas d'abord de mes intentions. Je puis les inviter à répondre à mes intentions et, comme écrivaine, je suis tout le temps en train de me débattre avec mes figures, afin qu'elles obéissent à mes phrases. En vérité je suis pleine d'intentions, et je veux que mes figures se tiennent bien, suffisamment bien pour au moins former un bloc dans un paragraphe,achever un chapitre ou déplier un argument. Mais, pour une part, ce que font nos figures, c'est nous faire rire, parce qu'elles refusent de suivre. Elles vont suivre mes intentions d'abord, puis se retourner subitement et me rire au nez, ou bien elles vont faire quelque chose de carrément hostile, et se transformer en système d'armement – dans le cas du cyborg. Les figures ne sont pas dociles, parce qu'elles ne sont pas *moi*: elles viennent du monde.

Vos travaux sur l'histoire de la primatologie mettent en évidence les « zones d'échange » théoriques et pratiques entre le biologique, l'économique, la politique, rejoignant l'hypothèse biopolitique de Foucault. Quelle est la différence entre l'exploration des rationalités et des pouvoirs embarqués dans les pratiques de savoir et celle des mondes fabriqués matériellement et sémiotiquement ? Comment votre perspective sur la sémiotique modifie-t-elle la critique de la biopolitique ? Comment l'engagement politique se débrouille-t-il avec les mots ?

Bien, voilà une question très simple ! Je suis contente de terminer sur cette question, parce qu'elle ramasse un grand nombre des sujets dont nous avons parlé. Permettez-moi de commencer par la dernière partie de la question, qui est « comment l'engagement politique se débrouille-t-il avec les mots ? ». Les mots, d'après l'expérience que j'en ai, sont

des forces matérielles-sémiotiques, ils remplissent la bouche. Ce sont des créatures de la terre, des entités douées d'une grande force, et elles ne sont pas nécessairement sous contrôle, elles ont une matérialité et une force qui leur est propre. Les mots ne sont jamais simplement des mots, le discours jamais simplement du discours, la textualité jamais simplement de la textualité. Il y a en eux une sorte d'ici-et-maintenant matériel-sémiotique. Et l'on en revient à la politique au sens où nous l'avons discutée tout au long de l'entretien : être engagé dans ces faire-monde, devenir-du-monde. Les mots sont des pouvoirs de faire-monde, ils font des choses.

La notion foucaldienne de biopolitique a été terriblement importante pour moi, sur le plan biographique. La découverte des écrits de Foucault, c'était la libération d'une extraordinaire façon penser autrement, qui a fait intensément sens dans un moment particulier de ma vie. C'était la découverte de la façon particulière dont le discours de la biologie est à la fois monde et discours sur le monde. Que l'organisme n'est pas simplement quelque chose que l'on découvre puis étudie, mais plutôt quelque chose qui est construit discursivement comme système de commandement-contrôle-communication-renseignement, organisé par des divisions du travail multiples, par une distribution des énergies et des fonctionnalités *input-output* intégrées en systèmes. On a là des sortes de « faire-monde-sous-la-forme-de-systèmes », au sein desquels des termes comme « composants biotiques » ou comme « organisme » vont circuler, prendre forme et devenir monde. Foucault m'a offert les moyens de parler de tout cela, et il ne fait pas de doute qu'il a été extrêmement utile.

Mais c'est aussi ce qui m'a rendu la vie de biologiste presque impossible, parce que je lisais Foucault tout en travaillant avec des cellules, des cultures de tissus et des organismes et je comprenais en même temps leur irréductible ici-et-maintenant, leur être-là-présent, leur être engagé et actif. Je comprenais que cette rencontre par la connaissance, que ce faire-connaissance, ne se réduit pas simplement à « mon discours », ou à son caractère institué, mais que les créatures du monde font-monde. C'est ce qui m'a conduit à

adopter le matériel-sémioïtique ou le sémiotique-matériel, à penser une sorte d'implosion de la matérialité et de la sémiotique dans un faire-monde. On a là quelque chose qui diffère de la notion foucaldienne de discours, qui en hérite mais qui insiste dans une direction que Foucault et ses disciples n'ont pas suivie : le faire-monde du monde, le fait que le discours n'est pas tout. Peu importe à quel point on insiste sur la matérialité du discours, nous sommes embarqués dans un monde qui nous fait devenir-du-monde (*which is worlding us*). Je ne sais comment l'exprimer ! Le monde est lui-même un acteur rusé. Je peux expliquer en quoi un organisme apparaît par le discours comme un système de commandement-contrôle-communication-renseignement, organisé par la division du travail et des fonctionnalités dans différents types de dispositifs systémiques, je peux faire ça à l'infini et je n'aurai pas tort. Mais j'aurais certainement tort si je m'imagine que par là j'ai épingle ce qui est. Ce qui est, est toujours autre, et toujours différent de tout ça.

De sorte que pour autant que je puisse nommer ce genre de chose, il s'agit pour moi de retourner à un autre héritage, plus ancien que Foucault, et dont Foucault hérite lui aussi. Nous n'en avons pas vraiment parlé jusqu'ici, mais c'est la *via negativa*, ce type de théologie qui insiste sur la façon « négative » de nommer, sur le fait qu'à chaque fois qu'on nomme quelque chose, à la nanoseconde même où le nom fait son apparition dans le monde, on commet un acte d'idolâtrie. Cette fixation des choses au moyen des noms advient aussi dans les pratiques d'analyse des discours et, par-dessus tout, dans la pratique de la critique sur le mode du « je te tiens ! ». Tant de travaux sur la biopolitique se bornent à reconnaître la nature biopolitique de plus ou moins tout, et à opérer une critique de ce qui apparaît dès lors comme une énième instance de la biopolitique. C'est la critique sur le mode du « je te tiens ! », c'est la réduction à la critique. Tant de théories contemporaines de la biopolitique opèrent selon ce mouvement réducteur de la critique ! Et quand je dis que je suis beaucoup plus intéressée par la manière négative de nommer, il n'est pas question de rejeter la critique, parce que – et cela vaut pour moi comme

pour n'importe qui – dès lors que je tente de travailler dans ce monde je m'engage du même coup, entre autres choses, dans une critique de la biopolitique et de la nécropolitique, du faire-vivre et du faire-mourir dans leurs dispositifs, et j'envisage les possibilités de s'ouvrir à quelque chose d'autre. Mais à la minute même où je me fixe et m'établis dans ces modalités discursives, je commets un acte d'idolâtrie. Encore et toujours, la nomination des choses doit être une façon de faire le vide, pour reconnaître que l'ici-et-maintenant du monde advient malgré nos nominations. Que le faire-monde du monde n'est, tout compte fait, pas nommable. Pour moi, le sémiotique-matériel, ou le matériel-sémiotique, ou peu importe, désigne l'éruption continue de significations matérielles, qui ne peuvent être fixées par aucun dispositif – et certainement pas par ces dispositifs qui nous apprennent à parler des savoirs et des pouvoirs à partir des institutions et des discours. Il importe de le faire, mais cela a pris trop de place, et je pense qu'on a oublié la façon négative de nommer cette sorte d'innommable, le caractère éruptif du monde.

Ceci nous ramène à ce que j'ai appelé le rire de Méduse: l'éruption du monde dans le fait d'être-du-monde, le devenir-du-monde qui est, en dernière instance, ce qui est. C'est une sorte de proposition qui dit: «Et alors? Et ensuite?», «Qu'y a-t-il à faire?», dans la surprise de l'ici-et-maintenant: «Alors, quoi?», quelles sont les responsabilités qu'il faut cultiver? Et je ne pense pas du tout que la notion foucaldienne de discours ou de biopolitique se soit confrontée à ce genre de problème. Au fond, je ne pense pas que la question de savoir ce qu'il y a à faire puisse être abordée à travers les théories de la biopolitique.

*

Remarques sur la traduction

1. Lorsqu'elle parle des créatures de la terre, Donna Haraway préfère le terme *critter*, dont elle signale qu'il relève du vocabulaire familier des biologistes, au terme *creature*,

qu'elle estime trop chargé théologiquement. Dans un contexte francophone européen nettement moins marqué par la présence du créationnisme, il ne nous a pas semblé nécessaire d'écartier systématiquement l'usage du mot français *créature*, dont les connotations théologiques sont peu prégnantes dans la langue courante. Si nous avons bien sûr conservé les remarques explicites de Haraway sur la distinction entre les deux termes anglais, et les raisons qui motivent son choix d'utiliser plutôt *critter*, nous ne nous sommes pas sentis tenus de signaler à chaque fois les corrections qu'elle effectue dans son discours oral (en raturant en quelque sorte *creature* pour le remplacer immédiatement par *critter*). Nous avons donc parfois traduit *creature* et *critter* par le seul mot *créature*, parfois redoublé le français *créature* d'un autre terme.

2. Dans le discours oral, Donna Haraway utilise volontiers les possibilités qu'offre la langue anglaise d'élaborer assez aisément des notions abstraites, par exemple au moyen du suffixe *-ness*. Face à la difficulté récurrente de traduire des notions comme « *thisness* » ou « *hereness* » sans tomber aussitôt dans un jargon d'apparence scolaire (du style « *haeccité* »), nous avons choisi d'employer autant que possible des adverbes, pronoms ou adjectifs substantivés (par exemple « l'ici-et-maintenant », « le matériel-sémiotique »), ou d'employer simplement des termes concrets en lieu et place de termes abstraits (parler des « serpents » de la chevelure de Méduse, plutôt que du « caractère serpentin » de sa chevelure, pour « *snakyness* »).

3. Trois mots ou familles de mots nous ont particulièrement donné du fil à retordre dans la traduction de cet entretien: les expressions *ongoing* et *ongoingness*, la fréquence de la préposition *within*, l'emploi verbal de *world* et le gérondif *worlding*. Ces trois difficultés de traduction renvoient à trois aspects d'une pensée du monde, ou plutôt – pour reprendre la formule de Grand Louis dans le film de Pierre Perrault – d'une pensée *pour la suite du monde*.

a. Nous n'avons pas trouvé de solution unique ou définitive pour traduire ce qui est visé par le terme *ongoing* et ses dérivés. Nous utilisons tantôt *continuer* et ses dérivés (y compris l'idée du *continuo* ou de la basse continue qu'on trouve dans la musique baroque), tantôt *poursuivre* ou *perséverer* (au sens du *conatus* de Spinoza comme persévérence dans l'être).

b. Haraway utilise fréquemment la préposition *within*, et, à la réflexion, il nous semble qu'elle lui confère une signification plus forte que celle d'être simplement « inclus dans » : il s'agit d'être inclus dans une situation, mais en constituant soi-même un des fils du tissu, ou de la figure de ficelle, qu'est cette situation. Il s'agit en quelque sorte à la fois d'y être et d'en être, et le rire de Méduse est ce qui possède la puissance de nous le faire sentir et d'en intensifier l'épreuve.

c. La fin de l'entretien est marquée par l'usage répété du verbe *to world* et du géronatif *worlding*. À plusieurs reprises, nous avons fait usage d'un lexique devenu courant dans la philosophie phénoménologique, et parlé de « faire-monde ». Nous l'avons fait d'autant plus volontiers que si Haraway se sent à plusieurs reprises tenue de marquer ses distances à l'égard de Heidegger (dans notre entretien, mais également dans le premier chapitre de *Staying with the Trouble*, *op. cit.*, p. 11), c'est sans doute aussi parce qu'elle reprend ça et là des éléments de son lexique : outre l'usage verbal de *world*, on trouve dans le présent entretien un détournement politique de l'idée de *clearing* (la fameuse « clairière » ou « éclaircie »), dans une tentative pour penser des modalités d'agir dans la dimension d'une voix moyenne. On notera toutefois que la pensée harawayenne du monde fait d'emblée sauter ce que Heidegger et ses épigones nomment la « différence ontologique » entre l'être et l'étant, ou la différence entre le monde et les créatures qui, dans leur matérialité sémiotique, participent à son tissage. C'est dans cette direction que nous avons tenté de prolonger la proposition faite par Vinciane Despret et Raphaël Larrère (dans le volume collectif *Les Animaux. Deux ou trois choses que nous savons*

d'yeux, Paris, Hermann, 2014) de traduire *worlding* par « *devenir-du-monde* ». Nous concevons cette traduction, qui est loin d'aller de soi en français, comme une façon de désigner à la fois une transformation ou un devenir *du monde* (entendu comme ce qui fait l'objet d'une transformation, d'une reprise perpétuelle) et un mouvement par lequel les terriens deviennent eux-mêmes autant de fils de ce grand tissage qu'est le monde : ils deviennent *du-monde*, ils sont pris dans un mouvement qui fait qu'on peut dire qu'*ils en sont*, et qu'on ne peut plus véritablement opposer monde et créatures. Ici encore, nous n'avons pu nous résoudre à adopter une traduction unique, mais utilisons l'une ou l'autre (ou les deux en même temps) en fonction des contextes.

4. Nous proposons de traduire « *staying with* » par « *habiter* », qui reprend l'idée du séjour (*to stay* = séjourner, demeurer, loger), tout en permettant une entente en voix moyenne : *habiter* autant qu'être habité par, y être et en être.

5. Nous proposons de traduire l'intraduisible expression « *making kin* », qui vise l'invention d'une parenté sans filiation biologique, tantôt par « *fabriquer de la parenté* », tantôt (en fonction des contextes) par « *s'apparenter* » ou « *se faire parents* », dont la dimension pronominale devrait s'entendre à la voix moyenne (le « *se faire* » comme modalité de ce que Bruno Latour nomme le « *faire faire* ») et faire signe vers un jeu qui ne se joue qu'à plusieurs, et qui n'implique pas nécessairement la production de nouveaux enfants.

Explorer le Chthulucène dans les interstices de l'Anthropocène

Benedikte Zitouni

Depuis peu, Donna Haraway nous invite à raconter nos histoires sur une scène nouvelle qu'elle appelle le Chthulucène (C-H-T-H-ulucène). Scène qu'elle ajoute à celles de l'Anthropocène et du Capitalocène, comme si elle voulait introduire un nouveau protagoniste dans les équations du désastre écologique. À l'*anthropos* et au capitalisme, à l'homme et au système économique qui depuis 200 ans déchaînent des forces telles qu'une nouvelle ère géologique

* Ce texte est issu d'une communication datant de novembre 2015. Il est basé sur l'analyse de quatre enregistrements de conférences, deux articles et deux communications filmées par Donna Haraway pour des conférences auxquelles elle participe à distance. Sur la base de ce matériau, j'ai exploré la proposition du Chthulucène et ce avant que ne paraisse le livre *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene* (Durham, Duke University Press, 2016). Haraway semble avoir introduit le « Chthulucène » en 2013 notamment lors du colloque *Gestes spéculatifs* organisé à Cerisy. Il m'a pourtant semblé important de remonter à 2009 pour démarrer mon enquête. C'est à cette date, à l'occasion d'une conférence donnée au California College of the Arts, que Haraway déclare qu'il faut s'intéresser aux moyens « de faire face à » et de « cultiver » ce qui trouble notre époque. Elle lie cette déclaration à une idée plus ancienne, déjà présente dans sa proposition des savoirs situés, selon laquelle il faut prendre le relais et embarquer dans des devenirs « autres ». Selon moi, c'est à ce moment-là, de rencontre entre deux injonctions donc, qu'il faut situer l'émergence de la nouvelle scène qu'est le Chthulucène. Entre 2009 et 2013, le mot Chthulucène n'est pas utilisé (d'autres mots le sont, tels les *worldlings* autrement dit devenir-monde au pluriel) mais la proposition est déjà bien là. En résumé, ce texte explore un intervalle, les dires de Haraway pendant la période qui sépare ses deux livres les plus récents, entre *When Species Meet* (Minneapolis, University of Minnesota Press, 2008) et *Staying with the Trouble (op. cit.)*.

et catastrophique en est née, Haraway semble vouloir ajouter un autre acteur. Moins attendu celui-là. Le Chthulu (C-H-T-H). Pour les amateurs de Haraway, il est impossible de ne pas penser à la figuration, au cyborg, à l’OncoMouse™ et aux espèces compagnes. Le Chthulu est une nouvelle figure qui se rajoute aux autres figures inventées par Haraway. Nous serions donc à l’époque du Chthulu.

Haraway crée le Chthulu à partir de deux sources différentes. D’une part, il y a une petite araignée – à peine 1 cm de long – qu’on appelle le *Pimoa cthulhu* (C-T-H, notez la différence). Cette araignée vit dans les forêts du nord de la Californie, sous les souches et dans les mottes, en terre séquoia. Elle a été classée et nommée de façon précise en 1994, et ce d’après une histoire de science-fiction. Cela ne s’invente pas ! Cette histoire, *L’Appel de Cthulhu*¹ écrite par Howard P. Lovecraft et parue pour la première fois en 1928 dans la revue *Weird Tales*, porte sur un monstre tentaculaire aquatique ; monstre qui est lui-même inspiré de la science-fiction du XIX^e siècle et notamment d’une fable populaire qui veut que, dans le fin fond des mers et des terres, une énorme créature somnole et n’attend que l’apocalypse pour émerger. Araignée de la terre donc. Araignée des profondeurs. Drôle d’araignée d’ailleurs que celle qui porte en elle l’inscription de telles ramifications fictionnelles... Cela n’a pas échappé à Haraway.

Pourtant – voici la seconde source d’inspiration – Haraway préfère remplacer le monstre somnolent et apocalyptique des modernes, ce monstre terrifiant inventé par une culture qui se satisfait d’un dieu patriarchal de la fin des temps, ce monstre auquel le nom de la petite araignée renvoie donc, par une inscription plus générique. Elle préfère en appeler aux forces de la terre – au *khtonios* en Grec – c’est-à-dire aux forces chthoniennes. Une lettre s’ajoute : C-H-T-H. Mais plutôt que d’ajout, il faudrait parler d’approfondissement voire même de fouille archéologique et sémiotique : Haraway semble vouloir creuser plus loin et chercher l’inspiration

1 Cette nouvelle est aujourd’hui traduite en français : Howard P. Lovecraft, *L’Appel de Cthulhu* (1928), Paris, Points, 2015.

même de la fable qui a précédé la science-fiction moderne. Elle renvoie le monstre C-T-H des *Weird Tales* aux forces des civilisations anciennes, C-H-T-H. La nouvelle figure de Haraway est nommée d'après ces forces-là. La petite araignée californienne portera dorénavant l'inscription des forces anciennes, des forces terriennes. Le Chthulu, C-H-T-H, est ainsi né, au croisement d'une araignée qui parcourt les terres anciennes et actuelles des séquoias et des forces à l'œuvre dans et sur la planète Terre.

Mais que sont ces forces terriennes ? Comment les définir ? Selon Haraway, les forces terriennes sont tentaculaires et rhizomatiques, faites de symbioses, de connexions complexes et coévolutives entre les terriens. Ainsi les conçoit-elle. Il s'agit de forces qu'on pourrait qualifier de païennes, si ce n'est qu'elles précèdent tout découpage entre le religieux et le séculier, si ce n'est qu'elles existent et sont nommées bien avant et bien au-delà de la Grèce antique. Elles remontent à la Mésopotamie, au moins, précise Haraway. Ces forces terriennes pourraient alors passer pour être des forces de la prémodernité, de la préconquête, ce dont le nom de la famille de cette araignée (Pimoidae) serait le signe car la petite bête est aussi appelée *Pimoa* par les Goshute, le peuple amérindien de l'Utah. Mais il est plus juste de dire que les forces terriennes sont marquées, imprégnées et traversées par les conquêtes. Elles ne désignent en rien la préconquête. Elles ne sont en rien prémodernes. Elles sont de tout temps, ravages récents compris. Ou, pour le dire de façon moins dramatique, selon une formulation que je propose : les forces chthoniennes sont l'affaire de toute société où le fait des connexions et des ramifications terriennes est nommé et honoré. Les forces terriennes remontent à toute époque, même celle présente et future, où les histoires chthoniennes, terriennes, de connexions et de ramifications, sont racontées.

C'est en cela qu'aujourd'hui nous sommes ou serions dans le Chthulucène... Nous nommons, nous honorons, nous racontons les histoires de connexions et de ramifications entre les terriens. Du moins, nous apprenons à le faire. Mais alors, qu'est-ce exactement que le Chthulu ? Le Chthulu, comme

toute figure de Haraway, est à la fois *l'histoire* des connexions et des ramifications et les *corps* des terriens qui doivent cohabiter dans cette zone de contact et de tension. Le Chthulu désigne à la fois le *récit* et la *pratique* d'un devenir commun. Comme tout personnage de fiction réussi, c'est-à-dire tout personnage qui ne nous laisse pas indifférents, le Chthulu est à la fois *concret*, d'ici et de maintenant, travaillant et parcourant les terres sans relâche, et en même temps il est *abstrait*, générique, transversal, doté de forces qui l'imbriquent dans des noeuds et des liens de survie planétaires. On peut se l'imaginer comme la petite araignée californienne qui parcourt les terres séquoia, mais il faut alors la doter de ces forces-là. Le Chthulu façonne la terre. Il y fait une différence. En résumé, le Chthulu figure et rend tangible le façonnage terrien. Comme l'explique Haraway :

Quant à moi, je nommerai mon démon Chthulu, et en ferai l'une de ces créatures élémentaires, habitant les profondeurs, que l'on nomme chthoniennes. Les pouvoirs chthoniens de Terra infusent tous les lieux, quels que soient les efforts civilisateurs pour les astraliser et pour installer l'Unique et ses comités domestiqués de multiples ou de sous-divinités – l'Un et le Multiple. Avec *Pimoa cthulhu*, je propose un nom pour un ailleurs et pour un autre temps, un temps qui a été, qui est toujours, et qui pourrait encore être : le Chthulucène².

Il n'y a pas *une* mais *des* créatures ; il n'y a pas *une* mais *des* forces ; il n'y a pas *un* mais *des* lieux, qui sont tous concernés. Le Chthulucène requiert foisonnement et polyvocalité. Plusieurs récits devront rendre compte de ce qui nous arrive. Aucun *anthropos* – même avec majuscule – ni capitalisme

2 Donna Haraway, « Sympoïèse, SF, embrouilles multi-spécifiques », dans Isabelle Stengers et Didier Debaise (éds.), *Gestes spéculatifs*, Dijon, Les presses du réel, 2015, p. 42-72. Ce texte est une version retravaillée de la communication donnée à Cerisy à l'été 2013 pour le colloque *Gestes spéculatifs*.

— même avec démonstration — ne suffiront plus à la tâche. Le Chthulu est la multiplicité terrienne. Comme le précise Haraway dans ce même texte : « Des myriades de tentacules seront nécessaires pour raconter le Chthulucène³ ». Le Chthulucène est donc bien différent de l'Anthropocène et du Capitalocène car il requiert le foisonnement. Et ce n'est pas tout. Le Chthulucène requiert la continuité. Il ne souffre et n'exige aucune rupture. Il ne demande pas à ce qu'on sorte de notre temps, à ce qu'on brise notre époque. Ce point est crucial. Le Chthulucène est « un temps qui a été, qui est toujours, et qui pourrait encore être ». Il faut alors ralentir le pas et analyser de plus près l'opération effectuée par Haraway. Que fait-elle exactement quand elle dit rajouter à l'*anthropos* et au capitalisme la figure du Chthulu ? Quel geste pose-t-elle lorsqu'elle introduit le Chthulucène ?

Défier les tendances

On pourrait dire que Haraway rentre dans le débat concernant la désignation de notre époque géologique et qu'elle y fait valoir un autre plan de problématisation. Ce ne serait pas faux. En effet, à la place d'une humanité en prise avec la nature ou d'un système économique et politique vecteur d'exploitation, le Chthulucène fait surgir cet autre plan qu'est la toile de vie, de survie et de mort. Une toile dont certaines parties sont, contre toute attente, réhabilitées grâce à des alliances et des collaborations situées, grâce aux récits qui en sont faits aussi. Une toile dont d'autres parties sont détruites et peut-être dévitalisées à tout jamais... peut-être pas. Car dans le Chthulucène, tout est affaire de motifs et d'agencements partiels, partiaux, locaux, qui seuls peuvent faire changer les trajectoires qui sont, quant à elles, tout aussi fragmentaires, incertaines et temporaires. Autre plan de problématisation donc. Plan puissant. Non plus une humanité dont il faut réorienter ou dompter les forces, non plus un

3 Donna Haraway, *ibid.*, p. 44.

système destructeur qu'il faut combattre et éliminer – oh! tâches herculéennes et héroïques auxquelles nous invitent l'Anthropocène et le Capitalocène – mais une toile de vie, de survie et de mort, où on dévie, où on réhabilite, où on reconstruit en permanence, et où ces exploits comptent et se racontent.

Mais ce faisant, en amenant ce type de plans-là, en réalité, Haraway ne rentre pas dans le débat. Elle le détourne. Elle le travestit. Le débat des -cènes, Anthropocène, Capitalocène, même s'il est indispensable, est un débat somme toute assez classique. C'est un débat sur le problème de l'attribution erronée de la cause et de l'étroitesse des solutions qui en résultent. C'est un débat sur la responsabilité et sur les effets parfois dramatiques qu'implique toute désignation, qualification, étiquetage. C'est un débat où on confronte les diagnostics. On y accuse, on y juge, on y fait le tri. On pourrait dire qu'il s'agit d'un débat réaliste, c'est-à-dire d'un débat qui se veut fondé sur *la réalité* et où les protagonistes parlent au nom de cette réalité. Ou peut-être faudrait-il tout simplement souligner qu'il s'agit d'un... *débat*. Et dans le débat, le Capitalocène fait très bien l'affaire. On ne dira jamais assez le mal qu'a fait, que fait et que fera peut-être, probablement encore, le capitalisme. On ne montrera jamais assez du doigt les rouages de l'exploitation et de l'assujettissement. Toutefois, le Chthulucène ne participe pas au débat. Il le détourne. Il le travestit. Il n'y introduit ni accusations ni diagnostics mais de la spéculation et de la fabulation. Répétons la phrase speculative, fabulatrice, déjà citée: «je propose un nom pour un ailleurs et pour un autre temps, un temps qui a été, qui est toujours, et qui pourrait encore être: le Chthulucène.»

L'enjeu est là. Haraway ne nous invite pas à prolonger le débat mais elle nous invite à creuser dans les interstices de l'état-de-fait réaliste proposé par le débat. Elle nous pousse à chercher au ras du sol et parmi les ravages si bien documentés par ceux qui en débattent, pour y dénicher des histoires autres. Histoires de connexions et de ramifications, de devenir-avec et de réhabilitations terriennes. Il est maintenant

possible de préciser que Haraway vise là ce qu'elle appelle le « *ongoingness* » ou la persévérance, la continuation : notre histoire est une histoire de connexions terriennes, dit-elle en reprenant les mots de l'anthropologue Anna Tsing⁴; ces connexions ont eu lieu, elles ont lieu et elles continueront à avoir lieu. Autrement dit, Haraway nous invite à renforcer la continuité coévolutive dont nous avons hérité et dans laquelle nous sommes impliqués, c'est-à-dire à nous engager dans ces devenir-avec aussi improbables soient-ils, à les raconter, à les honorer. Elle nous invite à faire ces récits sur une scène réaménagée, le Chthulucène, où chaque exploit de défense, de reconstruction et de réhabilitation infléchit, de fait, les trajectoires terriennes. On n'est décidément plus dans le débat où l'on se contente parfois, trop vite, des diagnostics posés.

Il ne fait aucun doute qu'en introduisant le Chthulucène, Haraway lance un appel. Au premier abord, il s'agirait d'un appel à la guerre. En effet, selon Haraway, le slogan de nos temps pourrait bien être « courir vite, mordre fort » et devant une autre assemblée d'académiques, elle déclare : « Je détruirais bien ces devenir-mondes si j'en avais le pouvoir⁵ ». Bref, Haraway semble sur le pied de guerre. Mais « pas si vite », comme elle le dit si bien, car la guerre n'est pas un bon concept. Blocs monolithiques, pureté des uns et des autres, lignes de fracture qui rassurent... Parlons plutôt d'un appel à la *défiance*, mot qui couvre et combine les deux sens de la désapprobation et de la résistance. Haraway nous appelle à défier les tendances. Elle nous appelle à défier le probable. Telle est d'ailleurs la définition de la fabulation : miser sur le possible même s'il est improbable. Haraway nous invite ainsi

4 Donna Haraway, « *Staying in Trouble: Becoming-with the Creatures of Empire* », conférence donnée au California College of the Arts de San Francisco le 20 octobre 2009. Citation entre 10 min et 19 min (consultable sur Internet).

5 Donna Haraway, « *Staying with the Trouble: Becoming Worldly with Companion Species* », conférence donnée à la Duke University de Durham le 19 mars 2011 (consultable sur Internet).

à spéculer, à détecter un présent épais, un passé porteur de futur, à partir desquels miser sur un avenir qui dévie et défie les trajectoires probables. On a bel et bien quitté les diagnostics et les tendances pour peser sur et pour raconter les infléchissements autres.

Tel est le geste posé par Haraway lorsqu'elle rajoute la figure du Chthulu à l'*anthropos* et au capital. Mais encore faut-il bien saisir que l'appel qui consiste à vouloir miser sur un avenir improbable *mais* possible, à partir d'un présent catastrophique *mais* interstiel, n'a de sens que si une condition de départ est remplie. Il s'agit d'une sorte de condition *sine qua non*, de prérequis, d'axiome, ou peut-être devrais-je tout simplement parler de conviction. Car Haraway lance l'appel et elle ne peut lancer l'appel que parce qu'elle est convaincue, qu'elle sait, que les jeux ne sont pas encore faits: « Malgré ce que vous suggérez, la partie n'est *pas* terminée⁶! » Elle le dit avec humour. Elle le dit avec défiance. Ainsi, à une autre occasion, devant une assemblée de chercheurs intéressés par Gaïa, lorsqu'on lui demande si elle a encore une « dernière chose à ajouter » après avoir présenté le Chthulucène pendant plus d'une demie-heure, Haraway déclare :

J'aimerais revenir à l'urgence de penser et de cultiver ce qui trouble notre époque. Non pas sur un mode qui vise à pousser ou à convaincre, mais sur un mode qui dit à la fois la joie et la terreur qui y sont impliquées. Je suis obsédée par cette idée, que la partie serait terminée, que rien ne pourrait plus être fait. Dire la vérité, au contraire, c'est parler d'opportunisme et de choses en train de se faire, c'est retrouver les mots pour dire le devenir de ces mondes-là. Ne pas accepter d'être rendus bêtes par la notion linéaire

6 Donna Haraway, « Anthropocene vs. Worldings in the Chthulucene », conférence donnée au colloque *Os mil nomes de Gaia. Do antropoceno à idade de Terra*, organisée par Juliana Fausto, Eduardo Viveiros de Castro et Deborah Danowski à São Paulo le 18 septembre 2014. Citation entre 30 s et 34 min 30 s (consultable sur Internet). Voir aussi Donna Haraway, « Sympoïèse, SF, embrouilles multispécifiques », art. cit., p. 70.

de passé-présent-futur comme si nous ne pouvions pas refaire nos temps. Je sens une montée de puissance. Nous sommes capables. Nous pouvons nous rendre les uns les autres capables de vivre et de mourir correctement sur cette planète. Évoquer la continuité (*to evoke the ongoingness*) et non pas seulement le côté terrible de ce qui nous arrive⁷.

Il y a là, au départ, une obsession, une conviction, un « engagement » dit encore Haraway : les jeux ne sont pas encore faits et ils ne le seront jamais⁸. L'appel n'est donc pas prosélyte, c'est-à-dire qu'il ne cherche pas à nous convertir, ni même à nous convaincre de ladite « réalité » du Chthulu (ce serait absurde!). Haraway nous invite plutôt à nous mettre au travail, à avancer, à s'embarquer : « À s'y remettre⁹ » (*getting on with it*). Sans plus se satisfaire des critiques et des incriminations, Haraway s'engage, et elle nous invite à nous engager, à prendre des risques en misant sur des avenirs précaires tout en *se*, tout en *nous*, libérant du sérieux et de l'ennui fatalistes que suscitent nécessairement les diagnostics. Terreur et joie. Car peupler le Chthulucène, c'est se permettre d'affirmer que c'est maintenant que ça se joue. La nouvelle scène nous positionne dans un présent épais qui résiste aux tendances et, à partir de cette position-là, elle nous incite à revisiter les histoires, les pratiques, les devenirs qui nous tiennent à cœur sans devoir nous en excuser. Au contraire. Nous misons sur cet avenir-là, cette vérité-là. Les pratiques de réhabilitation dont nous faisons le récit ne servent donc pas à nous consoler, ni à nous donner de l'espoir, mais elles servent à nous positionner. Elles nous obligent à dire de quel côté de la balance nous voulons mettre nos forces, si et

7 Donna Haraway, « Anthropocene vs. Worldlings in the Chthulucene », conférence citée, de 34 min 30 s à 36 min.

8 Donna Haraway, « Staying with the Trouble: Becoming Worldly with Companion Species », conférence citée, de 16 min 15 s à 17 min 50 s.

9 Donna Haraway, « Anthropocene vs. Worldlings in the Chthulucene », conférence citée, 11 min 40 s.

comment nous voulons peser sur les trajectoires terriennes et chthoniennes, en les racontant, en les relayant. Elles nous obligent à reconfigurer les mondes à venir. C'est pourquoi et c'est ainsi que nous avons atterri dans l'époque du Chthulu.

De l'épaisseur

Se posent alors des questions concrètes et pratiques. Sur cette scène, dans le Chthulucène, quelles sont les histoires de connexions et de ramifications terriennes que nous devrions raconter ? Quels cas empiriques de réhabilitation valent la peine d'être relayés ? Ce sont là des questions auxquelles on ne peut répondre de façon générale. La question révolutionnaire du « que faire ? », dit *texto* Haraway, ne se résout pas en proposant un manuel d'éthique : là il y aura révolution ; là il n'y aura pas révolution¹⁰. Plus simplement, plus modestement, il se fait que certaines pratiques de réhabilitation, certains faits de connexions et de ramification, nous interpellent et d'autres pas¹¹. Chaque portion de la toile, chaque partie du façonnage terrien, peut nous embarquer et nous mettre au travail.

Haraway, elle, est interpellée par les pratiques où les liens entre les espèces se transforment et se nouent différemment, offrant ainsi de nouvelles possibilités de devenir-avec. Elle relaie les histoires où les conditions de vie et de mort, de travail et de plaisir, des uns et des autres, se renégocient. On peut dire qu'il s'agit là d'une constante dans son travail mais c'est particulièrement vrai depuis la parution de *When Species Meet* en 2008. Dans les conférences et vidéo-conférences qu'elle a données depuis et dont les traces subsistent encore sur Internet, Haraway relaie des pratiques de soin, d'attention et d'expérimentation multi-espèces menées

10 Donna Haraway, « Staying with the Trouble: Becoming Worldly with Companion Species », conférence citée, de 1h12 min à 1h16 min.

11 Donna Haraway, *ibid.*

en des terres dévastées par les conquêtes. Elle s'intéresse plus particulièrement aux espèces coloniales qui y ont été introduites, espèces dont elle dit d'ailleurs faire partie, et qui sont maintenant considérées comme étant problématiques voire nuisibles parce qu'elles portent atteinte aux écosystèmes premiers. Comme le fait remarquer Haraway avec humour : la meilleure façon de se faire une place, pour les blancs, est de dire que les *autres* espèces exogènes sont nuisibles ! Mais alors, de quoi parle Haraway exactement ? Quelles histoires raconte-t-elle au juste ?

Commençons avec celle-là : Haraway relaie l'expérience du marché pour la laine des moutons *Churro* dans l'État Navajo. Elle raconte comment la restauration de ce commerce dans les années 1970 a pu changer la vie des moutons et des communautés humaines qui en dépendent. L'histoire commence avec les tentatives d'extermination du *Churro* menées par le gouvernement fédéral des États-Unis à partir de la fin du XIX^e siècle – parce que l'espèce n'était pas génétiquement conforme aux attentes, qu'elle ne produisait pas assez de viande par rapport aux quantités importantes de pâture ingurgitées – et se poursuit avec des considérations techniques et politiques sur le façonnement des prix, la durée de vie des moutons, les tensions dans les prises de décision, les alliances et les stratégies qui composent la formation de ce marché. Ou encore, autre histoire, Haraway fait le récit du buffle asiatique dans le parc naturel de Kakadu au nord de l'Australie : comment le parc tente de ne plus jouer la carte de l'état-de-fait historique, mais plonge les visiteurs dans un présent épais où les questions des morts et des vivants doivent être renégociées. Ou encore, Haraway raconte l'histoire des espèces qui collaborent et survivent ensemble dans des villes d'Égypte et à Haïti, tels les humains et leurs déchets, et les cochons élevés par les classes pauvres. Elle explique comment l'extermination de ces cochons, pour des raisons diverses, a entraîné l'effondrement de ces écosystèmes urbains et comment les gens ont néanmoins réussi à réhabiliter ces pratiques de co-subsistance en réintroduisant ces cochons. Ou l'histoire des poules de Tswana et des femmes

qui ont décidé de les éléver autrement. Ou celle de cette collaboration en Californie entre des pigeons voyageurs, des artistes et des ingénieurs pour collecter des données scientifiques sur la qualité de l'air en ville. Ou celle des œuvres réalisées au crochet à partir de déchets plastiques formant un récif artificiel qui acte le destin commun entre cette accumulation de plastique et les coraux menacés¹². Ou, ou, ou...

Les histoires foisonnent. Haraway ne prétend jamais que la partie est gagnée d'avance mais elle s'engage et donne à voir le potentiel que recèle la réhabilitation d'espèces et de pratiques dégradées. Elle aide à faire advenir ces connexions et ces ramifications terriennes-là. Elle fait valoir des modes de co-devenir qui l'ont interpellée et qu'elle a dès lors étudiés. C'est dire que ces expériences, évidemment, elle ne les invente pas. Elles sont faites, ces expériences, et, détail non négligeable, elles sont déjà transmises par d'autres que Haraway elle-même. Haraway reprend les récits de chercheurs, universitaires, artistes..., qu'elle cite nommément, et les raconte à sa façon. Il n'y a pas là de redondance. Une histoire n'est pas un fait qui, une fois établi, ne demanderait plus

12 Voir pour l'ensemble de ces histoires : Donna Haraway, « *Staying in Trouble: Becoming-with the Creatures of Empire* », conférence citée ; Donna Haraway, « *Staying with the Trouble: Becoming Worldly with Companion Species* », conférence citée et Donna Haraway, « *Zoopolis: Feminist Multispecies Worlding for Old Cities Yet-to-Come* », *Wellek Lectures*, conférence donnée à l'University of California de Irvine le 5 mai 2011 (consultable sur Internet). En particulier sur la collaboration avec les pigeons, voir le projet de Beatriz da Costa, *Pigeonblog*, sur nideffer.net. Voir aussi le premier chapitre de Donna Haraway, *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*, Durham, Duke University Press, 2016, en particulier les p. 20-29. Concernant le *Crochet Coral Reef Project* initié par Margaret et Christine Wertheim voir le site Internet crochetcoralreef.org. Voir également Donna Haraway, « *Anthropocene, Capitalocene, Chthulucene: Staying with the Trouble* », conférence donnée au colloque *Arts of Living on a Damaged Planet*, à l'University of California de Santa Cruz le 9 mai 2014 (consultable sur Internet) ; et le troisième chapitre de Donna Haraway, *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*, *op. cit.*, en particulier p. 76-81.

qu'à être constaté plutôt qu'à être évoqué, déployé et conté à nouveau. Au contraire, nous sommes à l'ère des histoires terriennes. Le Chthulucène demande à ce que les récits de réhabilitation soient racontés et *re-racontés*. Il demande à ce que les expériences minoritaires soient continuellement transmises et rejouées.

Nous touchons là à ce que Haraway appelle le présent épais (*thick present*). Jusqu'ici j'ai évoqué le présent épais comme un présent qui résiste aux tendances c'est-à-dire un présent interstiel qui recèle des histoires autres que celles suggérées par les tendances lourdes. Précisons maintenant que Haraway donne une définition plus poussée du présent épais. Cette définition, elle l'emprunte à l'anthropologue Deborah Bird Rose qui, quant à elle, l'emprunte à son terrain et aux Yarralin du nord de l'Australie¹³. Selon eux, selon elles, selon nous ici dans le Chthulucène, le présent épais est le présent tel qu'il se déploie au fil des événements qu'on se raconte et dont on se rappelle avec un minimum de détails; des événements qui impliquent des gens et des agents dont on connaît encore les prénoms, qui sont un minimum connectés et incarnés dans les situations que nous vivons, là, aujourd'hui, dans les lieux concrets que nous occupons et où nous habitons. Le présent peut donc être riche ou pauvre, garni ou dégarni, peuplé ou désert. Il doit en tout cas être continuellement entretenu et épaisse et ce en reprenant les histoires, en relayant les expériences, qui seules sont capables de créer cette épaisseur temporelle.

On peut également inverser le raisonnement. Haraway le fait fréquemment. Il s'agit alors de saisir quelles sont les histoires, les agencements et les appareillages que charrient nos corps, nos vies, là, aujourd'hui. En témoignent les récits déjà évoqués ceux des espèces coloniales, des conquêtes, des terres dévastées pour la fille de l'Ouest qu'est Haraway; celui du contrôle de la qualité de l'air qu'on respire et de l'expérience des pigeons qu'on côtoie; celui de la restauration d'un

13 Donna Haraway, « Staying in Trouble: Becoming-with the Creatures of Empire », conférence citée, 20 min 35 s.

marché jusqu’alors déconsidéré où se rencontrent anciens appareils impérialistes et solidarité. Toute cellule de notre chair, pour le dire comme Haraway, tout élément de notre vie et de notre mort quotidiennes, ici et maintenant, est impliqué dans des histoires de connexions et de ramifications terriennes qu’il nous faut faire exister si nous voulons habiter un présent qui ne soit pas fuyant et évanescents, qui nous donne de quoi résister. Autrement dit, le présent épais s’étend sur ce qu’on appelle communément le passé, le présent et le futur pour autant qu’il y ait connexion incarnée et concrète à nos vies actuelles, pour autant qu’on se sente concerné par les histoires racontées. Le point de basculement, le point d’entrée et de sortie du présent épais, ne tient donc pas à l’éloignement temporel mais à la dramatisation et à la mise en récit de l’événement rapporté.

De façon à ce qu’on se sente concernés, un chercheur peut étudier les déchets nucléaires tout en réfléchissant sur le monde où nous pourrons rouvrir, d’ici quelques milliers d’années, ces dépotoirs. Une chercheuse peut faire le récit d’une évolution génétique millénaire et nous en faire sentir l’importance. Même d’un fait qui se passe aujourd’hui, on peut en parler soit en se désolant, en le critiquant, en se mettant « hors temps¹⁴ » comme le dit Haraway, soit en suscitant une pensée aux aguets qui scrute les horizons et les pistes possibles de déviation. Bref, les Yarralin, Deborah Bird Rose, Haraway, nous apprennent que le temps est une affaire d’activation et d’implication.

Avec ce présent-là, je voudrais revisiter les questions posées précédemment : quelles histoires raconter ? Quels cas empiriques valent la peine d’être relayés ? S’il n’y a pas de réponse générale *ex ante* à ces questions, on peut néanmoins en formuler une *a posteriori*. Un récit réussi est un récit qui rejoue les connexions jusqu’à ce qu’elles deviennent intellectuellement – et pour Haraway cela veut aussi dire sensuellement – captivantes :

14 Donna Haraway, *ibid.*, entre 56 min et 58 min.

[À propos des histoires de Dante et du présent épais qui y est impliqué] Il donne de la chair au monde qui en devient si captivant que le salut final ne nous préoccupe plus. Il y a là plutôt des temps vivants et charnels¹⁵.

[J'évalue mes récits à] comment ils peuvent nous apprendre à être affectés, à combien ils ouvrent à des éléments inattendus de nos corps et ce dans le monde actuel qui est à la fois vivant et sensuel¹⁶.

Entrer dans le Chthulucène, c'est entrer dans cet espace-temps-là où les situations concrètes que nous vivons se ramifient de partout. Le Chthulucène est tentaculaire, déclare Haraway. En effet notre présent, si souvent considéré comme évanescents et fuyant, charrie en fait, *de fait*, des agencements passés, présents, futurs qu'il s'agit de narrer et de cultiver afin d'y découvrir des ingrédients cérébraux et sensuels qui sont comme autant de prises de résistance, comme autant de pistes de devenir et de déviation face à la catastrophe annoncée. Et ce jusqu'à l'infini, car on n'a jamais fini de résister, ni de raconter, ni de créer des prises pour défier les tendances. Le Chthulucène est persévérence et continuité. Il est en cours. Il est un temps qui a été, qui est toujours, et qui sera encore.

Sympoïèse et opportunisme

Voici le pari: le Chthulucène sera encore. L'exploration pourrait s'arrêter là. La scène, les enjeux, la texture, l'espace-temps sont en place. L'invitation est lancée: « Le Chthulucène, dit Haraway, est une proposition pour la narra-

15 Donna Haraway, *ibid.*, entre 20 min et 25 min.

16 Donna Haraway, « SF: Science Fiction, Speculative Fabulation, String Figures, So Far », conférence donnée à la Science-Fiction Research Association le 11 septembre 2011, voir les dix premières minutes (consultable sur Internet).

tion : voici l'histoire. Voici ce qu'il en est. Qui vient peupler cette histoire¹⁷ ? » Il nous faut des histoires pour raconter nos histoires, dit-elle encore, et l'exploration menée ici suggère qu'il nous faut des scènes et des mises en scène. Mais il manque un dernier ingrédient à l'exploration du Chthulucène. Ont été évoquées des connexions et des ramifications terriennes. Ont été décrites les forces chthoniennes faites de symbioses, de connexions complexes et coévolutives entre les terriens. Le Cthulu a été défini comme la figure de ce façonnage terrien-là et le Chthulucène comme l'époque où ces forces-là sont reconnues et racontées. C'est dire que les forces de *khthonios* telles qu'envisagées par Haraway ne sont pas celles qu'on imagine lorsqu'on envisage Gaïa, la planète ou le système Terre comme un système clos sur lui-même, se reproduisant dans le temps. Les forces chthoniennes ne sont pas autopoïétiques, mais sympoïétiques.

Le mot « sympoïèse » est inventé par Beth Dempster¹⁸ et repris par Haraway afin de signaler la montée en puissance du thème symbiotique dans les laboratoires de biologie et plus particulièrement dans les laboratoires du champ *eco-evo-devo* (*ecological evolutionary developmental biology*) où la biologie croise la génétique, l'écologie et les théories de l'évolution. On n'y conçoit plus le devenir terrien en termes d'organismes et d'interactions. Plutôt, on y démontre la prégnance des événements dits « endosymbiotiques » c'est-à-dire de développements cellulaires suscités par des phénomènes d'ingestion et d'indigestion, et l'importance de la « symbiose génétique », c'est-à-dire, par exemple, le développement précoce ou embryonnaire qui requiert une infection bactérienne pour avoir lieu. Les couplages et les verrouillages sont au cœur des trajectoires des vivants. C'est cela que vient signaler le mot sympoïèse. En d'autres mots, la sympoïèse se différencie de l'autopoïèse en ce qu'elle ne

17 Donna Haraway, « Anthropocene vs. Worldings in the Chthulucene », conférence citée, 6 min.

18 Donna Haraway, « Sympoïèse, SF, embrouilles multispécifiques », art. cit., p. 46.

présuppose ni système auto-consistant qui se maintienne à travers le temps, ni unités de départ délimitées et délimitables qui rentreraient ensuite en interaction. L'autoconsistance et l'unité – quelle que soit d'ailleurs l'entité visée (l'organisme, la cellule...) – sont remplacées par l'infection et le couplage.

Le monde vivant devient alors affaire d'association, d'ingestion, d'ingurgitation, de parasitage, et non plus d'interaction entre des unités plus ou moins stabilisées. Tout au plus peut-on parler d'introrelation, d'introaction. Au lieu des processus dynamiques et contingents qui atteignent une cohérence systémique – dynamique dont rendent bien compte l'autopoïèse et la cybernétique de Gaïa (James Lovelock) – la sympoïèse propose des couplages incessants, tâtonnantes et opportunistes à chaque échelon et dans chaque parcelle de la vie terrienne, sans qu'il n'y ait jamais de point de départ substantiel. *Exit l'organisme et son environnement.* Bienvenue aux couplages omniprésents ou à ce que Haraway décrit encore comme des verrouillages différentiels qui s'engagent dans d'autres verrouillages le long de tentacules pleines d'agentivité et d'opportunisme¹⁹:

La terre du Chthulucène est continuation incessante. Elle est sympoïétique et non pas autopoïétique. Les mondes mortels (Terra, Terre, Gaïa, Chthulu, et la myriade de noms et de pouvoirs qui n'ont rien de grec, de latin ou d'indo-européen) ne se font pas eux-mêmes – quelles que soient la complexité et la multiplicité des niveaux du système auquel nous voudrions les associer. [...] Le monde mortel est sym-chthonien, sympoïétique, toujours composé de partenaires, et ce, de haut jusqu'en bas. Il n'y a, en aucun cas, d'« unités » initiales qui interagiraient ensuite²⁰.

19 Ce paragraphe est basé sur Donna Haraway « Anthropocene, Capitalocene, Chthulucene: Staying with the Trouble », conférence citée, entre le début et 19 min; Donna Haraway, « Anthropocene vs. Worldings in the Chthulucene », conférence citée, 32 min 20 s; Donna Haraway, « Sympoïèse, SF, embrouilles multispécifiques », art. cit., p. 45-46, 58.

20 Donna Haraway, *ibid.*, p. 45.

Introduire la sympoïèse fait une différence stratégique. Premièrement, la sympoïèse, parce qu'elle ne suppose pas de cohérence d'ensemble, évite la longue succession d'effondrements et de rétablissements, plus ou moins partiels, plus ou moins violents, qu'on imagine habituellement en évoquant Gaïa. La sympoïèse évite la relative passivité et complaisance que peut entraîner la trame narrative autopoïétique²¹. « Préparons l'effondrement », « Attendons l'effondrement », « Sortons de l'effondrement », sont des stratégies qui ne tiennent plus la route dans la version sympoïétique des forces chthoniennes. À vrai dire, on aurait pu le savoir avec le présent épais mais la sympoïèse rend ce point plus saillant. C'est comme si le Chthulu s'adressait aux tenants de l'effondrement et leur disait : « Si vous tenez tant à l'effondrement, si effondrement il y a et il doit y avoir, alors, sachez que nous sommes déjà en plein dedans ! Il nous faut défier les tendances et reprendre les fils de la continuité. » Télescopage des temps. Épaisseur du présent.

Deuxièmement, la sympoïèse ne nous attribue plus le rôle d'acteurs-rouage pris dans un ensemble systémique et planétaire qui, même s'il est sensible à chacune de nos actions, peut également s'en passer. Dans la sympoïèse, il n'y a plus de système post-cybernétique appelé Terre ou Gaïa qui résorbe et résume toutes les actions et qui, de ce fait, reste l'acteur principal de l'histoire à raconter. En Chthulucène, nous devenons ingestion et indigestion, entités ingérées et infectées, parasites et mutantes, opportunistes et complices d'une toile de vie, de survie et de mort qui s'étend et mût encore. Nous devenons des vivants mortels nécessairement pris et inévitablement parties prenantes de la continuation incessante. Nos actions, ou faudrait-il dire nos introactions comptent. Notre présent est non seulement épais mais il devient gluant (*sticky*) c'est-à-dire dépourvu de zones non contaminées :

21 Donna Haraway, « Anthropocène, Capitalocène, Plantationocène, Chthulucène. Faire des parents », *Multitudes*, n° 65, 2016.

[La question de notre époque est la suivante:] comment pouvons-nous penser dans des temps d'urgence *sans* les mythes complaisants et auto-réalisateurs d'apocalypse, alors que chaque fibre de notre être est entrelacée à, complice de, la toile des processus qui doivent, d'une manière ou d'une autre, être reconfigurés²²?

Comme dans toute construction harawayenne, le Chthulucène nous place dans le système qu'il s'agit de changer, au sein même des rapports qu'il s'agit de reconfigurer, au milieu des embrouilles des temps présents où aucune réponse simple ne vaut et où aucune bonne position n'existe. Le manuel révolutionnaire est bel et bien une chimère. Nous sommes dans le ventre du monstre, ne cesse de répéter Haraway. C'est là, dans ce ventre, en terres dévastées, à une époque marquée par l'urgence, qu'il faut réapprendre à expérimenter et à réhabiliter. Pour ce faire, il est utile et même nécessaire de créer des alliances improbables voire incongrues. En langue sympoïétique, on dirait qu'il faut réapprendre l'art des alignements et des connexions partielles²³:

Si nous prenons au sérieux les questions d'alignements et de noeuds tentaculaires, nous chercherons des alliances dans les compagnies de pétrole, parmi les ingénieurs, sur les champs d'extraction. Nous chercherons des alliés dans des lieux improbables. Nous chercherons des alignements dans le ventre du monstre. [...] [Lorsque les camps sont trop bien définis et délimités] Nous arrêtons alors d'habiter dans le ventre du monstre. Nous arrêtons alors de vivre dans le

22 Donna Haraway, « Sympoïèse, SF, embrouilles multi-spécifiques », art. cit., p. 47-48.

23 Au sujet des connexions partielles, voir la proposition des savoirs situés présentée pour la première fois par Donna Haraway dans le *Manifeste cyborg* (1985), voir *Manifeste cyborg et autres essais. Sciences, Fictions, Féminismes*, Paris, Exils, 2007, et Benedikte Zitouni, « *With whose blood were my eyes crafted?* (D. Haraway) ». Les savoirs situés comme la proposition d'une autre autre objectivité », dans Elsa Dorlin et Eva Rodriguez (éds.), *Penser avec Donna Haraway*, Paris, PUF, 2012.

Chthulucène, dans ces zones sinueuses et terribles. Je crois qu'on doit apprendre à faire des alliances avec l'ennemi mais qu'on ne sait pas comment le faire. Habiter le ventre du monstre. À la façon dont les amérindiens ont dû faire des alliances improbables. Nous devons nous embarquer dans des devenir-mondes et devenir-histoires sur un mode et avec une dramaturgie autres que ceux de la guerre. Précisément parce que nous habitons *dans* le ventre du monstre²⁴.

Avec cette citation, vient la conclusion. De se penser en Chthulucène nous rend sensibles au fait que l'ennemi ne disparaîtra pas d'un coup de baguette magique, que celle-ci soit révolutionnaire, utopiste ou autre. Dire qu'il faut apprendre l'art des alignements et des connexions partielles, c'est dire que le présent sera toujours, nécessairement, gluant. C'est dire que cela n'a pas de sens de prendre des positions qui supposent un autre temps, décontaminé, purifié et purifiant. Comme me l'a fait remarquer Isabelle Stengers : « Il n'y a pas de bouton *reset* ! » Cette phrase dit tout. Nous devons faire-avec. Nous devons ruser. Ou pour le dire en « *sympoïétique* », nous sommes complices et parties prenantes. Nous sommes opportunistes ou, du moins, nous aurions intérêt à apprendre à l'être si nous voulons défendre et faire advenir les déviations qui nous tiennent à cœur²⁵.

L'expérimentation opportuniste est la clé stratégique du Chthulucène. Elle est rendue possible par l'introduction de la *sympoïèse*. Il s'agit d'une expérimentation qui défie les tendances et qui nous importe *parce que* nous agissons dans le corps même du monstre dont nous sommes, parce que nous sommes associés et introrelatés dans une toile de vie, de mort et de survie qui ne cesse d'être tissée. Il s'agit d'une

24 Donna Haraway, « Anthropocene vs. Worldings in the Chthulucene », conférence citée, 23 min 50 s.

25 Voir ma communication sur l'opportunisme : « “On opportunism”. About Staying with the Trouble: Conference with Donna Haraway », conférence organisée par le GECo (Groupe d'études constructivistes) à l'Université Libre de Bruxelles, le 29 mars 2017 (consultable sur Internet).

expérimentation ouverte, extensible, qui demande à ce que son histoire et ses effets soient sans cesse relayés, racontés et touillés dans le présent épais et gluant qui est le nôtre. Il s'agit d'une expérimentation contaminée et contaminante qui trace les lignes de partage à travers la réhabilitation même et les alliances qui s'y sont nouées. Les frontières ne se dessineront jamais une fois pour toutes. Elles se dessineront à chaque fois, pour chaque réhabilitation, pour chaque reconquête. Le Chthulucène est bel et bien continuation incessante.

Science Friction [sic]: le présent est-il transportable?

Kim Hendrickx

Je voudrais commencer en mettant à l'honneur une personne qui m'a sensibilisé à la science-fiction comme un enjeu d'une importance vitale. Parfois, un énoncé très court laisse plus à l'imagination qu'un roman entier. Peu de personnes ont cette capacité d'évoquer un monde entier en quelques mots bien placés et bien rythmés. Peu de personnes combinent une élégance de formulation avec un sens profond, comme les meilleures formules en physique théorique nous font sentir que l'Univers est essentiellement composé de poésie. Peu de personnes ont le don de la prophétie. Charles Michel, le Premier ministre de la Belgique, est une de ces personnes. À l'occasion de la rentrée parlementaire en 2015, Charles Michel parla ainsi: « Nous sommes optimistes, mais réalistes. »

Ces mots m'avaient profondément touchés à l'époque, et ils me laissent toujours perplexe aujourd'hui. Je n'avais pas tout de suite compris que Charles Michel mobilisait une forme particulière de science-fiction, quoiqu'on saisisse d'entrée de jeu qu'il parle du futur. Remarquons toutefois que nombre d'auteurs de science-fiction disent qu'elle ne s'occupe *pas* du futur. Aurais-je mal compris? Ou dois-je envisager que Charles Michel ne parlait pas du futur, mais du présent?

* Ce texte est basé sur mon intervention lors du séminaire *Staying with the Trouble... avec Donna Haraway* organisé à Liège les 26-27 octobre 2015. Il constitue une revisite de mes propos de l'époque nourri par les commentaires et suggestions qui m'ont été donnés et pour lesquels je suis reconnaissant. Pour leurs suggestions, je voudrais remercier Michaël Ghyoot, Thomas Vangeebergen et Isabelle Stengers. Merci à Julien Pieron, Vinciane Despret et Florence Caeymaex pour l'organisation de ce séminaire. Un merci tout particulier à Vinciane Despret pour sa relecture attentive de ce texte, ses nombreuses corrections de français, et ses propositions de reformulation.

Il n'est sans doute pas important d'en décider ici, mais je garde précieusement le souvenir de cette déclaration de notre Premier ministre comme d'un moment décisif qui m'a encouragé à poser cette question à forte connotation philosophique: comment sommes-nous liés à notre futur? Comment imaginons-nous le futur? Qu'est-ce que l'optimisme et le pessimisme viennent faire là-dedans? Et que signifie, au bout du compte, être *réaliste*? En voilà des questions bien complexes! Ce n'est pas pour rien que ce genre de sujets est entre les mains de nos responsables politiques, comme Charles Michel. Ce n'est alors pas sans malaise que j'entreprends d'écrire quelques lignes concernant des questions qui me dépassent largement. N'ayant pas de vue d'ensemble sur les processus qui régissent notre monde, qui suis-je pour juger si l'énoncé de Charles Michel est bien correct? Peut-être, beaucoup plus simplement, je souhaiterais m'interroger sur les raisons pour lesquelles cette phrase m'a laissé tellement perplexe. J'y ai longuement réfléchi. Je pense aujourd'hui que ce qui a suscité une telle perplexité tient dans un seul petit mot, situé juste avant la fin de la déclaration: «mais».

Extrapolations et projections

Comment s'imaginer le futur? Et d'où vient cette idée que, avant de commencer à s'imaginer le futur, il faut choisir entre un scénario «optimiste» et un scénario «pessimiste»? Et que signifie alors être *réaliste*? Comme en mathématiques, il semblerait que, avant de faire une projection ou une extrapolation, il est nécessaire de définir la pente de la droite qui mène vers le futur. Dans ses réflexions sur le genre littéraire de la science-fiction, Ursula K. Le Guin écrit ceci:

La science-fiction est souvent décrite, et même définie, comme une forme d'extrapolation. [Dans cette vision,] l'auteur·e de science-fiction isolerait alors une tendance ou un phénomène dans le présent, qu'il met en avant et purifie afin de le dramatiser, et qu'il projette dans le futur par la

suite. « Si cette tendance continue, voilà ce qui se passera. » L'auteur·e fait une prédiction¹.

L'extension que décrit Le Guin est particulière, car il s'agit d'abord d'une purification du présent qui est ensuite transportée ou projetée dans le futur. Le Guin compare cette approche d'extrapolation à des expériences de laboratoire en toxicologie : on administre une molécule ou une substance purifiée et concentrée à un animal afin d'essayer de prédire comment réagira le corps humain à cette même substance à faible dosage et à long terme. Le Guin continue :

Ceci mène presque inévitablement au cancer, tout comme l'extrapolation. La science-fiction strictement extrapolative atterrit généralement près du point où atterrit également le Club de Rome : quelque part entre la disparition progressive de la liberté humaine et la disparition totale de toute vie sur Terre².

Ce que dit Le Guin, c'est que l'extrapolation peut mener à des scénarios morbides, déprimants et même désastreux si la fin du monde – « l'effondrement » – devient ce qui définit notre horizon de pensée. SF nous apprend alors que nous Sommes Figés. Qui a envie d'un tel message ? Mais vaut-il mieux alors être optimiste ? Ou réaliste ?

Avant de chercher des réponses, je voudrais reprendre une fois encore ma question de départ : comment s'imaginer le futur ? Cette question exige de mettre l'imagination au travail – ce n'est pas rien. Et parce que ce n'est pas rien, il convient peut-être de se demander *comment* on met au travail notre imagination. Il y a mille façons de travailler avec

1 Ursula K. Le Guin, *The Left Hand of Darkness* (1969), New York, Ace Books, 1976, p. 116-117. Ce passage et les suivants de ce livre ont été traduits par Kim Hendrickx. Il en existe une traduction complète en français par Jean Bailhache : *La Main gauche de la nuit* (1969), Paris, Le Livre de Poche, 2006.

2 Ursula K. Le Guin, *ibid.*, p. 118.

l'imagination, et nous y faisons constamment appel, même au quotidien. Mais cela ne veut pas dire que toutes les formes ou modes d'imagination sont pareils, et que tout est acquis (puisque l'imagination est dans notre « nature »). Le mode dont il est question ici est le futur en tant qu'extrapolation. Ce qui est particulier dans ce mode est la mobilisation du présent, ainsi que le propose Le Guin: on *purifie* et on *restreint* le présent à une tendance ou à un phénomène. On crée ainsi un présent portable. Et par conséquent un futur qui n'en n'est pas un, puisqu'il nous fournit tout simplement le canevas sur lequel on amplifie certaines dynamiques du présent. Ce futur n'en vaut alors pas la fiction:

Le service de météorologie prévoit comment sera votre mardi prochain, et le Rand Corporation prévoit comment sera le XXI^e siècle. Je ne vous conseille pas de chercher ce genre de renseignements auprès des auteur·e·s de fiction. Ce n'est pas leur affaire. Ce qu'ils essaient de faire, c'est de raconter comment ils sont, comment vous êtes – ce qui se passe en ce moment – la météo maintenant, aujourd'hui, en ce moment, la pluie, la lumière du soleil, regardez! Ouvrez vos yeux; écoutez, écoutez. Voilà ce que racontent les écrivains [...] J'écris de la science-fiction, et dans la science-fiction il ne s'agit pas du futur. Je n'ai pas plus d'informations quant à l'avenir que vous, et j'en ai probablement même moins³.

David Brin, un autre auteur de science-fiction, est célèbre précisément pour sa « prévoyance ». Il a fait des projections et des extrapolations sa profession. En effet, à côté de sa carrière d'écrivain, il est aussi consultant indépendant invité par des entreprises, corporations et services publics de toute sorte: Google, IBM, FBI, CIA, Nasa... Le mode de science-fiction que pratique Brin est catégorisé comme appartenant au genre de « *hard SF*⁴ ». Sur son site web, on

3 Ursula K. Le Guin, *ibid*, p. 119.

4 La science-fiction dite « *hard* » se caractérise notamment par le fait que l'auteur qui la pratique cherche à inscrire son récit

peut lire que Brin se définit comme « futurologue » (*futurist*), ce qui, selon lui, implique une série de compétences techniques. Plus intéressant encore, une de ces techniques de « prévoyant » prend la forme d'un principe, ou plutôt d'une attitude de base qui se doit de précéder tout exercice de projection : *ne jamais assumer que les gens sont des idiots* :

Anticiper est un savoir-faire. Nous avons tous des astuces. Moi, par exemple, je suis la trace des « idées du siècle » et les petites manies autour de ces idées. Mais il y a une autre méthode encore plus simple : respecter la masse. Quasi tous les films et les romans futuristes – et même des prévisions économiques – sont nourris par la supposition, fort arrogante, prétendant que la plupart des gens sont des idiots. Dans un esprit de contradiction, une façon de faire qui m'a déjà bien servi consiste à envisager une technologie émergente et de m'imaginer ce qui se passerait si *tout le monde* se servait de cette technologie – et de manière intelligente. Dans la plupart des cas, ce que je m'étais imaginé s'est vraiment réalisé⁵.

Ceci ne veut pas dire que Brin donne d'entrée de jeu sa confiance – « puisque les gens ne sont pas bêtes, on peut “alors” faire confiance ». Non seulement, il ne s'agit pas de cette sorte de confiance mais en outre elle s'avère dangereuse. Car « avoir confiance » sous-entend que les choses s'arrangeront d'elles-mêmes, comme la main invisible du marché devait faire émerger un équilibre économique et de la prospérité pour tout le monde. La confiance naturalise ce qui, en fait, ne va pas de soi (par exemple « le marché » cherchant son équilibre) et risque alors d'induire une passivité par rapport à tout ce qu'il y a à faire. Brin, écrivant sous le signe des destructions que l'humanité a pu éviter tout en créant d'autres

dans un environnement qui n'entre pas en contradiction avec l'état des connaissances scientifiques à sa disposition.

5 Voir « Frequently Asked Questions » sur son site Internet : www.davidbrin.com.

menaces, n'a pas confiance mais il fait un pari pragmatique. Avec Vinciane Despret on pourrait dire que le pari de Brin est éthologique : l'intelligence d'une espèce ne saurait jamais se manifester si on ne la présuppose pas d'embrée. La bêtise, par contre, en crée davantage. Technique d'un futuriste, ce pari crée avant tout un rapport particulier avec le présent. Il faut s'imaginer autrement le présent, avant de parler du futur. Le présent n'est pas transportable par de simples extrapolations ou des projections. Et si on fait deprojections – dont je pense qu'elles sont parfois réellement nécessaires – ce seront des projections ou des extrapolations non linéaires, en tension avec le présent et le passé, comme le fait par exemple David Brin. Il faut prévoir que les gens ne sont pas bêtes et que les technologies ne fonctionneront pas toujours comme prévu, voire ne fonctionneront pas du tout. Entre des humains ou des non-humains pas bêtes et des technologies récalcitrantes, il y a de quoi spéculer. Et cet interstice de spéculation est aussi un espace d'humour. Par exemple : Brin imagine une technologie *sous-vocale* en 2030 (une véritable connexion entre le cerveau humain et l'ordinateur étant encore de la science-fiction en 2030 !). Il décrit la façon dont cette technologie reste très difficile à gérer. Ce qui pose problème pour beaucoup de personnes, c'est la sensibilité des décodeurs des signaux que le cerveau envoie vers le larynx avant leur prononciation. Inventée au départ pour aider les pilotes à diriger leur avion, cette technologie a fait augmenter le taux d'accidents de façon exponentielle dès les premiers tests. En effet, chaque pensée et chaque minuscule contraction musculaire avant d'agir se traduisaient instantanément par une action sur l'appareil. Une des rares personnes sachant s'en servir correctement est le personnage de Jen Wolling, une scientifique près de l'âge de la retraite :

Mais Jen disposait de deux avantages par rapport aux gens normaux. Elle redoutait moins que les autres de se trouver dans une situation embarrassante. Et elle avait une certaine image interne de son propre esprit. Malgré toutes les preuves fournies par la recherche moderne, la plupart des

gens refusaient de croire que leurs personnalité comprenait plusieurs sous-entités. Maîtriser les pensées errantes était pour eux une question de contrôle et pas, comme Jen la voyait, une question de négociation. « J'ai aussi l'avantage de l'âge. Moins d'impulsions soudaines. Quand on pense qu'on a confié une machine comme celle-ci à de jeunes pilotes mâles, libidineux, bourrés d'hormones ! Quelle idiotie ! »⁶

Cet extrait contient une proposition spéculative et pragmatique par rapport à la psychologie humaine : ...et si le contrôle et la discipline étaient avant tout une affaire de négociation ? Plein d'humour, Brin rejoue sur le mode le plus spéculatif et tout aussi pragmatique (en dépliant les conséquences concrètes) les questions de genre, de biologie et d'âge au travers de scènes hilarantes de jeunes pilotes masculins plongeant leurs avions dans la terre parce que les décodeurs traduisent fidèlement d'intempestives mauvaises distractions.

À leur façon, Le Guin et Brin compliquent et épaisissent le présent, afin de mener des expériences de pensée qui se situent dans le futur et/ou dans une autre galaxie. Donna Haraway parle à cet égard de « présent épais » (*thick present*). Dans ses textes, elle fait voyager le nœud gordien qui constitue notre présent épais, et cet exercice l'oblige non seulement à faire émerger les possibles d'un futur (de préférence *vivable*) mais aussi à raconter et re-raconter un passé toujours actif.

Haraway et l'inconfort du présent

Passé actif et futurs possibles dans un présent épais, il ne faut pas se tromper : le présent épais de Haraway n'est pas une invitation à l'exhaustivité. Il ne s'agit pas de rassembler tout ce que l'on connaît par rapport au passé, le présent et des futurs probables. Le présent épais n'est pas une archive.

6 David Brin, *Terre* (1990), Paris, Bragelonne, 2016, p. 695.

Constituer une archive demanderait que l'on prenne une position théorique en dehors des évènements qui nous constituent, ce que Haraway appelle un *god-trick*.

Le présent épais est opaque pour celui qui désire voir le tout dans son ensemble. Il ne se laisse pas raconter en une seule histoire qui vaut pour tous les habitants du présent. Le présent épais nous met pleinement devant la question de la façon dont nous devons le raconter. Ceci ne veut pas dire qu'il y a une seule bonne façon de le faire, mais plutôt que « raconter » n'est jamais acquis : raconter signifie prendre position. « Occuper un point de vue demande un déplacement et, de ce déplacement, il nous faut pouvoir rendre compte⁷ » dit Haraway dans son célèbre manifeste des savoir situés. En effet, penser signifie se déplacer.

Dans le manifeste, Haraway veut défaire le lien entre l'objectivité et une métaphore visuelle particulière : une vue détachable d'un organisme voyant, ou encore une vue de nulle part. Comme Susan Harding, à qui Haraway répond dans le manifeste, elle ne veut pas abandonner l'objectivité ni les métaphores de la vision, mais elle veut rendre à la vision sa dimension incarnée et/ou technique. Il n'existe que des yeux biologiques à partir desquels un organisme peut percevoir son environnement. L'être humain a ajouté à ses yeux biologiques des extensions mécaniques et électroniques, allant de télescopes à l'imagerie à résonance magnétique. Notre vision nous situe, et nous ne pouvons faire autrement. La question devient alors : que coûte notre vision ? Qu'est-ce qui rend notre vision – au sens littéral et figuré – possible ? « Avec le sang de qui, de quoi, mes yeux ont-ils été façonnés⁸ ? » Cette phrase à la fois choquante et énigmatique fait sentir ce que veut dire penser à partir d'un présent épais. Elle montre aussi

7 Donna Haraway, « Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective », *Feminist Studies*, vol. 14, n°3, 1988, p. 585.

8 Donna Haraway, *Manifeste cyborg et autres essais. Sciences, Fictions, Féminismes*, Paris, Exils, 2007, p. 121 (traduction modifiée en suivant la proposition de Benedikte Zitouni).

comment l'écriture de Haraway résiste à une esthétisation méthodologique de ce concept de « *thick present* ».

L'adoption du présent épais pourrait très vite être considérée comme plaisante à déployer en sciences humaines, par exemple en sociologie ou en anthropologie. Il y deviendrait un concept tout terrain ou un ticket toutes zones donnant au chercheur l'autorisation de passer à un type de récit plus littéraire, et d'y inclure plus d'anecdotes et de photos afin de contextualiser son objet d'étude. Mais il ne faut pas confondre le présent épais avec la méthode de description épaisse (*thick description*) du célèbre anthropologue Clifford Geertz⁹.

En effet, Haraway appelle sur scène un contexte historique, politique et économique entier quand elle évoque un être (une souris génétiquement modifiée par exemple) ou une pratique (les parcours d'*agility* faits par chiens et humains). Non seulement Haraway décentre-t-elle l'humain pour donner lieu à une narration multi-espèce mais ce qui importe surtout c'est que ses descriptions ne sont pas descriptives au sens de Geertz. La description de Haraway n'est pas mise au service d'une théorie interprétative. L'objectif n'est pas d'interpréter et d'expliquer une pratique ou un phénomène qui nous est étrange. Bien souvent, ce que fait Haraway est l'inverse : les pratiques et les phénomènes que nous pensons connaître semblent plus étranges à la fin du récit qu'au début.

Néanmoins il faut faire attention avec le terme « étrange » aussi, car « étrange » peut être compris comme ce qui n'a pas encore été décrit ou interprété. Haraway, en effet, installe un climat d'étrangeté qui ne cherche pas de résolution. Mais cette étrangeté n'est pas totale, et elle ne réside pas dans le phénomène ou la pratique qu'elle cherche à nous présenter. L'étrangeté se manifeste plutôt dans les relations que tisse Haraway quand elle se met à densifier ses êtres, et surtout dans nos implications avec ses êtres et les conséquences qui en découlent. « Avec le sang de qui, de quoi, mes yeux

9 Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*, New York, Basic Books, 1973.

ont-ils été façonnés ? » C'est une question étrange et l'étrangeté se trouve dans la mise en présence – ainsi qu'une mise *au présent* – d'une nouvelle question d'implication : nous sommes concernés, et d'autres êtres le sont aussi, mais de quels êtres s'agit-il, et comment les différentes trajectoires se croisent-elles ? Quelles relations cette question oblige-t-elle à penser ? En tant qu'humains, la question nous rend étranges à nous-mêmes dans sa mise en présence d'une forme inattendue de non-innocence.

« Avec le sang de qui, de quoi, mes yeux ont-ils été façonnés ? » La question revoie à un passé qui demande à être écrit, élaboré, et conjugué au présent. Mais surtout, elle installe de l'inconfort et de la perplexité. L'inconfort s'installe déjà avec un doute sur le sens de la question. Est-elle à prendre à la lettre : mes yeux ont-ils été fabriqués à partir du sang de quelqu'un/quelque chose d'autre ? Ou s'agit-il d'une question métaphorique ? Devons-nous creuser l'histoire naturelle des espèces ou l'histoire politique des humains ? Ces questions sont bien entendu légitimes, mais elles cherchent trop vite à résoudre l'inconfort que nous éprouvons par rapport à la question de départ. Qui a dit qu'histoire naturelle et histoire politique sont détachées l'une de l'autre ? Et si cette séparation était elle-même la conséquence d'une histoire – d'une façon de raconter qui ne laisse pas de place à d'autres récits ? Qu'est-ce qui a été détruit pour que l'on voie les choses d'une façon et pas d'une autre ?

Haraway a écrit le manifeste des savoirs situés comme un manifeste féministe. Le titre entier est : « Savoirs Situés. La question de la science dans le féminisme et le privilège de la perspective partielle ». Le projet de ce texte était de récupérer des métaphores du visuel afin de penser différemment le concept d'objectivité – afin que ce dernier concept ne reproduise plus la tradition et le milieu de pouvoir dont il est issu. Haraway décrit la vision, au sens métaphorique et littéral, non pas comme donnée mais comme enjeu : il y a des choses qui en dépendent. Le mythe du regard détaché implique des façons particulières de raconter l'histoire de

l'humanité en invalidant d'autres récits. Penser un présent épais n'est alors pas possible. « Ne croyez-vous alors pas au progrès ? » s'entend-on souvent rétorquer quand on remet en question l'histoire du progrès. Cette question témoigne de la perte d'imagination que l'histoire du progrès a pu entraîner. Ce n'est pas le progrès qui est en question, mais les histoires faites et à faire pour lui donner une substance. Progrès pour qui d'abord ? Et à quel prix ? Si Haraway prend appui sur les métaphores de la vision qui articulent ce que signifient être « objectif » et dire la vérité, Ursula Le Guin quant à elle se demande pourquoi notre histoire commune à partir de *homo habilis*, fabriquant ses propres outils, se raconte à l'aide d'objets pointus et durs, sans tenir compte de toutes les formes de récipients, sans lesquels nous n'aurions même pas été capables de nous nourrir.

Je n'ai jamais pensé que j'avais, ou même que je voulais une part de tout ça, tant que l'on expliquait l'origine et le développement de la culture à travers l'invention et l'usage d'objets longs et durs, destinés à pénétrer, frapper et tuer (« Ce que Freud a faussement pris pour un manque de civilisation chez la femme est en réalité un manque de loyauté à l'égard de la civilisation » remarquait Lillian Smith). La société, la civilisation dont parlaient tous ces théoriciens, c'était évidemment la leur : ils la possédaient et ils l'aimaient. Ils étaient humains, pleinement humains, pénétrant, frappant, enfonçant, tuant. Voulant être un humain moi aussi, j'ai cherché des preuves que je l'étais. Mais s'il fallait pour cela fabriquer une arme et m'en servir pour tuer, alors il devenait évident que j'étais particulièrement déficiente comme humain, peut-être même pas un humain du tout.

C'est exact, dirent-ils. Voilà ce que tu es : une femme. Potentiellement pas un humain du tout, et certainement un humain déficient. Maintenant tais-toi, nous allons continuer à raconter l'Histoire de l'Ascension de l'Homme-Héros¹⁰.

10 Ursula K. Le Guin, « La théorie de la fiction-panier » (1986), Terrestres.org, octobre 2018 (consultable sur Internet).

Il y a d'autres objets qui ont fait notre progrès, mais la direction de ce « progrès » dépend en même temps de l'inclusion ou non de ces objets comme métaphores dans les histoires que nous racontons. Le présent épais de Haraway est comme les récipients de Le Guin : un espace-temps pour collectionner des histoires et les partager. C'est à ce point de mon parcours que je voudrais reposer une dernière fois ma question de départ : comment imaginer le futur ?

Activer le présent

J'ai jusqu'à présent insisté sur le lien avec le passé pour décrire et faire sentir le présent épais de Haraway. Mais le futur y est présent aussi comme conséquence des nouvelles histoires que l'on apprend à raconter. Ce que l'on apprend avec Haraway et Le Guin, c'est que le « futur » est parfois une mauvaise métaphore. Elle perd sa puissance d'interpellation si on la déplace en avant dans le temps en amplifiant – toutes choses égales par ailleurs – une tendance qui est à son tour isolée du présent et des présences qui l'entourent. Le « futur » est alors un canevas vide sans possibles. Ainsi pour Le Guin, on peut passer par d'autres paysages que celui d'un tel « futur » pour mener les expériences de pensée qui activent d'autres questions et d'autres rapports avec notre présent, comme elle le met par exemple en scène dans *The Left Hand of Darkness*¹¹, roman où elle imagine un monde sans sexe/genre fixe et l'accueil d'un Terrien dans ce monde.

Il ne s'agit toutefois pas de sous-estimer l'importance d'un futur imaginé par des projections ou extrapolations soignées, c'est-à-dire non linéaires. Les romans *Terre* et *Existence*¹² de David Brin sont composés d'éléments d'extrapolation (on l'y voit d'ailleurs prévoir le développement de l'Internet, de pages web, et des *spams* bien avant leur apparition), mais ces

11 Ursula K. Le Guin, *The Left Hand of Darkness*, op. cit.

12 David Brin, *Terre*, op. cit., et David Brin, *Existence* (2012), Paris, Bragelonne, 2016.

expériences de pensée consistent à mettre en tension des tendances et technologies avec les façons dont elle pourraient être détournées. Il y met de l'intelligence, de l'humour, et des formes politiques autres que la seule menace d'un système totalitaire. À la lumière de ces futurs incertains, incomplets et essentiellement peuplés de *bricoleurs* humains et non humains, Brin rend le lecteur attentif à un présent qui pourrait déjà être différent si on avait décidé de déployer la même intelligence du bricoleur par rapport à certaines technologies et certains défis aujourd'hui. Brin active donc des possibles par le fait qu'il induit le lecteur à « projeter » dans le sens inverse : du futur possible vers le présent. Ce mouvement est précieux, car il « active » le présent non pas comme un état de fait mais comme un champ de forces qui nous redéfinit comme des êtres impliqués dans l'imagination de ce champ. L'imagination et la fiction ne sont dès lors plus l'antipode de la réalité mais parties constitutantes de celle-ci.

Dans le souci d'éviter de terminer mon essai par un énoncé qui ne le mérite pas, je proposerai, avant d'y arriver, un petit retour vers mon simulacre d'hommage à notre Premier ministre, hommage qui me servait de prétexte pour poser la question du futur et de notre imagination. En affirmant que nos responsables, dont lui, sont optimistes mais réalistes, le Premier ministre opère exactement à l'inverse de la science-fiction : en stérilisant le futur sous le signe de la « réalité » comme opposée à la fiction, il prend en otage le présent. Il effectue un coup d'État sur les mondes présents et à faire. « Être réaliste » est un mot d'ordre au service du *status quo*. C'est une mobilisation qui crée la fiction comme ce contre quoi il s'agit de se mobiliser. Affirmer, comme je l'ai fait, que notre Premier ministre m'a sensibilisé à la science-fiction comme un enjeu d'une importance vitale n'était ni une boutade, ni un mensonge, et le mot « vital » doit être pris littéralement. Il s'agit pour moi de résister au vol de ce dont j'ai besoin pour vivre. Avec Haraway, ce sont toutes les déclinaisons du signifiant « SF » qui servent à épaisser et activer ce que notre Premier ministre cherche à nous dérober. C'est avec « SF » que je voudrais alors finir cet essai.

Les temporalités que nous nommons le passé, le présent et le futur sont à la fois réelles et métaphoriques. Ce sera la conclusion que je voudrais offrir à cet essai. Le problème est que rien n'est vraiment conclu, car la phrase précédente est vite lue et dite, mais elle n'a rien d'évident. Comment le temps pourrait-il être métaphorique ? Raconter des histoires, comme le montrent nos auteur·e·s de science-fiction, implique de petits déplacements : il s'agit de *rendre présents* des éléments du passé, du présent et des futurs possibles. Ce que nous nommons « le présent » pourrait être lu comme ce qui est *mis en présence*. Ce que j'ai appelé plus haut « *activer le présent* » signifie alors aussi que, d'une manière ou d'une autre, on se rend attentif à d'autres mises en présence possibles. Opter pour des nouvelles mises en présence me semble être vertigineux mais pas sans contraintes ou, plus précisément, l'expérience du vertige requiert des techniques pour que la mise en présence fonctionne. En tant qu'opposée à la réalité, on pense l'imagination comme « *gratuite* », sans contraintes, libre. En revanche, une fois aux prises avec la réalité, l'imagination est une affaire plus technique – un *craft* – de réassemblage tout en empêchant la possibilité d'en produire un résumé. La technique qu'emploie Haraway pour faire tenir ensemble différentes temporalités et entités à la fois réelles et métaphoriques est la figuration.

Le présent épais et les autres figurations de Haraway, comme le cyborg ou les espèces compagnes, résistent à de simples extrapolations parce qu'elles superposent des histoires, en essayant d'habiter leurs contradictions au lieu de les supprimer afin de raconter une Histoire avec majuscule. Je ne pourrai pas résumer le cyborg ou l'espèce compagnie, ni le témoin modeste (*modest witness*) perverti, sans les ouvrir et les raconter à ma façon – c'est-à-dire en liant mon imagination à leurs contours et contenus. Néanmoins il ne s'agira alors plus d'un résumé, mais d'une ré-activation de la figuration. En d'autres mots : le mode SF que pratique Haraway oblige à penser ou il ne sera pas. Ce n'est pas pour

rien qu'elle multiplie les sens du signifiant «SF» en plusieurs figures et déclinaisons: *science-fiction*, *string figures*, *science fact*, *speculative feminism*, *speculative fabulation*, *so far...* *So far*, «jusqu'à présent», ou encore, «sans garanties», parce que la chaîne pourra s'allonger, se modifier, muter. J'ai alors envie d'ajouter un mode de SF qui, pour moi, caractérise l'écriture de Haraway en prise avec sa pensée: science friction. Ses concepts et figurations ne font pas un tout harmonieux, mais se frottent l'un contre l'autre, et se disputent. Mais c'est un frottement générateur de nouvelles pensées, de la même manière qu'un frottement peut générer du feu¹³. L'aspect «friction» traduit aussi la résistance aux effets de pouvoir d'une histoire trop lisse et trop vite racontée.

Je voudrais revenir une dernière fois sur l'idée que l'on puisse activer le présent. J'ai affirmé plus haut que le présent devient actif comme un champ de forces qui nous redéfinit comme des êtres impliqués dans l'imagination de ce champ. Avec Haraway, il convient peut-être de souligner qu'être «impliqués» nous qualifie — «nous» — comme à la fois sources d'agentivité et conséquences d'agentivité. Pour moi, la phrase «Avec le sang de qui, de quoi, mes yeux ont-ils été façonnés?» pourrait également signifier cela. En d'autres mots, la phrase décentre l'humain, sa «vision», son attention, son agentivité. Elle fonctionne comme une figuration. Mais allons encore un peu plus loin. Avec la technicité que j'ai évoquée, c'est bien Haraway qui écrit ces paroles, mais quand une figuration prend de la consistance, une question semble s'imposer: qui décentre qui? La proposition selon laquelle la science-fiction est moins un genre littéraire qu'un mode d'attention¹⁴ devient d'autant plus intéressante si on ne prend pas de décision prématurée sur ce que veut dire «attention» et où elle se situe. La capacité de la science-fiction d'activer le

13 Je fais évidemment allusion au livre de Anna Tsing, *Friction. An Ethnography of Global Connection*, Princeton, Princeton University Press, 2004.

14 Donna Haraway, *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*, Durham, Duke University Press, 2016, p. 213n.

présent signifie et implique que l'imagination fera l'exercice d'habiter un monde qui ne nous appartient pas¹⁵.

Toute fiction est métaphorique. La science-fiction est métaphorique. Il semblerait que le trait distinctif de la science-fiction par rapport à d'autres formes de fiction plus anciennes soit son usage de nouvelles métaphores, tirées de tendances régissant la vie contemporaine comme la science, toutes les sciences, la technologie, et la perspective relativiste et historique. Voyager dans l'espace figure parmi ces métaphores; les sociétés alternatives aussi; et les biologies alternatives. Le futur en est une autre. Dans les œuvres de fiction, le futur est une métaphore. Une métaphore de quoi? Si j'avais été capable de le dire de manière non métaphorique, je n'aurais pas écrit tous ces mots ni ce roman; et Genly Aï ne se serait jamais installé à mon bureau, épuisant mon encre et le ruban de ma machine à écrire, déclarant de façon solennelle que la vérité est une question d'imagination¹⁶.

15 Julie Philips, « The Fantastic Ursula K. Le Guin », *The New Yorker*, octobre 2016.

16 Ursula K. Le Guin, *The Left Hand of Darkness*, op. cit., p. 130.

Des embrouilles en pagaille.
Voyage avec des activistes après Fukushima

Amandine Guilbert
Rémi Eliçabe

Au cours de l'hiver 2015, cinq amis japonais venaient nous rendre visite. Nous les avions conviés à venir parler de l'après-Fukushima au cours d'une tournée dans différents lieux collectifs en France. Nous les avions rencontrés deux ans auparavant lors d'une visite que nous rendions à un proche parent installé là-bas. Nous attendions d'eux qu'ils livrent à un public français un récit clair et précis de ce qu'il se passait depuis dans la centrale, dans la zone contaminée mais aussi dans les grandes métropoles et le reste du pays. Nous voulions savoir comment le gouvernement japonais s'y prenait pour administrer un tel désastre mais aussi comment les habitants du Japon réagissaient à cette gestion, quelles luttes et actions étaient entreprises, sous quelles modalités et quelles en étaient les répercussions. Nos amis, tous activistes, chercheurs ou écrivains avaient participé à ces luttes, écrit des textes et en avaient traduit d'autres en anglais pour rendre compte des événements¹, ils étaient de notre point de vue parmi les mieux placés pour nous informer et nous aider à penser la situation.

Mais, dans ce voyage, rien ne s'est passé comme nous l'avions imaginé. Très vite après leur arrivée, nous réalisons à quel point leurs points de vue et perspectives divergent. Loin de nous proposer un portrait homogène et stabilisé de la situation, nous avons été complètement décontenancés et embarrassés par leurs difficultés à se comprendre, leurs embrouilles et leurs désaccords. Le cocasse de la situation c'est que bêtement on ne s'y attendait pas (ils étaient venus

1 Voir le site Internet *Japan: Fissures in the Planetary Apparatus*, www.jfissures.wordpress.com.

ensemble parce qu'ils étaient très liés), et eux non plus peut-être ne s'y attendaient pas. C'est en ayant à satisfaire à nos attentes, en les enjoignant à répondre d'une seule voix, que leurs divergences sont apparues, et sont peu à peu devenues littéralement incontrôlables. Ce qui a renforcé l'aspect cocasse du voyage, c'est que nous avons mis les trois semaines passées ensemble à saisir les points qui les opposaient et les éloignaient. D'abord parce que pendant plus d'une semaine, Natsuko, en charge de la traduction, qui bien sûr était tout aussi prise et concernée qu'eux par leur compte-rendu, cessait de nous traduire ce qu'ils disaient dès que le ton montait. Nous assistions à ces scènes un peu éberlués. Et puis, quand peu à peu, presque agacés, nous insistions pour avoir des explications, rien ne nous était répondu.

La particularité de ce voyage, c'est que par la promiscuité qu'il occasionnait, nous étions forcés de trouver des accommodements. Ils dormaient tous les cinq chez nous, nous voyagions dans un petit fourgon et donc lorsqu'ils commençaient à ne plus s'adresser la parole, le malaise était très... réel et palpable.

Nous voudrions montrer comment ce qui nous est apparu d'abord comme incapacitant ou stérile, comme des embrouilles qui les empêchaient d'aller de l'avant, nous dit en réalité quelque chose de très fort et sans doute de très juste sur leur situation mais aussi sur la nôtre, et sur la qualité bien particulière du trouble dans lequel nous nous trouvons.

La situation actuelle au Japon ne fait pas seulement naître de la peur, de la rage mais aussi des affects plus mitigés, de perplexité, de désarroi; elle mêle des affects aussi contrastés que la joie et la tristesse, l'enthousiasme et l'angoisse. Elle fait aussi surgir des questions auxquelles nous n'avions pas songé, et pour lesquelles nous ne parvenons pas à trouver de réponses satisfaisantes. Pour rendre compte de ces points de vue et affects variés et donner à sentir combien ces questions insistent, on entrera dans ce voyage à travers quatre énoncés qui ont alors posé problème, entre eux et/ou avec nous. Nous verrons alors ce que cette excursion et les récits dissonants qui nous sont rapportés nous enseignent,

à condition de les regarder avec un œil à la fois attentif et attentionné. Ce tact dans l’appréhension d’une situation problématique, nous l’empruntons à la pensée de Donna Haraway, et plus particulièrement à celle mise en œuvre dans son dernier ouvrage *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chtulucene*. Nous avons fait le choix de ne pas proposer au lecteur un commentaire de la pensée de Haraway, mais d’essayer de la mettre au travail à travers nos propres tentatives et tâtonnements, soit d’essayer de penser par nous-mêmes avec elle. Aussi, nous nous efforcerons de ne pas chercher à démêler les fils des récits que nous présentons ni ceux tendus par Haraway, mais à les suivre, dans les multiples connexions qu’ils réalisent, y compris les plus délicates à faire tenir ensemble.

« Les femmes au foyer s’organisent »

Le premier énoncé sur lequel nous souhaiterions nous arrêter est prononcé par l’un de nos amis japonais, Yabu, au début du voyage : « Les femmes au foyer s’organisent ». Cet énoncé émerge lors de nos premières discussions alors que Yabu s’efforce de mettre l’accent sur la position particulière des femmes dans la catastrophe en insistant sur ce qu’il définit comme le statut inégal de la sphère de la reproduction par rapport à celle de la production. Il fait valoir le fait que depuis la catastrophe, ce sont d’abord les femmes et tout particulièrement celles qu’il appelle « femmes au foyer » qui ont à charge la gestion sanitaire directe des retombées de la catastrophe, mais qu’elles ne bénéficient pour cela d’aucune reconnaissance. À titre d’exemple, il explique que durant les premiers jours suivants l’accident nucléaire, quand l’électricité faisait l’objet de restrictions, ce sont les zones de production industrielles et commerciales qui ont été priorisées sur les zones résidentielles périurbaines. De même, depuis décembre 2011, date à laquelle la phase d’urgence a officiellement pris fin et la catastrophe a été déclarée « terminée », le Japon est entré dans sa phase

de réhabilitation², qui concerne en premier lieu la reprise de la production économique. L'exposé de Yabu se poursuit en affirmant que ce sont les femmes, ayant le souci de la santé des enfants et de l'organisation matérielle des foyers, qui ont réagi avec le plus de force aux mesures faisant passer la reprise de l'économie devant les mesures sanitaires. Or, tandis que Yabu a toute notre attention, Yoko, une autre de nos amis, l'interrompt brutalement et s'exclame : « Je n'en peux plus d'entendre ces histoires. » Elle nous dit qu'il lui est proprement insupportable d'entendre parler comme ça un homme de ces « femmes au foyer », que ce soit pour en faire un motif de lamentation (ces femmes qui ne bénéficient d'aucune reconnaissance) ou un sujet politique fort auquel il faudrait s'allier (le sujet révolutionnaire de la catastrophe nucléaire). Pour elle, la situation des femmes après la catastrophe est très lourdement marquée justement par cette réassignation des femmes à leur foyer et une naturalisation des fonctions reproductives et de soin. Elle est très en colère et elle nous dit que ce qu'elle voudrait crier c'est : « Arrêtez de vous occuper de nos ovaires ! » Pour elle, cette réassignation massive a « contaminé et infecté tous les possibles après la catastrophe », la sur-responsabilisation des mères, et la re-moralisation accrue des moindres faits et gestes des femmes. Elle, elle pourrait être « trans, gouine, folle ou follement amoureuse des chats errants. Avoir envie d'avorter ou de ne jamais avoir d'enfants. Il faudrait que les femmes fassent la grève, une grève du ventre, du foyer et de tout ce que l'on attend d'elles ». Elle ne veut pas « soutenir les femmes au foyer » mais ouvrir à tout ce que les femmes pourraient faire d'autre. Elle termine en regrettant que cette position soit si difficile à tenir aujourd'hui au Japon, et d'avoir été accusée à différentes reprises par des groupes féministes d'introduire de la division parmi les femmes.

À mesure que le voyage se prolonge, et sans que cela ne vienne s'opposer à ces versions possibles pour un devenir

2 Voir Arkadi Filine, « Réhabiliter », *Oublier Fukushima*, Mas-d'Azil, Les éditions du bout de la ville, 2012.

femme après Fukushima, une autre version, tout aussi plurielle, émerge de nos discussions. Il n'y aurait pas à s'allier aux « femmes au foyer » en tant que parfait sujet politique, mais à regarder de près les innombrables collectifs dans lesquels sont impliquées beaucoup de femmes³ et qui assurent une vigilance publique et communautaire sur les questions de contamination. Ces collectifs, formés tout de suite après la catastrophe, se battent pour surveiller de très près l'approvisionnement des cantines scolaires, ou encore sont en première ligne des mobilisations contre la dissémination, l'incinération des déchets radioactifs et leur « recyclage » dans l'industrie de la construction. Liées les unes aux autres, elles produisent ainsi des mesures quotidiennes de la radioactivité dans l'espace public, de la contre-mesure des produits alimentaires distribués dans les grandes surfaces et vont jusqu'à mettre en place des filières qui effectuent des mesures tout le long de la chaîne. Les résultats des mesures effectuées un peu partout sur le territoire sont publiés en ligne, constituant des bases de données collaboratives évoluant sans cesse. L'intérêt de ces collectifs réside en ce qu'ils se politisent au fur et à mesure de leur constitution et de la relation qu'ils créent avec le problème de la contamination. Le souci pour les enfants se transforme complètement dès lors qu'un collectif en fait une affaire publique, le « prendre soin » sort de la sphère familiale, il devient à la fois une préoccupation commune et s'étend aux milieux de vie. Ce souci pour les enfants peut même aller jusqu'à mettre radicalement en cause la sphère familiale, on pense là à ces femmes qui ont fui avec leurs enfants en laissant leur mari derrière elles, et qui refusent de regagner la région de Fukushima ou même Tokyo quand ces derniers les rappellent pour leur dire : « C'est bon tu peux revenir, tout va bien, c'est fini... » Émerge alors cette autre version d'une politisation

3 À titre d'exemple, voir sur le *Blog de Fukushima* le récit de l'expérience de Tarachine, un laboratoire de mesure de la radioactivité créé par un collectif de femmes situé à Iwaki, à cinquante kilomètres de la centrale de Fukushima-Daiichi : « Ces mères qui ont monté un labo de mesure de la radioactivité » (consultable sur Internet).

féministe entraînée par la catastrophe, mais qui voisine avec celle proposée par Yoko : la mère peut bien quitter le foyer si elle veut pouvoir répondre à ses enfants de leur santé face à la catastrophe, et ce faisant s'associer à d'autres. C'est aussi bien à une figure hybride du parent, indistinctement père ou mère, avec ou sans « foyer », sur-instrumenté, responsable vis-à-vis de ses enfants et agissant en conséquence que nous avons affaire, figure qui peut être femme ou homme non reproductif, gouine, pédé et en grève.

« Équipées de compteurs Geiger... »

Mais l'autre partie de ce premier énoncé autour duquel se fabrique le récit de Yabu : « équipées de compteurs Geiger... les femmes au foyer s'organisent », pose également problème, quoique pour de tout autres raisons. Yabu explique qu'il a fui Tokyo dès le lendemain de la catastrophe pour s'installer à Nagoya. De là, alors qu'il était au chômage, il a fait pendant 2 ans de l'activité de « mesureur bénévole » son occupation principale. Mais lorsqu'il évoque à présent cette activité, c'est surtout pour en souligner les limites.

Comme nous l'avons dit, que ce soit pour contre-balance les données fournies par l'industrie nucléaire ou les institutions publiques ou tout simplement pour reprendre prise sur la vie quotidienne en tentant de faire apparaître ces atomes (ces êtres qui se caractérisent par leur invisibilité et leur libilité), des mesures sont prises dans de nombreux jardins publics et quartiers résidentiels de Tokyo, comme un peu partout dans le nord du pays. Certains vont jusqu'à mettre en place de véritables « laboratoires de mesures citoyens⁴ », avec des appareillages plus sophistiqués, notamment pour assurer le contrôle des produits alimentaires. Yabu pointe les divers problèmes qui lui sont apparus au fur

4 Le Citizens' Radioactivity Measuring Station (CRMS) est un réseau indépendant qui rassemble une trentaine de stations de mesure de la radioactivité dans la province de Fukushima.

et à mesure de son implication dans ces collectifs. En plus des limites inhérentes aux instruments de mesure utilisés – liées à leur coût, à leur imprécision ou à la limitation du spectre des nucléides mesurés –, s'ajoutent les problèmes liés à la méthode d'échantillonnage sur laquelle reposent ces mesures, compte tenu des caractéristiques propres à ce que l'on cherche à mesurer. En effet, certains aliments concentrent la contamination plus que d'autres, et de manière inégale et inexpliquée; les atomes radioactifs se propagent selon le climat, se déplacent avec les vents, la pluie, les marées... Comment donc sélectionner et isoler un échantillon, animal ou végétal? Comment le faire parler? De quoi est-il représentatif? Comment considérer qu'un seuil est ou non acceptable? Et Yabu de nous confier perplexe: « À un moment donné, je me suis demandé, mais est-ce que je mesure ces aliments pour éviter ou pour permettre aux gens de les manger? »

Ce que tous nos amis soulignent, c'est d'une part la coïncidence possible entre ces mesures amateurs auxquelles Yabu a largement participé, et les attentes liées à la gestion gouvernementale de la catastrophe, allant dans le sens d'une prise en charge par la population elle-même de ses conséquences⁵. D'autre part, ils insistent sur la confusion que la prise de ces mesures entretiennent entre ce qui rend connaisable le phénomène et ce qui le rend maîtrisable. Les mesures ne permettent pas d'éviter la contamination, au mieux, elles permettent d'en réduire les risques.

Mais les points de vue de nos amis ne sont pas simples à restituer, car si les mesures font l'objet de débats animés, ils échappent à un découpage binaire du problème (pour ou contre les mesures). Yabu expose comme on l'a vu les

5 Le programme Ethos a été représentatif de cette volonté gouvernementale et scientifique d'implication de la population dans la gestion quotidienne des retombées de la catastrophe et de la contamination. Mis en place à partir de 1996 par des scientifiques français et biélorusses, ce programme visait explicitement « la réhabilitation des conditions de vie dans les territoires contaminés par l'accident de Tchernobyl », voir le site Internet ethos.cepn.asso.fr.

nombreuses limites qu'il a pu lui-même identifier, en même temps qu'il rappelle que la publicisation des résultats obtenus permet de rendre accessibles d'autres données que celles fournies par les agences officielles, gouvernementales et privées, pour de nombreux lieux singuliers, sans qualité autre que celle d'être fréquentés par ceux qui y réalisent ces mesures et qui sans cela resteraient en dehors de la carte⁶. Quant à nos autres amis, ce ne sont pas non plus de farouches opposants aux mesures, ils en sont simplement distants. La « prise » qui se construit de cette manière, qu'elle soit gouvernementale ou citoyenne, ne nous dit rien selon eux quant à ce que cette transformation de la matière, transformation dans la qualité même des êtres et des choses, opère et engendre : Qu'est-ce qu'il se passe ? Qu'est-ce qui nous attend ? Et que devons-nous faire maintenant ? Se tisse au travers des mesures un lien particulier entre passé, présent et futur. C'est la mise en rapport avec les mesures précédentes qui permet de donner sens aux mesures actuelles, et c'est en fonction de scénarios futurs qu'elles sont interprétées aujourd'hui, que les seuils vont être élevés ou abaissés, qu'une zone va être désignée comme habitable ou non. Mesurer c'est s'inscrire dans cette série particulière, une série que nos amis perçoivent comme une réduction infinie de la catastrophe et de la conception du temps qu'elle implique. Aussi, s'ils reconnaissent volontiers que la mesure permet de retrouver des capacités d'agir en produisant une forme de connaissance située du phénomène, ils n'ont de cesse de rappeler combien l'expérience de la catastrophe et les connaissances qu'elle réclame dépassent considérablement ce que la mesure peut appréhender.

6 Peu de temps après l'accident nucléaire, le hackerspace de Tokyo a créé le projet Safecast. Ce projet a permis dans un premier temps de mettre à disposition des habitants du Japon un compteur Geiger (le bGeigie) vendu en kit et à bas prix. Le projet a ensuite permis la mise en ligne en temps réel de l'ensemble des données collectées par les usagers des bGeigie, faisant de la carte de la radioactivité Safecast la plus précise et la plus complète des cartes de la contamination. On peut la consulter sur blog.safecast.org.

« Il faut partir à l'ouest »

Le troisième problème qui va apparaître au cours de notre voyage est contenu dans l'énoncé suivant : « Il faut partir à l'ouest. » Ce problème s'emboîte en quelque sorte avec le précédent : dans quels agencements prend-on des mesures ? Prendre des mesures, mais pour faire quoi ?

Cet énoncé est d'abord présenté par tous nos amis comme un renversement de perspective par rapport au discours de la gauche japonaise, qui politise au contraire un mouvement vers le nord-est, soit vers l'aide aux sinistrés restés sur place et la reconstruction de la région du Tōhoku. Nos amis prennent le contre-pied de cette position en politisant l'exode : « Il faut aider les gens à partir plutôt qu'à reconstruire, il faut aller à l'ouest, non pas au nord. » Mais s'ils partagent tous ce discours, seul Yabu l'a effectivement mis en œuvre, en partant à Nagoya quelques jours après la catastrophe. Et en réalité, tous les amis que nous avions rencontrés sur place lors de notre premier voyage au Japon partageaient les mêmes difficultés et interrogations : comment quitter ce qu'ils ont, d'où ils sont, ceux qu'ils aiment ? Et pour aller où surtout ? Comment ne pas partir seul, ou avec sa famille, ce qui est au fond reproché à Yabu ? Que faire avec ceux qui restent ? Comment donc ne pas naturaliser et normaliser la contamination, mais sans non plus purifier son refus radical ? Comment rendre *aussi* possible le fait de rester là ?

Le problème majeur mis en avant par nos amis est celui de la radioprotection et du gouvernement des contaminations à faibles doses. Si la question centrale est bien celle de rendre vivable le Japon après la catastrophe pour pouvoir y rester, deux visions s'entrechoquent : accepter la contamination à faible dose, ou la refuser radicalement. Pour nos amis, accepter la contamination à faible dose, dépoluer de manière sommaire la surface des sols, reconstruire l'économie dans la zone sinistrée, brûler massivement les déchets radioactifs, sont autant de manières d'entériner qu'une catastrophe de l'ampleur de celle de Fukushima serait

gérable. Ils dénoncent également la décision prise par la communauté internationale d'organiser les prochains Jeux olympiques à Tokyo en 2020, faisant de l'événement une globalisation du point de vue selon lequel la catastrophe de Fukushima n'aurait eu aucun impact significatif sur la ville de Tokyo et, de façon plus cruciale encore, selon lequel le risque de contamination à faible dose serait sans fondement. Leur position, qu'ils nomment « zéro-becquerelisme » (leur slogan : « Nous n'avons pas besoin d'une société qui nous ordonne de manger des radiations »), peut être comprise comme un refus de l'action gouvernementale et un refus de la naturalisation de l'état de contamination. Mais c'est aussi une proposition de sécession, de séparation vis-à-vis de la réunification glorieuse de la nation par et dans la reconstruction post-Fukushima. Cette proposition en passe particulièrement par la mise à jour, le collectage et la mise en circulation d'histoires et de récits qui font pièce à la grande histoire de la maîtrise et de la circonscription de l'accident nucléaire de Fukushima, à la manière des tâches de léopard (*hot spots*) contredisant l'image trompeuse d'une contamination en cercles concentriques. À l'unification de cette grande histoire, les zéro-becquerelistes opposent la dispersion et la multiplication des récits et témoignages de victimes de la catastrophe auxquels s'ajoutent ceux collectés sur Nagasaki, Hiroshima, Minamata⁷ et Tchernobyl. Pour les zéro-becquerelistes, le problème n'est pas de savoir quelle

7 Nos amis font souvent référence au livre *Un paradis dans une mer de chagrin* de Michiko Ishimure (*Kukai jodō: Waga Minamata byō* (1990), Tokyo, Kawadeshobo-shinsha, 2011), centré sur la pollution au plomb survenue à Minamata entre 1932 et 1968 mais peu à peu révélée publiquement à partir de la fin des années 1950. Le livre donne à voir au lecteur la longue enquête réalisée par l'auteure, laquelle rassemble des rapports, des entrevues, des statistiques et articles de journaux sur la maladie mais aussi son témoignage direct et sensible et son implication dans les luttes menées par les associations de malades. Cet ouvrage de 1990 a été traduit en anglais sous le titre : *Paradise in the Sea of Sorrow: Our Minamata Disease*, Michigan, University of Michigan, 2003.

histoire est vraie et laquelle est fausse mais de « relayer les histoires des corps mis à mal par les radiations et de les présenter avec une même attention, avec un même respect ».

Tous nos amis s'accordent sur le fait que ce mouvement vers l'ouest reste cependant extrêmement minoritaire, y compris parmi eux. Dans leurs vies, le zéro-becquerelisme est une tension bien plus qu'un commandement, une pensée qui diverge d'avec tous les attachements qui faisaient leur vie avant la catastrophe et qui se poursuivent après malgré tout. « Partir à l'ouest » apparaît ainsi comme une ritournelle que l'on se répète pour ne pas sombrer, pour se rappeler qu'il est toujours possible de fuir, ou bien pour ne pas laisser la contamination gagner trop de terrain, ne pas la laisser se sentir trop à son aise dans nos corps. À ce titre, Yoko raconte comment son existence s'est trouvée entièrement redéfinie, dans sa quotidienneté : tous les soirs, elle se dévêtit en rentrant chez elle et dépose ses habits dans un seau qu'elle lave tout de suite, elle ne mange plus de poisson (parce qu'ils concentrent la radioactivité), n'approche plus les chats qu'elle aimait tant (parce qu'ils amassent les particules en rasant le sol) et sélectionne méticuleusement tout ce qu'elle mange et boit. C'est depuis ces recompositions intimes qu'elle décrit la catastrophe (comment elle est entrée en elle, comment elle entre en nous). Yoko et un autre de nos amis, Norihito, défendent aussi l'importance de penser ce qui leur arrive depuis Tokyo, c'est le sens qu'ils donnent à leur collectif et à la revue théorique et politique qu'ils publient deux fois par an (*Hapax*), sur laquelle nous reviendrons en abordant l'énoncé suivant. Il importe pour eux de penser la catastrophe depuis le ventre de la bête, dans la mégalopole.

Et puis il y a la possibilité de saisir ce refus de la contamination, cette fuite rêvée vers l'ouest, comme une ouverture métaphysique et géographique, une invitation à diffracter l'unité territoriale et figurative du Japon, à le repeupler comme un archipel plutôt que comme une nation homogène, dans un rapport renouvelé aux îles et au continent sud-asiatique, ce que suggère Sabu. Ce dernier souligne que l'unification

culturelle et nationale du Japon est le résultat d'une opération politique récente, survenue au cours de l'ère Meiji (1868-1912) du fait de la restauration du pouvoir de l'empereur et de l'essor du nationalisme japonais. En prenant appui sur les travaux de l'historien Yoshihiko Amino⁸, il rappelle que le Japon a toujours été intimement lié au continent asiatique, et particulièrement à la Corée (au sud, via l'île de Tsu-shima, située à cinquante kilomètres à peine de la ville de Busan en Corée du Sud et les îles Ryūkyū qui pointent vers Taïwan), à la Chine et à la Russie (au nord, via l'île d'Hokkaidō), formant ainsi un pont entre le nord et le sud de l'Asie. Sabu propose de se saisir de l'accident nucléaire de Fukushima pour faire affleurer l'histoire plurielle et la géographie fragmentée du Japon, comme des possibles engendrés par la catastrophe, des possibles tout à la fois très anciens, très actuels et encore à venir.

« Le Japon est en état d'insurrection »

Le quatrième énoncé problématique intervient au cours d'une discussion que nous avions organisée dans une librairie à propos de Fukushima, lorsque Norihito s'exclame publiquement « Le Japon est en état d'insurrection ». Il n'a pas terminé sa phrase que l'on voit Natsuko et Yabu en train d'étouffer des cris, trépignant ostensiblement sur leur chaise. S'ensuivent des échanges vifs entre eux, en japonais bien sûr, Natsuko ne traduit pas les échanges et une fois de plus, on ne comprend plus rien à ce qu'il se passe. Enfin, ce que l'on comprend quand même c'est que Yabu et Natsuko récusent très vivement l'idée que le Japon puisse être en état d'insurrection, idée qui à nous aussi, avec les informations que nous avons, nous semble saugrenue.

Le point qui est disputé concerne la présentation de ce qu'il se passe effectivement au Japon depuis la catastrophe.

8 Yoshihiko Amino, *Umi to rettō no chūsei* (La mer et l'archipel au Moyen Âge), Tokyo, Kodansha, 2013.

Norihito insiste sur l'état de fragmentation très forte de la société japonaise après l'accident nucléaire, sur le surgissement de conflits violents au sein des institutions sociales (la famille mais aussi l'école, la sphère professionnelle, les relations amicales), qui même s'ils peinent à franchir le seuil de la scène publique, sourdent sous les grands discours officiels rassembleurs et pacificateurs.

Pour les autres, c'est un abus avéré de langage, une inversion complète de la manière dont ils perçoivent la situation générale au Japon. Pour eux, on ne peut nier le *business as usual* de l'après-catastrophe qui crève les yeux, l'engagement majoritaire de la population japonaise derrière le mot d'ordre de la reconstruction, comme on ne peut occulter l'absence de mouvement social d'ampleur, ou encore le caractère très minoritaire des discours contrevenant à la politique de reconstruction.

La dispute est telle qu'elle interrompt pendant dix bonnes minutes la présentation publique. Mais nous voudrions à nouveau inviter à ne pas aller trop vite, et à ne pas balayer d'un revers de main ce que nous dit Norihito.

La revue *Hapax*⁹, à laquelle participent Norihito et Yoko, traite essentiellement de la perte de confiance dans le gouvernement civil suite à l'accident nucléaire. Cette perte de confiance massive entraîne dans la société japonaise un état qu'ils qualifient de quasi guerre civile. Pour cela, ils font émerger et essayent de penser - avec des situations limites, des figures limites, comme cette dame de 90 ans, retrouvée pendue après l'accident avec ce mot « je ne peux plus vivre dans ces conditions » ou l'évocation de cet enfant de 10 ans, opposé au regroupement de deux écoles dans la région de Fukushima et qui, au terme de la lutte menée et perdue avec ses camarades, s'est jeté sous un train.

9 On peut trouver le texte suivant de la revue *Hapax* traduit en anglais sur le site Internet *Japan: Fissures in the Planetary Apparatus*, dans la section Critique & Theory, qui illustre bien sa position : « An Inundation of Rumors is Already Announcing the Advent of Revolution », 28 avril 2011.

Mais l'état des lieux que fait *Hapax* n'est ni la description d'une pure affirmation, portant le nom d'insurrection, ni la description d'une pure soumission, celle de la mort inéluctable. Il ne doit pas être compris non plus comme l'ajout d'une seconde sidération dans le sillage de l'accident, mais plutôt comme une tentative de faire surgir les conflits qui s'entassent sous le tapis, donner à voir les fêlures que la catastrophe creuse à bas bruit dans l'unité sociale.

Ils nous disent : « N'oublions pas les suicidés, ceux qui n'ont pas eu la force de continuer à vivre, car c'est aussi devant eux que nous parlons. » C'est là sans doute le point fondamental sur lequel ils souhaitent retenir notre attention : ne pas trop vite prendre pour fous ceux et celles qui se sont suicidés, ceux et celles que l'on dit « radiophobes¹⁰ », de ne pas se précipiter à discréditer les rumeurs de toutes sortes qui circulent et se multiplient depuis l'accident, de ne pas trop vite associer les mouvements collectifs de panique à une dangereuse irrationalité. L'énoncé « Le Japon est en état d'insurrection » doit pouvoir rendre compte de cet état de fébrilité qui mine l'apparente cohésion sociale, en lui donnant de l'ampleur et en le faisant résonner comme un cri.

Hapax propose de ralentir, de résister à la tentation du « en avant, en avant » et du « mobilisons-nous », car ce sont là justement exactement les mots d'ordre de la reconstruction. Pour *Hapax*, il nous faut refuser ces mots d'ordre, et écouter ce que disent les fous, prendre au sérieux ceux et celles que l'on présente comme paranoïaques ou irresponsables. Non pas « reconstruisons vite ! » mais multiplions les points de vue à propos de ce qu'il s'est passé pour ouvrir les possibles à ce qui pourrait advenir.

10 Le terme de radiophobie a été créé par des scientifiques biélorusses en 1987 après l'accident nucléaire de Tchernobyl, il désigne un état chronique d'angoisse et de stress, décrit chez les populations mêlées à l'accident, et responsable de douleurs erratiques, de troubles du comportement, d'insomnie, de difficultés scolaires.

Fragmentation et unification

Tout au long de ce voyage, nous avons attendu de nos amis quelque chose qu'ils ne pouvaient nous donner. Nous attendions un récit univoque (ou tout au moins faisant l'objet d'un consensus parmi eux) de la catastrophe de Fukushima et un récit tout aussi univoque des luttes et actions entreprises pour y répondre. Or il nous apparaît assez nettement aujourd'hui que cette projection d'unité est d'autant plus problématique qu'elle redouble, dans sa structure même, l'opération à laquelle s'est consacré le gouvernement japonais après la catastrophe de Fukushima.

L'accident nucléaire de Fukushima se caractérise par l'extrême diversité des effets qu'il a entraînés. Une multiplicité de nucléides s'est propagée et continue de se propager dans l'océan, sur le sol et dans les airs, produisant dans son sillage une multiplicité d'affects et toute une gamme de réactions allant de la fuite éperdue au déni le plus sincère. La confiance dans la capacité du gouvernement japonais à assurer la sécurité sanitaire de sa population s'est trouvée très fortement mise en cause en même temps qu'un doute lancinant s'est immiscé sur la réalité de la réalité: qui doit-on croire sur la réalité de ce qu'il s'est passé? De quoi est faite cette réalité où la matière elle-même est devenue folle?

Face à ce désordre qui touche jusqu'à la définition des choses avec lesquelles nous entrons chaque jour en rapport, face à cette fragmentation de l'unité du monde, la réunification apparaît comme la seule digue capable de mettre un frein à la désagrégation et de remettre de l'ordre. Unifier et circonscrire la zone contaminée, en premier lieu, mais aussi unifier la nation, l'économie et la société derrière une cause commune (la reconstruction), unifier l'accès à la réalité et les manières de connaître le phénomène (en disqualifiant les discours non scientifiques), enfin, unifier la manière de raconter ce qui s'est passé et ce qui continue de se passer en un grand récit du retour progressif à la normale. La position du gouvernement japonais et des principales organisations politiques parlementaires se comprend à travers ce prisme

de l'unification, et le dessein de la reconstruction n'est autre que sa mise en œuvre effective. À travers ce prisme, on comprend également l'échec des grandes mobilisations qui ont pourtant rassemblé à l'été 2012 plusieurs centaines de milliers de personnes dans les rues de Tokyo : comment construire un mouvement unitaire dans une situation si fortement éclatée ? Le mouvement antinucléaire japonais s'est trouvé lui-même piégé par son souci d'unifier un front commun après la catastrophe, par son incapacité à prendre en compte la pluralité et le désordre inhérents à l'accident nucléaire et par son souci de « réalisme politique », soit en stabilisant ses revendications sur l'arrêt des centrales nucléaires¹¹ et ce faisant, à demeurer sans voix face au problème de la contamination.

Apprendre à voir d'en bas

En faisant le choix de raconter les problèmes qui se sont posés au cours de ce voyage, nous avons voulu restituer l'embarras dans lequel se trouvent les groupes activistes et tous ceux et celles que ne se satisfont pas de la gestion des retombées de la catastrophe de Fukushima et par ricochet, notre propre embarras. Mais si nous avons fait ce choix, ce n'est ni pour accroître la tristesse ou la fatalité déjà contenues dans la situation, ni pour critiquer ces groupes, encore moins pour ajouter de la confusion à celle dans laquelle nous plonge la catastrophe. Nous pensons que Fukushima pose des problèmes au sens fort du terme, c'est-à-dire des difficultés auxquelles il serait vain de vouloir apporter des solutions clés en main, mais qui aussi, et pour cela, sont de « bons » problèmes.

11 L'intégralité des centrales nucléaires (au nombre de 18 pour 54 réacteurs) ont effectivement été stoppées dans les deux années qui ont suivi la catastrophe, mais depuis 2015 des réacteurs sont peu à peu rallumés. En février 2019, neuf réacteurs ont été redémarrés, six sont en préparation.

C'est avec ce constat (un même état vécu de fragmentation) et ce rapprochement (entre la catastrophe de Fukushima et celle dans laquelle nous nous trouvons ici) que nous voudrions clore notre propos mais en y ajoutant un dernier contraste qui nous apparaît proprement vital. L'état de fragmentation dans son sens de délitement ou d'atomisation n'a rien de souhaitable et l'on ne peut que regretter son accroissement. Pourtant, et puisque nous n'avons rien à attendre de quelque réunification que ce soit (métaphysique, scientifique, économique, nationale, sociale ou politique), nous ne pouvons que partir de cet état de fragmentation pour continuer à avancer¹². Pour cela, il faut commencer par redéfinir autrement le sens et l'agentivité de la fragmentation, non plus comme une décomposition lente et inéluctable, mais comme une dispersion ou une dissémination, ouverte et encore largement indéterminée. La réunification et l'administration à distance du chaos ont en commun de ne faire sens qu'à condition de s'abstraire de toute inscription terrestre et d'externaliser la situation de catastrophe. Or, la fragmentation du monde n'a pas du tout le même sens si elle est comprise depuis quelque part, depuis un bout de monde en relation avec un autre bout de monde, ou si elle est abordée depuis le ciel, comme un processus global: d'en haut, le monde fragmenté n'est rien d'autre qu'un tas de sable, d'en bas, le monde rendu à sa multiplicité contient déjà toutes les connexions possibles. Certes, la fragmentation vue d'en bas contient aussi toutes les terreurs, toutes les contradictions, toutes les embrouilles, le fouillis et la pagaille, mais c'est là un monde animé et vivant dans lequel il est possible d'agir et de penser. Dans un tel monde, la radioactivité est un composé d'êtres animés parmi une foule d'autres êtres et chaque fragment de monde implique une perspective agissante enchevêtrée dans une myriade de liens. Vue d'en bas, la radioactivité se disséminant partout après l'accident nucléaire de Fukushima est une matière remuante et

12 Voir l'ouvrage de Josep Rafanell i Orra, *Fragmenter le monde*, Paris, Divergences, 2018.

chahuteuse, une sorte d'esprit malin ou frappeur, une matière devenue comme folle et rendant fou à son tour. Vue d'en bas, on ne se demande pas comment remettre de l'ordre dans tout cela, comment bien administrer ou comment faire consensus mais comment faire différer sans rompre les liens¹³.

13 Il est important de signaler qu'entre le moment où nous avons écrit ce texte et sa publication, nous avons écrit un ouvrage avec nos amis japonais: Sabu Kohso, Hapax et al., *Fukushima & ses invisibles*, Vaulx-en-Velin, Les éditions des mondes à faire, 2018.

Il aurait pu en être autrement.
Redécrire une pièce d'isolement

Ariane d'Hoop

Il s'agit simplement de rendre visibles toutes ces choses enfouies dans un objet ; non pour faire disparaître les autres significations, mais pour rendre impossible qu'une affirmation unique ait le dernier mot.

Donna Haraway, *How Like a Leaf*, 1998.

Comment apprendre à voir un objet dont les ambiguïtés dénotent des rapports de violence ? C'est au départ en repérant des plaisanteries parmi une équipe soignante d'un centre de jour psychiatrique ouvert que je discerne un malaise dans une situation épineuse, à propos de l'aménagement et de l'usage d'une pièce d'isolement.

La situation est la suivante. En janvier 2014, je participe à une réunion d'intervision¹ dans ce centre de jour pour adolescents situé à Bruxelles, alors que j'y expérimente une ethnographie à propos de l'aménagement des espaces. Je m'intéresse aux propensions des lieux matériels à habiliter mais aussi à empêcher la pratique de soin. Ici, celle-ci est inspirée des communautés thérapeutiques² et elle compose

* Je remercie vivement Vinciane Despret, Thierry Drumm, Gregory d'Hoop, Justine Laurent, Elsa Maury et François Thoreau pour leur relecture des versions précédentes.

1 Réunion d'intervision du 23 janvier 2014. Ces réunions mensuelles visent à débattre de divers points qui touchent au fonctionnement institutionnel et à la démarche thérapeutique de l'équipe.

2 L'approche tient à considérer que tout ce qui peut se produire entre les personnes dans le partage de la vie quotidienne pourrait prendre part au soin. Les intérêts qui émergent au sein du groupe y occupent une place importante, et sont mis au travail lors de « réunions communautaires » hebdomadaires. Les communautés

avec un suivi individuel en consultation et des ajustements de la médication. Bien que cette pratique implique de fréquentes activités à l'extérieur, les soignants et les jeunes se retrouvent chaque jour dans une petite maison mitoyenne de trois étages, où ont été aménagés des espaces de vie communautaire, des locaux dédiés aux ateliers et d'autres aux réunions ou consultations. Cela fait huit mois que mon intérêt s'est ancré dans ce centre, et qu'il se développe à mesure de mon immersion parmi les soignants et les jeunes dans leur pratique quotidienne. Surtout, cette période est animée par leur déménagement à venir dans des bâtiments neufs, qui reproduiront les espaces de la maison habitée jusque là dans une construction de plus grande envergure. Si ma présence sur ce terrain fut initialement définie comme celle d'une chercheuse-stagiaire, elle s'est transformée pour s'articuler plus particulièrement à cette transition et aux débats qu'elle génère. C'est de cette façon que les soignants m'ont invitée à partager avec eux mes observations récoltées jusqu'alors, pour mieux s'en saisir et penser les futurs aménagements collectivement ; et si certaines de ces observations ont fait consensus parmi l'équipe, d'autres ont fait des étincelles.

*

Lors de cette réunion de janvier 2014, les tensions les plus vives se manifestent à propos d'une pièce d'isolement, ou de repos, dont les ambiguïtés quant à son rôle oscillent entre donner la possibilité de s'extraire, l'écartement contraint,

thérapeutiques anglo-saxonnes ont été initiées par Maxwell Jones au Northfield Hospital (Londres) durant la Seconde Guerre mondiale. Leur diffusion en Europe a coïncidé avec d'autres mouvements qui ont impulsé la sortie des sites hospitaliers, tels que la psychothérapie institutionnelle française ou la psychiatrie démocratique italienne de Basaglia à Gorizia et à Trieste. Voir Catherine Fussinger, « Éléments pour une histoire de la communauté thérapeutique dans la psychiatrie occidentale de la seconde moitié du XX^e siècle », *Gesnerus*, vol. 67, n^o 2, 2010.

et la surveillance. Il faut dire que ce centre de jour en milieu urbain appartient à une institution créée il y a un demi-siècle, parmi les premières mises en place des lieux de soin alternatifs à l'hôpital³. Dans un entretien avec l'un de ses fondateurs, celui-ci me rappelle que, dès le début ils ont conçu leurs installations, dans des maisons d'habitation bruxelloises, en opposition aux espaces disciplinaires et d'internement dont ils avaient fait l'expérience : « C'était très impressionnant de rentrer dans une salle d'où personne ne pouvait sortir, me dit-il, et c'est encore comme ça dans les unités fermées⁴. » Effectivement, environ la moitié des adolescents que je rencontre au centre de jour viennent d'unités psychiatriques, et certains d'entre eux y ont connu les chambres d'isolement. La majorité de l'équipe ici ne tient pas à devoir y recourir dans un lieu de soin qui se veut le plus convivial possible afin de ne pas entraver les relations particulières qu'elle tisse avec les jeunes. Bref, dans ce centre ouvert, évoquer la possibilité de contraindre à l'isolement, et de le matérialiser dans ses murs, ne se passe pas de malaise et de tensions.

La tentation fut grande d'adopter le geste critique à propos de cette situation épineuse. Comment ont-ils pu en arriver là ? Comment un centre de jour issu d'une institution qui s'est définie contre l'internement hospitalier peut-il en arriver à considérer qu'un espace prévu pour le confinement puisse être partie prenante de la pratique de soin ? La description de cette pièce d'isolement reviendrait alors à ajouter un exemple de plus au sombre tableau des techniques de contention qui préoccupe la psychiatrie depuis ses origines, et maintenant dans un centre de jour ouvert.

3 À propos des contestations en Belgique et des premiers lieux d'accueil bruxellois en réponse aux critiques asilaires, voir Benoît Majerus, *Parmi les fous. Une histoire sociale de la psychiatrie au XX^e siècle*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2013. À propos de l'histoire de l'institution dont il est question ici, voir Jean Vermeylen et Lucette Schouters-Decroly (éds.), *Hors les murs ! Naissance de la psychiatrie extrahospitalière*, Bruxelles, Asbl l'Équipe, 2001.

4 Entretien avec Jacques Michiels, 15 avril 2014.

Mais le geste critique serait trop simple. Il balaierait, au nom de principes et d'explications générales, les ambiguïtés palpables sur le terrain. Comment transmettre cette situation inconfortable, en ne lâchant ni sa complexité, ni son potentiel ? La pratique philosophique de Haraway met à l'épreuve la tentation critique. Elle invite à rester alerte face à des dénonciations ou résolutions trop hâtives à l'égard de pratiques hésitantes, et ouvre une autre voie pour faire remarquer ce qui se joue dans cette situation épineuse. Elle invite à redécrire l'objet en question là où l'on perçoit le pincement aigu de contradictions, en l'équipant avec d'autres histoires, et ainsi à penser cet objet dans une perspective située et reliée, peut-être habilitante⁵. Redécrire, ce n'est décrire ni un état des choses, ni un simple passage, mais équiper l'objet d'une épaisseur relationnelle qui marque les endroits où ces choses diffèrent légèrement et par là deviennent. Il ne s'agit donc pas de décrire une transformation dans son aspect massif et homogène, mais au contraire de relever les ajustements, les petits écarts au sein d'arrangements qui pourraient introduire du possible dans le réel, qui le mettraient au travail, tout en faisant sentir les risques qui s'y jouent. Apprendre à voir un objet dont les ambiguïtés dénotent des rapports de violence, ce serait alors se demander, quels sont ces écarts qui entourent une différence ? Sur quelles contradictions travailler et avec quoi ? Je voudrais mettre en évidence deux gestes auxquels Haraway m'a engagée afin de redécrire cette pièce

5 Donna Haraway, « Savoirs Situés. La question de la science dans le féminisme et le privilège de la perspective partielle » (1988), dans *Manifeste cyborg et autres essais. Sciences, Fictions, Féminismes*, Paris, Exils, 2007. À propos des connexions partielles, de ce qu'elles pourraient ouvrir et de ce qu'il est possible d'en apprendre, au sein d'une autre objectivité que les visions totalisantes ou relativistes, une objectivité située, plus fiable et engagée car contestable, voir Benedikte Zitouni, « *With whose blood were my eyes crafted?* (D. Haraway) Les savoirs situés comme la proposition d'une autre objectivité », dans Elsa Dorlin et Eva Rodriguez (éds.), *Penser avec Donna Haraway*, Paris, PUF, 2012. Et plus particulièrement la partie « Dégager des univers partiaux et habilitants », p. 54-58.

d'isolement. Il s'agira de suivre la trajectoire de cet espace à l'épreuve de son réaménagement dans un nouveau bâtiment, avec les contradictions qui l'habitent, mais aussi de retracer l'héritage qui est le sien, fait d'expériences ténues et encore bien vives dans la pièce d'isolement actuelle.

Voir (ouvrir) des contradictions

Lors de la réunion d'intervision en janvier 2014, au moment où je partage mes observations aux soignants et en arrive au Salon bleu, des visages se crispent, une tension se propage. Dans la maison, il s'agit d'une petite pièce aménagée avec quelques fauteuils individuels et une tablette. Ses murs de couleur vive ont été repeints par des adolescents. Aucune décoration n'est accrochée aux murs. On y installe parfois un lit pliant rangé dans l'infirmerie. Je renvoie à l'équipe que le Salon bleu est la seule pièce destinée à l'isolement des jeunes. Mais cette destination s'avère moins claire à l'usage; l'isolement peut y prendre plusieurs sens.

Il y a ici un premier geste descriptif à poser: celui de porter une attention plus aiguë aux contradictions qui se nouent dans une situation. La notion d'« isolement » n'est pas constituée d'un seul bloc, mais demande une mise en évidence de contrastes plus fins, logés dans des ajustements moraux, des manières de faire et des aménagements matériels. Ne pas masquer l'inconfort, mais au contraire témoigner des équivoques là où elles sont au travail⁶.

Une première ambiguïté passe par les différents usages que font les soignants et les adolescents du Salon bleu: en quoi ces usages en font-ils un espace de *contrainte*? Cette pièce fait office d'endroit calme où se rendent un ou deux

6 L'importance d'une écriture non innocente, où il serait possible d'apprendre à penser l'inconfort des contradictions, a été déployée dans l'article de Vinciane Despret «En finir avec l'innocence. Dialogue avec Isabelle Stengers et Donna Haraway», dans Elsa Dorlin et Eva Rodriguez (éds.), *Penser avec Donna Haraway*, *ibid.*

jeunes quand l'ambiance est trop chargée dans le reste de la maison; elle est également une pièce pour « cadrer » un adolescent quand il met la pagaille dans un groupe, c'est-à-dire pour s'y rendre avec lui pour discuter ou lui demander d'y rester une dizaine de minutes pour se calmer, sans pour autant le forcer s'il refuse; une pièce pour discuter avec un jeune qui le demande; une pièce pour dormir si l'un d'entre eux est fatigué; pour se reposer suite au soin d'un infirmier, ou quelquefois suite à une crise et une injection. Le plus souvent, lorsqu'un jeune n'y va pas de lui-même, il est accompagné par un soignant. Il est clair pour l'équipe que cette pièce ne doit en aucun cas répondre à une injonction exclusivement punitive. Pourtant, ces ambiguïtés dues aux différents usages font vibrer le Salon bleu en tant que lieu de coercition: après tout, il s'agit bien d'un espace où tous les objets ont été retirés, au cas où l'on devrait y conduire un jeune trop agressif.

D'autres contradictions sont repérables dans le projet d'aménagement matériel de la nouvelle pièce d'isolement pour le futur bâtiment. D'abord à propos de la *surveillance*. Lors de cette réunion, où la reproduction du Salon Bleu soulève des tensions, plusieurs soignants se penchent sur les plans des architectes pour examiner de près deux petites pièces contiguës, à la jonction du bureau des thérapeutes et du couloir. Certains soignants s'inquiètent: la pièce ne sera pas suffisamment éloignée des regards. Une porte qui la relie au bureau des thérapeutes sera condamnée. La seconde porte, qui donne sur le couloir, contiendra une vitre. La directrice médicale précise aux soignants que la double pièce formerait un double recoin pour éloigner les patients du regard, mais elle ajoute: « [...] avec une possibilité que ce ne soit pas trop loin du bureau. Parce qu'il y a parfois des jeunes qui ne vont pas bien quand ils vont au Salon bleu: ils ont des angoisses, un malaise, et ce n'est pas très pratique⁷. »

Non, il ne faudra pas induire de rapports de surveillance, mais il faudra tout de même rester proche d'un jeune qui n'irait

7 Réunion d'intervision du 23 janvier 2014.

pas bien. L'agencement physique, avec une porte condamnée, une autre vitrée et un double recoin, paraît alors un compromis spatial maintenant l'ambiguïté entre ces options. L'aménagement matériel de la double pièce, quant à lui, devra continuer à répondre à un besoin de s'extraire, de se reposer, de proposer à un jeune de s'y calmer ou de permettre à un accompagnateur de s'y retirer avec lui. Une fois le nouveau bâtiment construit, un canapé suffisamment large pour s'allonger y sera installé à la place d'un lit (en aucun cas, la pièce ne devra être une chambre), ainsi que quelques poufs invitant à d'autres postures corporelles et à des interactions plus informelles que les sièges des bureaux des psy. Ces choix peuvent paraître anodins, mais, pour cette équipe soignante, ils font une différence quant aux types d'interaction avec les jeunes auxquels cet espace invite.

Troisième zone de contradictions : trouver les termes justes pour *nommer* la double pièce fait partie des ajustements moraux de l'équipe. Suite à l'entrée dans les lieux, l'hésitation sur le Salon bleu, transformé en double pièce à recoins dans le nouveau bâtiment, refait surface en réunion pour le choix de son nom⁸. Plusieurs termes sont alors disqualifiés dans ce débat – « isolement » rappelle les chambres de contention, « salon » appelle à un usage collectif, et « consolation » convoque la peine, la tristesse – au profit d'une appellation à nouveau énigmatique, l'Espace-repos. Les hésitations qu'ouvre l'acte de dénommer permettent alors de soupeser les contradictions pour mieux juger des différentes intentions que tel ou tel nom peut faire porter à cet espace.

La pièce d'isolement et les manières d'isoler ou de s'isoler ne se passent pas de ce lot d'ambiguïtés et d'ajustements qui importent dans la pratique de soin. Si ces contradictions ont bien été ouvertes lors du passage du Salon bleu à l'Espace-repos, l'inconfort n'est pas suscité uniquement par cette épreuve, mais subsiste dans la pratique courante après celle-ci. Par la suite, certains soignants se sont à nouveau enflammés en réunion alors qu'était évoquée la possibilité

8 Réunion d'interview du 13 mai 2014.

d'utiliser cette pièce si un jeune devenait trop difficile à contenir – le débat reste irrésolu, et bien vivant. L'ensemble de l'équipe aurait voulu que cette pièce soit investie, aménagée, décorée autrement, mais lorsqu'ils l'ont proposé aux adolescents, ceux-ci n'y ont pas vu d'intérêt. Quant à eux, lorsque je leur demande s'ils occupent ou non cet espace, et pourquoi, ils me racontent comment ils s'y prennent pour s'extraire des autres à leur propre convenance, pas forcément dans l'espace repos. L'un va sur l'ordinateur (et plusieurs sur leur smartphone), un autre se retire de la vie collective dans un recueil du grand salon, tandis qu'un autre préfère une grande salle de réunion, située à l'écart, oubliée de tous et moins étouffante. En fait, le nouveau bâtiment offre une palette d'autres possibilités et les jeunes y créent leurs propres ruses pour se mettre à l'écart du groupe. Ces autres possibilités d'espaces de retrait jouent alors aussi un rôle : elles constituent des opportunités de ruses pour se retirer et dès lors réduisent le recours à l'Espace-repos comme unique endroit pour s'isoler. En bref, il est important de noter que les ambiguïtés de cette pièce d'isolement ne sont pas qu'une affaire résolue à l'épreuve de son réaménagement. Elles restent bien actives à la suite de celui-ci.

La nécessité de se rappeler

On aurait pu s'arrêter là, et témoigner du fait que cette pièce d'isolement – Salon Bleu devenu Espace-repos – ne s'en sort pas si mal malgré le terrain glissant des contradictions qui l'habitent, avec lesquelles les soignants s'ajustent et les jeunes rusent. Il y a pourtant un second geste que Haraway engage à poser, qui appelle à la nécessité de se rappeler.

La production de cette pièce, avec cette forme précise, ses usages et contradictions, requiert de se remémorer par quelles histoires elle est passée. Car les couches historiques de la pièce actuelle ouvrent sur d'autres risques, à propos de ce qu'elle aurait pu devenir. Il y a un second geste à poser, celui de ramener l'héritage dans lequel faire exister cet objet.

« L'innocence serait d'affirmer qu'on ne choisit pas ses ancêtres, alors qu'il ne s'agit pas de choisir ou de ne pas choisir, il s'agit d'hériter, c'est-à-dire de construire l'héritage de telle sorte qu'il nous rende capables de répondre à, et de, ce dont on hérite. Car si l'innocence impose de tout prendre, ou de tout récuser, l'héritage n'a plus alors aucun pouvoir transformateur⁹. »

Par quelles histoires mes interlocuteurs sont-ils marqués ? À quelles histoires éveillent-ils ? Il ne s'agit pas d'un héritage à la louche auquel on aurait un accès transcendant – en retracant la longue histoire de l'enfermement en psychiatrie, par exemple –, mais d'un héritage beaucoup plus discret duquel cette pièce de repos répond. Retracer les spécificités historiques d'un objet, c'est alors témoigner qu'il aurait pu en être autrement, et c'est faire vibrer l'héritage en tant qu'il aura pu s'inventer sur un mode transformateur.

Retour en janvier 2014, à la réunion des soignants. Lorsque l'aménagement physique de la pièce d'isolement suscite des tensions dues à son incitation à la surveillance, la directrice médicale rappelle qu'en 2008, sur les premiers plans des architectes, l'ancien directeur médical avait prévu « une place forte », selon leurs mots « un cabanon », qui avait suscité des contestations au sein de l'équipe. L'allusion à cette « place forte » soulève alors une vague de plaisanteries parmi les soignants à propos de fouets, de chaînes, de caméras, de camisoles. Quelques rires contaminent l'assemblée, dont quelques-uns plutôt jaunes.

Lorsque, par la suite, j'interroge l'ancien directeur médical sur ce « cabanon », son aménagement matériel et son usage, il justifie son existence en compliquant la situation¹⁰. Oui, la pièce d'isolement aurait été aménagée avec un équipement spécifique : munie de murs capitonnés, de vitres blindées, d'un lit fixé au sol, et débarrassée de tout objet amovible ou qui puisse être utilisé comme projectile. Mais son usage

9 Vinciane Despret, « En finir avec l'innocence. Dialogue avec Isabelle Stengers et Donna Haraway », art. cit., p. 38.

10 Entretien du 23 juillet 2015.

serait resté exceptionnel, limité à des cas où l'équipe aurait été confrontée à des jeunes agressifs envers eux-mêmes et autrui, et en suivant un ordre de priorité: après les tentatives de le reprendre par le relationnel, puis par la voie médicamenteuse, la contention physique n'aurait été utilisée qu'en dernier recours. De plus, elle ne l'aurait été que pour un moment bref, le temps que les médicaments fassent leur effet. Bien que l'usage de cette pièce aurait été exceptionnel, en son absence, la solution alternative de devoir renvoyer l'adolescent du centre de jour, d'envisager une hospitalisation ou éventuellement d'appeler la police, semblait moins bonne au directeur médical.

Sur les quinze mois écoulés entre l'entrée dans le bâtiment et cet entretien, la situation où la contention physique aurait pu être utilisée ne s'est présentée qu'une fois. Cependant, l'existence de la pièce aurait en soi ouvert d'autres questions. Si la pièce avait été construite en vue de la contention, qu'est-ce qui aurait protégé du fait de s'en servir plus souvent ? Aussi, en quoi le rapport des jeunes aux soignants aurait-il été altéré par la simple présence de cet équipement ?

Les fouets, chaînes, camisoles et caméras que les soignants évoquent par leurs plaisanteries pourraient appartenir à un imaginaire résiduel de la psychiatrie. C'est le cas pour les deux premiers, mais pas pour les deux seconds. Lorsque, en 2008, ce « cabanon » fut contesté par certains soignants, ce ne sont pas des représentations légendaires qui ont contribué à ce que leurs requêtes soient prises en compte, mais d'autres chambres d'isolement dont certains soignants avaient fait l'expérience dans d'autres lieux de soin. L'une me raconta :

Il y avait eu des discussions sur le Salon bleu. Ils avaient prévu de faire une pièce capitonnée. [Dans une unité pédopsychiatrique bruxelloise], il y avait une pièce comme ça, avec une caméra. On l'appelait pièce de colère. C'était une pièce vide où on enfermait les gosses quand ils étaient en crise. [...] Je trouvais ça tout à fait hypocrite. [...] C'est aussi parce j'avais été choquée par certaines pratiques là-bas. Il y avait des enfants très médiqués, et moi je n'avais jamais vu

des enfants qui avaient cet aspect. Je trouvais ça violent, dans les murs. Le fait qu'il y avait des vitres, des fenêtres à travers les chambres. Les caméras. Et cette chambre de colère, c'était une chambre de contention. Alors qu'on aurait pu trouver des termes justes. Allez, disons-le si c'est de la contention ! Ça ne me convenait pas de travailler là. Ici, effectivement, il y a quelque chose de plus ouvert, de plus nuancé¹¹.

Ce qu'il y a « ici, [...] de plus ouvert, de plus nuancé » fait référence à l'institution dans laquelle le centre de jour pour adolescents fut installé en 2001. Cette institution fut créée afin de mettre en place des lieux de soin alternatifs à l'hôpital. Elle s'est implantée, depuis un demi-siècle, dans des maisons d'habitation afin d'y pratiquer une approche du soin communautaire. En fait, à regarder de plus près la lignée de maisons ayant été reconverties en lieux de soin ouverts, le besoin de s'extraire du groupe avait déjà forgé une inscription spatiale. Retracer l'historique de ces générations de maisons permet de retrouver certains détails qui se sont maintenus dans l'Espace-repos. Dans un rapport de 1973¹², une stagiaire décrit une communauté thérapeutique en recherche d'elle-même et relève à plusieurs reprises la demande des patients de pouvoir s'isoler des autres pour s'apaiser. On peut voir sur les plans de la première grande maison d'habitation qu'à cette époque, après dix ans d'occupation, elle comportait un Isoloir et un Boudoir. L'Isoloir était une petite chambre proche du bureau des soignants avec un lit pliable, alors que le Boudoir, une chambre plus confortable, permettait aux pensionnaires d'avoir plus d'intimité — peut-être trop, celui-ci n'ayant duré que quelques mois¹³. Vingt ans plus tard,

11 Entretien du 17 octobre 2013.

12 Dominique Sintobin, *Vie intense dans une communauté thérapeutique, 1973-1974*. Non publié.

13 Son nom ne manque pas d'être un indice de cette courte existence. Dominique Sintobin écrivait : « La relation sexuelle entre pensionnaires avait amené le projet d'une chambre d'amour ! Accords et désaccords ! Fouges émotives du vent qui fait soulever des vagues ! Non ! », *ibid.*, p. 27.

dans les années 1990, la maison qui accueillera le centre de jour pour adolescents ne comportera qu'une pièce de repos, à l'usage peu défini. Elle était aménagée avec une petite cabine de téléphone et un divan. La porte qui donnait sur le couloir était fermée, me précisa un ancien thérapeute, et on utilisait une autre porte qui donnait sur la pièce adjacente. Le détour par cette autre pièce donnait plus d'intimité à la pièce de repos, où l'on pouvait se rendre spontanément, seul ou à quelques-uns. Il y avait là la même astuce spatiale du double recoin que l'on retrouve aujourd'hui dans le nouveau bâtiment.

Il aurait pu en être autrement

Redécrire cette pièce d'isolement, avec Haraway, ne permet pas de la reléguer au geste critique, au confort qu'il assure à l'auteure et au lecteur, ni de la faire exister comme un objet en soi. Cela exige de déployer les contradictions qui habitent cette pièce et les divergences qu'elles font importer: là où ses usages pourraient glisser vers la contrainte, là où ses aménagements matériels pourraient induire des rapports de surveillance ou d'autres plus informels, là où le choix de son nom lui concède un autre sens. Cela implique, aussi, de reconnaître qu'il n'y a pas de résolutions à ces ambiguïtés: elles continuent à se redéfinir par les ajustements des jeunes et des soignants. Cela nécessite de rendre visible l'héritage discret par lequel cette pièce d'isolement aurait pu devenir un équipement de contention en milieu psychiatrique ouvert: par les premiers plans architecturaux où cet équipement se justifiait avec sa complexité d'usage; par d'autres chambres de contention dont des soignants ont fait l'expérience et contre lesquels ils s'insurgèrent; par les astuces spatiales pour pouvoir s'isoler, selon un dosage d'intimité, progressivement aménagées dans les maisons précédentes au sein de cette institution. Dès lors, le passage du Salon bleu à l'Espace-repos n'est pas un simple changement d'un lieu à l'autre. La transformation emprunte des voies multiples, parfois infimes, là

où l'Espace-repos aurait pu devenir une pièce d'isolement. Il aurait pu en être autrement. Redécrire cet objet revient alors à re-situer ses frontières, à marquer ces écarts par lesquels l'Espace-repos existe *autrement* que comme une simple «pièce d'isolement».

Somatonautologie.
Hacker le problème corps/esprit

Jérémy Damian

It matters what
dances, dance, dances !

En matière de corps et d'esprit, nous sommes infectés par un ensemble d'histoires reconnaissables à leurs motifs : coupure, écart et discontinuité. Des écarts que se sont disputés, et se disputent encore, philosophes et psychologues, anthropologues aussi parfois. Gilbert Ryle a nommé « doctrine officielle » la matrice de ces histoires, distribuant tout deux fois dans deux mondes différents : « Une personne vit deux vies parallèles, celle de son corps et celle de son esprit. La première est publique, la seconde est privée. Les événements de la première histoire appartiennent au monde physique, ceux de la seconde appartiennent au monde mental¹ ». Au monde physique, la *physicalité* et les *surfaces* ; au monde mental, l'*intériorité* et les *profondeurs*.

Trois coupures dérivent de cette doctrine. La première passe entre le corps et l'esprit. Tout ce qui, sur fond de dualisme cartésien, se rapporte à la controverse philosophique passionnée et sans fin du problème corps/esprit. La seconde se rapporte à ce qui sépare deux personnes ou, plus techniquement, deux esprits. On trouve ainsi chez Jean Brun un énoncé symptomatique : « Il n'en demeure pas moins qu'il reste une distance que n'abolit aucune œuvre et que ne transcende aucune machine : l'intervalle qui sépare les consciences les unes des autres². » Ou encore, chez William James : « Le fossé qui sépare deux esprits est peut-être la plus

1 Gilbert Ryle, *The Concept of Mind* (1949), Londres, Routledge, 2009, p. 2.

2 Jean Brun, *La Main et l'Esprit*, Paris, PUF, 1963, p. 97.

grande faille qui soit dans la nature³. » Comme si les qualités de certaines expériences intérieures étaient nécessairement subjectives, privées et qu'on ne pouvait sortir de l'incomunicabilité du contenu de l'expérience et de l'insularité des consciences. Cet écart-ci renvoie au problème de l'intersubjectivité, pudiquement retraduit par certains anthropologues par le thème du « *meeting of the mind* (MoM)⁴ » : la rencontre des esprits. La troisième coupure met de la distance entre l'esprit et la nature, comme si l'esprit se confinait à l'intérieur du périmètre dessiné par notre enveloppe corporelle, intérieure et individuelle, en opposition à un monde naturel situé « au-dehors ». Chacune de ces coupures rend problématique une rencontre : le fait que le corps et l'esprit puissent se rencontrer, le fait que deux expériences subjectives puissent se rencontrer, le fait qu'une personne rencontre son environnement immédiat. À chaque fois, il s'agit d'un problème d'incompatibilité entre ce qui apparaît comme relevant d'une « intérieurité » et d'une « extérieurité ».

Pourtant, pour chacune de ces coupures se révèle une énigme plus grande encore : que quelque chose passe *malgré tout*. Des rencontres, il y en a de nombreuses et sous de multiples formes. Il n'y a guère que les métaphysiciens de la plus classique espèce pour, d'un côté distinguer en nature le corps et l'esprit, et de l'autre s'émuvoir de l'impossibilité logique de leur mise en rapport, transformant ainsi un problème pratique et quotidien que la plupart d'entre nous gérions avec une remarquable constance et efficacité en un insoluble problème. La supposée insularité des consciences est sans cesse surmontée, elle génère plus de ruses et de tactiques que de difficultés, même les psychanalystes qui la supposent la contournent dans les faits. Et se multiplient les récits et témoignages qui mettent en scène des expériences de rapport

3 William James, *The Principles of Psychology* (1890), t. 1, Boston, Harvard University Press, 2010, p. 231.

4 Stephen C. Levinson, « On the Human Interaction Engine » dans Nick J. Enfield et Stephen C. Levinson (éds.), *Roots of Human Sociality: Culture, Cognition and Interaction*, New York, Berg, 2006.

à la « nature » sur un tout autre mode que celui que propose la pince intenable « coupure/fusion », par exemple en insistant sur les modalités de la réciprocité et de la participation⁵.

L'indiscipline règne, semble-t-il. Non seulement notre « doctrine officielle » ne nous est d'aucun secours théorique, se perd en problèmes logiques (tout l'excède et lui échappe, un filet qui ne capture aucun poisson) mais en pratique personne ne la respecte : les esprits et les corps se comportent tout autrement que ce à quoi la philosophie idéaliste et notre soi-disant « naturalisme moderne » les assignent. À ce jeu il est un petit nombre de praticiens qui peuvent faire figure d'expérimentateurs chevronnés de questions métaphysiques insolubles tant la moindre de leurs propositions, la moindre de leurs explorations ne cesse d'interroger ces interstices comme quelque chose qui ne serait ni insurmontable ni illusoire mais une matière ou un lieu où l'entraînement (*training*) serait possible. Ce sont les praticiens somatiques.

C'est avec sa chienne Cayenne que Donna Haraway a pensé ce qu'un entraînement requiert et implique. L'entraînement, écrit-elle, demande du calcul, de la méthode, de la discipline, de la science mais, plus important, il « rend possible ce qui était réputé être impossible, l'œuvre pour tous les partenaires "intra-agissants" (*intra-acting partners*)⁶ ». Et instaurer une zone de contact, c'est ouvrir une nouvelle voie de communication, d'échange et de jeu, une autre forme relationnelle qui, éventuellement, nous dérange et nous dépayse, nous situe en-dehors de nos zones de confort, mais ouvre le lieu d'une diversité possible. Les zones de contact sont des zones de métamorphose. C'est de cette approche de l'entraînement comme culture des possibles que je partirai pour tenter d'apprendre à résister aux histoires appartenant

5 Voir par exemple le livre de David Abram, *Comment la terre s'est tue ?* (1996), Paris, La Découverte, 2014, et celui de Baptiste Morizot, *Sur la piste animale*, Arles, Actes Sud, 2018.

6 Le très beau chapitre « Training in the contact zone » de *When Species Meet* (Minneapolis, University of Minnesota Press, 2008), me servira de guide tout au long de cet article.

à notre doctrine officielle en précisant que je suis infecté de longue date. Résister veut dire pour moi rapporter sur le terrain de la pratique, de l'entraînement et de l'inventivité, les problèmes technicisés et confisqués par la philosophie de l'esprit. Ni écarts insurmontables ni continuités spontanées, je préfère m'engager en privilégiant une autre version : celle qui conserve le caractère énigmatique de ce qui fait à la fois coupure et liaison. S'il fallait apprendre à résister aux mauvais contes de la coupure et aux mythes de l'unité perdue, il nous faudrait commencer par proposer des histoires qui apportent du nombre et du pluriel dans les manières de franchir des failles et des coupures. C'est là que se situe mon propre trajet d'apprentissage dont j'aimerais rendre compte ici, tissé au contact de Donna Haraway et de quelques praticiens et praticiennes issu·e·s du champ des pratiques somatiques, véritables « somatonautes », et de la performeuse Lisa Nelson qui explore des partitions d'accordage (*tuning scores*) comme autant d'entraînements des interstices contre les coupures.

Som(h)ackers

L'éducation somatique est un champ en pleine effervescence qui rassemble un ensemble de pratiques (technique Alexander, méthode Feldenkrais, Eutonie, Body-Mind Centering, etc.) toutes « euro-américaines » et en même temps toutes influencées par des pratiques extrême-orientales telles que certains arts martiaux ou le Yoga. Ces pratiques proviennent de « moments » historiques distincts – seconde moitié du XIX^e siècle, années 1920-1930, années 1960-1970 – dans trois foyers culturels principaux : l'Allemagne, l'Angleterre et les États-Unis. Derrière ces singularités historico-culturelles se repèrent un ensemble de traits communs qui font de chacun de ces moments des milieux propices à leur émergence, des niches écologiques accueillantes⁷.

7 Je me permets sur ce point de renvoyer à mon article « Les collectifs intérieurs. L'intériorité peuplée, cultivée et politisée du

Ouverture au corps et aux expérimentations qui s'y rapportent, tentatives d'exploration d'états de conscience plus ou moins altérés et formes d'effervescence sociale, culturelle et politique sont quelques-uns de ces traits. En fonction des contextes et de leurs usages, ces pratiques ont été perçues alternativement comme « les vecteurs des grandes utopies libertaires, ou au contraire les symptômes d'un libéralisme outrancier » réfugiées dans l'économie prospère du « marché du bien être »⁸.

Au-delà de leurs différences, elles mutualisent un champ d'expérience dont le commun tournerait autour de la proposition consistant à se laisser affecter par de nouveaux sentirs. Soit la mise en pratique d'un devenir remarquable de sensations nouvelles, d'affects nouveaux ou, plus largement, la culture d'événements nouveaux que les praticiens situent « à l'intérieur » de leur enveloppe corporelle : une intériorité somatique. Devenir « remarquable » au double sens de ce que l'on remarque désormais mais à quoi nous n'étions pas sensibles auparavant et de ce qui se distingue par son caractère d'exception. De fait, ces praticiens expérimentent avec ferveur des manières d'articuler ce que l'on nomme traditionnellement le corps et l'esprit. Le travail sur la conscience corporelle⁹, sur l'attention, devient le moyen de cette expérimentation. Ces pratiques suscitent le genre d'expériences par lesquelles il devient possible de se dépayser à l'intérieur de son propre corps par une mise en culture intime et collective des sens, entraînant des possibilités d'action, d'expression et de mise en rapport nouvelles. À la lettre, et comme le nomme Haraway, des pratiques de partenariat intra-actif (*intra-acting partnership practices*).

Body-Mind Centering », dans Marie Bardet, Joanne Clavel et Isabelle Ginot, *Écosomatiques. Penser l'écologie depuis le geste*, Montpellier, Deuxième Époque, 2019.

8 Isabelle Ginot, *Penser les somatiques avec Feldenkrais*, Lavérune, L'Entretemps, 2014, p. 13.

9 L'anglais diffracte ici cette notion en « *body awareness* », « *body consciousness* » et « *sensory awareness* ».

Parlant de ceux qui les pratiquent effectivement, certains ont recours au terme « somaticiens » qui, comme le mathématicien, le logisticien, l'électricien, fait de ceux qu'il désigne les experts autant de la connaissance que de la pratique d'un ensemble, ici les pratiques somatiques (*somatics*). En suivant Donna Haraway, l'importance qu'elle accorde aux mots avec lesquels elle raconte ses histoires, sa pratique de la SF, je nommerais ces praticiens des « somatonautes ». Plutôt que l'opposition entre les termes, l'attente d'un affrontement et l'espérance d'un vainqueur, je cherche à frictionner ensemble les imaginaires différents, et à leur manière précieux, qu'ils charrient. Depuis cet aller-retour se construit un univers matériel-sémiotique singulier.

Le *somaticien* c'est le praticien, cela s'entend en lui, celui qui se sait obligé par un certain mode de réussite, une logique expérimentale demandant de l'effort et des répétitions, engagé dans et par le fait d'équiper le corps. Le somaticien ne peut être pris en défaut quant à ses rêves de pureté, il n'a aucun souci à décrire sa pratique comme une incorporation de techniques et une artificialisation d'un corps « *in the making* » comme le dit Haraway, c'est-à-dire composite, hétérogène et plastique. Il fait également entendre en lui le technicien, autre figure qui se connecte à l'univers de l'expérimentation savante, mais dans un rapport à l'étude un peu consensuel ou conventionnel. Avec une tendance à tomber dans une forme d'ingénierie intérieure, le risque de devenir l'ingénieur de lui-même, « l'expropriateur en chef des techniques, celui qui ne se laisse affecter par aucune d'elles¹⁰ » ou le professionnel qui s'enferme dans le sillon d'une seule et dont la pratique se signe par le creusement d'ornières¹¹.

Le *somatonaute*, par contraste, se branche moins sur le praticien expérimental des sciences modernes que sur un imaginaire des grands explorateurs qui accostèrent et découvrirent des rivages encore inconnus. Christophe Colomb, Vasco de

10 Comité invisible, *À nos amis*, Paris, La Fabrique, 2015, p. 126.

11 Isabelle Stengers, *Une autre science est possible*, Paris, La Découverte, 2013, p. 96.

Gama, ou Neil Armstrong. Grand voyageur ou cosmonaute, la filiation se fait avec ceux qui ont conquis des espaces qu'on ne soupçonnait pas pouvoir faire l'objet d'exploration. Le somatonaute se sait surveillé, il lui revient d'avoir à l'esprit les ravages colonialistes (racisme, domination, appropriation, pillage...) dont ces explorations et découvertes ont été le point de départ. Ils obligent les somatonautes à faire de leur pratique une interrogation consistant à se demander ce que ce serait d'apprendre à ne pas poser un pied de conquérant, de vainqueur et de colonisateur sur ce que l'on découvre et prend, toujours à tort, pour une *terra incognita*. Par ailleurs, la communauté des somatonautes entre en relation directe avec sa communauté jumelle, les psychonautes de Timothy Leary de la contre-culture des années 1960, le psychédélisme spiritualisé des voyages (*trips*) reliés à une quête spirituelle. Le somatonaute embrasse des échelles très diverses dans ses voyages intérieurs et ses grandes traversées ; le somaticien déploie des trésors d'invention dans l'exploration de nouveaux agencements.

Faut-il opposer ces deux figures ? Une autre pourrait les faire fonctionner ensemble comme les deux faces d'une même médaille : le *pirate*. Celui qui sillonne les mers, grégaire et joyeux, sans localité assignée, qui ne vit que d'aventures et d'évasions et qui inquiète. Et tout autant, celui qui, *hacker*, travaille dans la joie, la liberté et la communauté à construire un corps/esprit *do it yourself* : un espace libre et ouvert dont les usages ne seront réglementés par aucune institution et de ce fait participerait de la création de formes de subjectivation dissidente¹². Dans les deux cas, aucune prétention au génie solitaire, c'est en bande, en meute que l'on travaille, moins à une politique de libération qu'à trouver les bonnes manières et les bons savoirs pour modeler sa liberté¹³.

12 Voir Paul B. Preciado, *Testo Junkie. Sexe, drogue et biopolitique*, Paris, J'ai Lu, 2008, p. 341.

13 C'est là un thème que Donna Haraway partage avec Michel Foucault : refuser la promesse d'une émancipation massive, et plutôt travailler, sculpter les impurs et modestes espaces d'autonomie.

Les somatonautes sont des hackers du problème corps/esprit. Ils rouvrent les boîtes noires métaphysiques des trois coupures présentées plus haut. Ils détournent, démontent, reconfigurent, inventent, expérimentent de nouvelles sensibilités, de nouvelles possibilités de mise en rapport de ce qui paraissait inappariable : le corps et l'esprit. Ils occupent les interstices qu'ils instaurent à l'endroit des coupures, ils les transforment en autant de lieux et d'objets, ou encore de ressources, pour sentir, agir, connaître et se relier autrement. Pas mieux, mais autrement. Ils ne prétendent pas être les détenteurs d'une nouvelle vérité, ils bricolent et, en un sens, n'arrêtent pas de se demander comment bien composer avec les coupures et apparier les rivages ? Ils participent à rendre étranges et étrangers les problèmes philosophiques les mieux balisés par le champ académique, nous dépaysent et suscitent des prises nouvelles relativement à une série de problèmes par ailleurs déjà saturés de sens, de positions, d'impasses et de chamailleries. Ils font hurler les radars technologiquement infectés à la coupure dont on use traditionnellement pour se repérer dans ces champs de force. *Mind-Body inventiveness.*

No limits

Seulement, on ne saute pas par-dessus les béances creusées par les dualismes d'une « nature bifurquée » comme on efface, d'un pas vif et par avance assuré de réussir, un petit obstacle. Le réflexe le plus répandu consiste à simplement refuser l'existence de ces trois coupures en préférant postuler que « de coupures, il n'y a point ». Assurance moniste d'une réalité moins réconciliée que fondamentalement inséparée, qui se nourrit d'une phénoménologie faisant retour vers l'expérience originelle d'un être-au-monde pur. Somatonautes et somaticiennes s'inspirent parfois d'un orientalisme sans doute exagéré : « il n'y a pas de séparation entre le corps et l'esprit, ils ne font qu'Un et je ne fais qu'un avec la Terre ».

L'infection n'est pas que de coupures, elle passe à l'occasion par excès d'unité. Ce qui pourrait passer pour un antidote

se transforme souvent en un poison: le faux antidote de la fusion qui nous promet une fois et pour toute ce que l'autre nous refuse, le mythe d'une unité perdue, harmonieuse et pacificatrice¹⁴. Chercher à tout prix ou trop rapidement à faire jonction, à unifier, voire même à suturer ne nous fera pas plus penser que si nous nous contentions de valider l'existence des trois coupures. Et nous ne serions pas plus avancés. Il ne sert pas plus de vouloir les dissoudre (elles sont là, nous vivons avec elles quoi qu'on en dise) que d'en asseoir l'existence. Reste plutôt à apprendre à détecter les types d'êtres, d'entités, de présences, capables de s'épanouir dans les interstices qu'elles ouvrent. Les somatonautes investissent précisément cet apprentissage en assumant que ces questions relèvent du registre de l'entraînement. En ce sens, ils témoignent d'un sens aigu de ce que Haraway nomme « sens de l'inventivité ontologique et sémiotique¹⁵ ».

Au motif de la coupure et de la continuité, s'il fallait prendre une image, les somaticiens évoluent dans les paysages du problème corps/esprit d'une manière telle qu'ils ne choisirraient pas celle d'un pont reliant les rivages, traversant les distances, mais plutôt celle d'un « pas japonais ». Ces petites allées constituées de dalles de pierres ou de rondin de bois qui permettent de mettre un pied, de se faire un chemin en

14 Le rapport entre un dualisme occidental et un monisme extrême-oriental est problématique et caricatural. Si l'on regarde comment le christianisme et le bouddhisme ont incarné les deux postures dans les figures respectives du Christ et de Bouddha, la proposition pourrait même se renverser. Le Christ est un être bizarrement surnaturel, indissociablement humain et divin, il est aussi indissociablement corps et esprit. Il arrive au monde en tant qu'idéal de chair spirituellement unifiée et éveillée. À l'inverse, Bouddha n'est pas de nature divine, il doit son éveil à son propre apprentissage. Ce n'est que progressivement que l'unification de son corps et de son esprit prend forme. Qui est alors le plus dualiste des deux ? Sur cette inversion de perspective voir Nathalie Depraz, « Entre christianisme et bouddhisme. Pour une phénoménologie du corps-esprit », *Diogène*, n° 200, 2002, p. 25-37.

15 Donna Haraway, *When species meet*, op. cit., p. 232.

enjambant à chaque fois une parcelle d'espace impraticable ou une parcelle d'espace dont on souhaiterait prendre soin. Un pas après l'autre, d'y installer de la présence. Les sensations, la conscience, l'esprit sont d'ordinaire pris dans des controverses dont le seul enjeu repose sur le fait de pouvoir trancher une fois pour toutes leur appartenance à l'un ou l'autre des deux gabarits ontologiques à partir desquels les modernes savent penser et agir : les *objets* et les *sujets*. Mais ces mauvaises histoires de coupure sont à ce point modernes qu'elles ne nous conviennent plus. Face aux interstices infranchissables, les somatonautes ne procèdent pas par fusion mais par addition, création, expérimentation, instauration de petites dalles : en peuplant le milieu.

Bien décrire les pratiques somatiques demande de raconter des histoires étrangement peuplées, pleines de fantaisies dans les formats de rencontres, dans les types d'être qu'elles font intervenir. Là se lie/lit ma dette envers Donna Haraway, pour avoir réussi à me donner le goût des histoires entremêlées et impures, un goût pour des histoires dont les personnages seraient en prise les uns avec les autres, jamais luttant pour eux seuls, engagés dans et par des histoires de co-évolution, une sympoïétique généralisée. Les corps et les esprits sont toujours en train de se faire (*in the making*), ils existent à la manière de multiplicités hétérogènes ouvertes, en travail, en mouvement, et non à la manière d'individualités premières et figées. De là, sans doute, la place de la chorégraphie dans les livres de Donna Haraway où ça danse pas mal¹⁶. La danse y devient une pratique d'assemblage de puissances d'agir distribuées et hétérogènes qui partagent des relations de travail, d'amour, de domination, d'exploitation...

Ce goût de l'entraînement me vient également de l'anthropologue Tanya Luhrmann. C'est elle qui la première a

16 On retrouve les formules « *dance of encounter* », « *dance of relating* », « *ontological choreography* » dans Donna Haraway, *When Species Meet*, *ibid.*, p. 4, 25, 32, et dans *The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness*, Chicago, Prickly Paradigm Press, 2003, p. 28, 41, 100.

éduqué mon attention à des formes d'exercices et d'entraînements dans des domaines parfaitement improbables, comme celui de la relation à Dieu chez les évangélistes américains. « Dieu veut être ton meilleur copain¹⁷ » mais il va falloir lui donner un petit coup de main quand même. Une amitié, ça se construit et ça s'entretient. L'anthropologue porte son attention sur les efforts déployés et sans cesse répétés par les fidèles pour apprendre, entretenir et intensifier leur aptitude à détecter en eux-mêmes la présence de Dieu. Certaines expériences religieuses, argumente-t-elle, seraient ainsi dépendantes d'un entraînement visant à perfectionner la capacité à se laisser « absorber » dans et par des mondes intérieurs. À leur manière, les évangélistes en passent par une véritable culture des sens intérieurs pour déployer leur foi et rencontrer Dieu, qui ne les situe pas si loin de la pratique somatonautologique. Enfin, et plus curieusement, ce goût de l'entraînement a été nourri par des ethnographes qui nous rapportent le fait que l'esprit et le corps ne se comportent pas chez nous comme ils se comportent en d'autres régions de la planète, qu'ils varient dans leur degré d'ouverture et de fermeture à l'autre, dans leur degré de porosité ou d'étanchéité au monde et aux êtres les plus improbables (entités invisibles), dans leur faculté d'extension et de déplacement¹⁸.

Tuning scores : exercices d'appariement

Parler de somatonaute permet également de construire une catégorie un peu sauvage qui déborde le périmètre parfois trop étroit que les pratiques somatiques quelque peu

17 Il s'agit d'une des formules récurrentes et essentielles de la pratique religieuse dans ces congrégations évangélistes. Tanya Luhrmann, *When God talks back. Understanding the American Evangelical relationship with God*, New York, Vintage Books, 2012.

18 Voir par exemple Joel Robbins, « On Not Knowing Other Minds: Confession, Intention and Linguistic Exchange in a Papua New Guinea community », *Anthropological Quarterly*, vol. 81, n° 2, 2008.

« officielles » tendent parfois à tracer autour d'elles. La pratique soma(-tonau)tique que je présente ici n'appartient pas directement au champ des pratiques somatiques. Mise au point dans le courant des années 1980 par la performeuse Lisa Nelson¹⁹, figure essentielle et néanmoins discrète de ce courant qui émergea en pleine contre-culture américaine et que l'on nomme *postmodern dance*, le *Tuning Score* en constitue comme une sauvage digression. *Tuning Score* désigne à la fois un ensemble de partitions d'accordage (*tuning scores*) et une pratique de composition instantanée le *Tuning Score*. Parmi les problèmes que cette pratique met à l'épreuve, il en est un qu'elle dépasse radicalement : le problème de l'intersubjectivité. Ou dit autrement, comment porter sur le terrain de l'exercice et de l'entraînement, la coupure n° 2 : l'appariement des consciences ?

Dans le studio Carthago de Bruxelles, du 27 janvier au 5 février 2012, se déroulait un stage que donnait Lisa Nelson autour de ses *tuning scores*. De son travail, je ne retiens ici que trois dimensions : la prédominance du travail les yeux fermés, une expérimentation constante sur la perception et la mise en jeu de processus collectifs de composition. À travers la description de deux de ses scores de composition, je m'intéresserai à l'« accordage » (*tuning*) comme modalité principale d'appariement et de communication en tant qu'activité physique (elle est une action), sensorielle (elle s'accomplit par la mise en jeu des sens), relationnelle (elle rend compte de nos manières d'établir le contact avec notre environnement) et structurante (elle ordonne l'environnement)²⁰.

« Qu'est-ce que je regarde lorsque je regarde de la danse ? » et « Comment s'organise le corps pour voir ? »²¹

19 Un numéro spécial de la revue *Nouvelles de danse* est consacré au travail de Lisa Nelson intitulé « Vu du corps, Lisa Nelson. Mouvement et perception », n° 48-49, 2001.

20 Lisa Nelson, « À travers vos yeux », *Nouvelles de danse*, *op. cit.*, p. 12

21 Toutes les citations non référencées de Lisa Nelson proviennent de transmissions orales en situation de stage.

sont les deux questions auxquelles Lisa Nelson ne cesse de revenir. Elles jouent et fonctionnent, dans le *Tuning score* comme des énigmes qui, paradoxalement, se déplient depuis des situations d'exploration qui se font en grande partie les yeux fermés. Comment, dès lors, lire, manifester, percevoir les intentions des autres, rendre lisibles et visibles les siennes dès lors que l'on désorganise le regard ? La réponse passe par un entraînement des aptitudes sensorielles – et par « sens », la pratique du *Tuning Score* exige de nous que nous fassions preuve d'imagination, il ne s'agit pas de se contenter des cinq sens classiques : les sens kinesthésiques, proprioceptifs, vestibulaires, intéroceptifs et bien d'autres encore font partie de la panoplie²². Avec de l'entraînement, assure-t-elle, nous devons pouvoir sentir que « chaque sens mesure l'espace et le temps d'une manière qui lui est propre, et qu'ils travaillent tous en même temps ». À l'instar de ce qu'a montré Vinciane Despret chez William James à propos de l'émotion, les sensations sont, ici, autant ce qui est senti que ce qui fait sentir²³. Nos différents sens nous servent littéralement à « scanner » notre environnement (espace intérieur compris) par un geste tout à la fois physique, sensoriel et attentionnel visant à « étendre tous nos sens dans toutes les directions ». À leur manière, les

22 Cela fait bien longtemps que les danseurs (comme d'autres praticiens, d'ailleurs) comptent au-delà de cinq en ce qui concerne les sens. James J. Gibson en dénombrait vingt-six dans *The Senses Considered as Perceptual System* (Boston, Houghton Mifflin, 1966), ouvrage de référence pour bon nombre des figures importantes de la *postmodern dance*, dont Steve Paxton et Lisa Nelson. Steve Paxton dit avoir appris à danser et s'être engagé dans l'existence, depuis, en tenant pour acquis l'existence de ces vingt-six sens. En 2005, curieux de voir si d'autres sens avaient été découverts, il lance une requête sur Google, mais ne tombe que sur des résultats discutant les seuls cinq mêmes sens. Et en conclut que nous continuons à ne pas enquêter sur la vingtaine de manières par lesquelles nous sommes reliés au monde, aux autres et à nous-mêmes. Steve Paxton, *Gravity*, Bruxelles, Contredanse, 2018, p. 71.

23 Vinciane Despret, *Ces émotions qui nous fabriquent. Ethno-psychologie des émotions*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond, 2001.

tuning scores forment autant de petits laboratoires sauvages de psychologie expérimentale: comment paramétrier et affiner de nouvelles manières d'observer, incorporer de nouveaux affects, cultiver des formes de sensorialités aberrantes ? *Fingery eyes, eary smell, mouthy touch, gutty hearing...*

L'unisson des intérieurités

Je propose d'examiner deux scores d'improvisation de Lisa Nelson qui ont en commun la recherche et la pratique de l'unisson. La première de ces partitions, le *single image score*, se résume à *deux entrées et une action*. Un groupe de danseurs assis sur les bords du studio dirige son attention vers l'espace vide et vers l'image que cet espace leur renvoie. Chacun s'imagine dans cette image jusqu'à ce qu'une personne se sente prête pour aller s'y placer les yeux fermés, avec la simple intention de montrer quelque chose de cet espace qui s'y trouvait déjà: « Si vous vous imaginez quelque part, fermez les yeux et dirigez-vous y de manière aussi directe que possible, vous n'avez pas besoin d'en faire un événement. Quand j'entre dans l'espace, je veux montrer quelque chose qui est déjà là ». Le groupe prend un temps pour goûter cette image. Une deuxième personne recommence le même processus en allant se placer dans cette nouvelle image. Les deux partenaires attendent qu'une action arrive, une *action unique* qu'ils cherchent à commencer au même instant... les yeux toujours clos. La partition se termine lorsque quelqu'un sent que l'image produite commence à perdre en intensité et dit « fin ».

Seconde partition: le *blind unisson trio*. Trois personnes entrent simultanément dans l'espace, les yeux ouverts et négocient un départ en commun (même position, attitude...). Ce premier moment contient *l'intégralité* de ce que les danseurs connaissent de la situation à partir de laquelle ils vont agir. La partition dure trois minutes et commence lorsque l'un des participants dit « commence ». Ils ferment alors les yeux et cherchent à bouger à l'« unisson », déployant tout ce

qu'ils peuvent pour s'accorder les uns aux autres. Le reste du groupe observe du bord du studio ce qui se passe et a pour consigne de lever le bras lorsqu'il est le témoin d'un « alignement » (de forme, d'activité, de tonus, etc.), lorsqu'un unisson devient sensible : « levez la main quand vous remarquez quelque chose, quand vous êtes le ou la témoin de quelque chose, d'une manière non analytique. »

Il n'est pas évident de rendre compte de la phénoménologie de cette expérience : je suis agis par ce que je sens, j'imagine, mais qu'importe, deux autres personnes être en train de faire, et il en va de même pour les deux autres partenaires. De ma propre perspective intérieure, les deux autres corps en mouvement sont *effectivement* en train de faire la même chose que moi, nous sommes et nous nous sentons à l'unisson. Cet unisson peut ne pas même exister pour les témoins qui nous observent de l'extérieur, c'est-à-dire ne pas être perceptible. À l'inverse, ils peuvent être les témoins d'unissons dont nous n'aurons pas conscience. Puisque nous avons les yeux fermés, l'expérience ne se résout jamais en une épreuve de réalité par laquelle nous serions mis en présence du fait que nous sommes ou ne sommes pas en train d'exécuter la même chose. L'unisson devient un pari vivant, une enquête incessante. Étrangement, au fur et à mesure des passages, les critères de discernement, loin de s'épuiser, se mettent à proliférer et passent par une certaine aptitude à se « laisser informer par l'espace²⁴ » (*taking instructions from the space*), à pister des traces sobres et modestes, à renifler l'atmosphère. Si l'unisson est en partie magique, qu'il a le caractère d'un événement, on ne peut toutefois pas tricher avec lui. Une danseuse réagit, par exemple, aux stratégies

24 Lisa Nelson en fait une partition intérieure qu'elle nomme « *Reading out loud* » : « J'ai aussi souvent recours à une autre partition intérieure que j'appelle "lire à haute voix". Dans la danse, je me mets à lire l'espace et à rendre visible ce que me touche. Quand je parle de l'espace, je parle de la façon dont mon corps lit et reçoit des instructions de l'espace. » Voir « *In Conversation with Nita Little* », *Movement Research*, 2006 (consultable sur Internet).

d'accordages, jugées trop évidentes, au sein d'un des trios, et ne produisant que des unissons « trop automatiques ou mécaniques » :

On ne vous voyait pas chercher, c'était comme si tout était déjà là. Pour moi, l'unisson ce n'est pas une science exacte, j'aime plus, je crois, voir comment on le cherche que comment on le trouve. C'est quand un unisson jaillit de nulle part qu'il est magique. Son mystère en fait le prix. Par exemple, dans le deuxième groupe, j'ai carrément eu l'impression d'assister à des phénomènes de télépathie. Il ne se passait rien, vous ne bougiez pas, et tout à coup, surgi de nulle part, vous vous mettiez à bouger un bras dans une même qualité, à bouger d'un même élan. C'était incroyable et beau²⁵.

L'unisson entre les trois danseurs ne naît pas d'un principe extérieur (une règle) qui le fixerait, l'assurerait et vis-à-vis duquel il est attendu qu'ils se conforment. Il naît, s'équilibre, se dynamise dans l'empîtement partiel des champs de conscience des danseurs du trio les uns sur les autres. Gabriel Tarde a décrit quelque chose de comparable dans *Monadologie et sociologie* en livrant sa fameuse définition de la société comme entre-possession : « Qu'est-ce que la société ? [...] la possession réciproque, sous des formes extrêmement variées, de tous par chacun ». Pour qu'il y ait unisson, chacun doit être, effectivement, en mesure de se laisser posséder par un ensemble de qualités qui le traversent et qu'il suppose ou sent (« *this is always a question* » aime à répéter Lisa Nelson) appartenir à un autre et qui circulent entre les corps. La possession ne se limite pas ici à un droit de propriété exclusif, elle mesure l'effet que chacun peut exercer sur tous. Le fait que ce soit indécidable est ce qui rend l'unisson miraculeux, c'est-à-dire tenu, fragile et provisoire²⁶.

25 Participante du stage au Carthago, Bruxelles, 2012.

26 Sur l'entre-possession et son caractère fragile et provisoire Bruno Latour écrit : « L'harmonie est simplement l'effet, il est vrai miraculeux — mais cette fois-ci dans le sens de tenu, de fragile, de

Sans la vue, les danseurs sont obligés de chercher ailleurs les moyens par lesquels posséder et se laisser posséder par leurs partenaires. L'unisson est un « faire être-avec²⁷ ».

Être à l'unisson ne se laisse pas capturer par la seule forme de l'imitation ou de la copie, tout est plus complexe et subtil. Saisir de mêmes élans, être appelés par les mêmes directions dans l'espace, jouer des contrastes, partager une même qualité de mouvement, sont autant de manières d'être à l'unisson. Le *Tuning score* prend en charge et suscite des échanges qui construisent une continuité des intérriorités, leur empiètement. Cette continuité n'est ni première ni fondamentale, elle est l'effet cultivé d'une pratique, d'un entraînement. D'autres s'immiscent dans mes mouvements, je m'immisce dans les leurs. Nous nous tenons. Principe de composition par contagion, contamination, infection réciproques.

De là, composer avec un partenaire à la recherche de l'unisson apparaît comme un entraînement pour devenir expert en détection des mouvements et des intentions de l'autre, dans les conditions expérimentales pourtant les moins propices : en ayant les yeux fermés. L'unisson est un événement à part entière de part son caractère imprévisible ; les tuners s'entraînent (ou se disposent) à ce qu'il advienne. La porosité de l'esprit que les ethnographes décrivaient comme les attributs exotiques des esprits de quelques sociétés lointaines devient le souci de quelques praticiens qui la font exister comme un effet cultivé de la pratique. Plutôt que de statuer en vérité et en droit sur ce qu'est l'esprit, ils s'engagent sur ce qu'il est susceptible de devenir pour peut qu'on s'y entraîne.

provisoire – par lequel des totalités se laissent parcourir, pour une partie au moins de leurs qualités et pour un temps seulement, par un groupe de caractéristiques qui les rend un tout petit peu plus semblables entre elles – avant qu'elles ne se mettent à différer, à diverger de nouveau. » Voir « La société comme possession. La “preuve par l'orchestre” », dans Didier Debaise (éd.), *Philosophie des possessions*, Dijon, Les presses du réel, 2011, p. 27.

27 J'emprunte la formule à Antoine Hennion (communication personnelle).

Dans le *Tuning Score*, chacun est susceptible d'être successivement bougeur et témoin. Tout le monde est placé sous le même régime d'activité perceptuelle et participe à un processus de composition rendu explicite par des « appels » plus ou moins influencés par les techniques de montage vidéo: « *revers* », « *pause* », « *sustain* », « *reduce* », « *open* », « *close* », « *report* », « *end* ». Un membre du *Tuning band* de Bruxelles, les décrit comme suit: « Un appel, c'est autant un désir qu'un moyen pour sculpter une composition, un signal de communication qu'une expérience physique, rythmique et sensorielle, un processus d'apprentissage d'une danse qui me sort de mon propre schéma de composition. C'est un questionnement collectif sur la nature de la danse tout en la produisant ensemble ». Ils orientent la recherche de son « appétit pour le mouvement » et de sa localisation dans le corps. Retraduits dans le langage des anthropologues de l'esprit, les appels sont des variateurs dans les ajustements entre les dispositions et les actions. Ils permettent de s'observer dans ses habitudes, ses désirs et ses manières d'agir... De sorte que l'espace du *Tuning Score* est un espace d'exploration de ses propres habitudes d'action et de perception: « c'est l'occasion d'observer nos schémas d'action et de perception tout en situation, engagés dans une activité », résume Lisa Nelson. Et ce travail, paradoxalement, se fait collectivement. Les appels ne visent pas une personne en particulier, ils sont « adressés à l'espace »; ils se distribuent dans tout le groupe mais ne commandent personne. Composer avec les appels demande un temps d'adaptation, le temps de laisser passer quelques frustrations, celles qui naissent lorsque l'on voudrait être le seul maître à bord.

Le *Tuning Score* trame ensemble les intentions, les inspirations, les volontés, les mouvements, les gestes et les danses. Il allie, relie et relaie, il lie ce qui d'ordinaire se trouve désolidarisé par trop de « doctrine officielle²⁸ ». Il pro-

28 Sur le « *lyannaj* », Dénètem Touam Bona, « Lignes de fuite du marronnage. Le “*lyannaj*” ou l'esprit de la forêt », *Multitudes*, n° 70, 2018.

pose et performe une esthétique distribuée, en portant à l'échelle d'un collectif l'économie du désir que l'on a trop pris l'habitude de rapporter à l'échelle individuelle. Pour que cela fonctionne, il faut apprendre à ne pas réintroduire dans la partie les égos que la recherche d'entre-possession tente de neutraliser. Sentir que nous sommes un certain nombre dans mes désirs et que, en moi, coulent vos désirs.

Nos aberrations sensorielles

J'ai eu recours à la notion tardienne d'« entre-possession » en ce qu'elle présente l'avantage de laisser ouverte la question relative aux moyens par lesquels diverses personnes s'entre-possèdent. Elle ne demande pas par avance que l'on se prononce sur le fait de savoir si le phénomène passe par le corps ou par l'esprits, elle autorise à ne pas se poser cette question et donc à ne pas engager un questionnement qui obligerait à séparer l'un et l'autre. Qui est à l'écoute de quoi dans les moments d'unisson ? Qui perçoit du corps ou de l'esprit ? Comment communiquent entre eux ceux qui cherchent à s'accorder ? Où trouver, dans le monde, les signes de l'unisson ? Voilà les trois entraînements pratiques par lesquels nos trois coupures initiales sont mises au travail, expérimentées. Si la recherche de l'unisson représente *a priori* un pari très improbable, Lisa Nelson encourage des formes d'enquêtes sur ce que la recherche d'unisson fait faire dès lors que l'on cesse d'en questionner la réalité. Pratique spéculative, au sens où l'entend Isabelle Stengers : cultiver les possibles là où le probable nous désarmerait par avance.

« Tenons-nous en à des faits sensibles » (*stick to sensational facts*) était le mot d'ordre de Steve Paxton, créateur d'une pratique voisine, le *Contact Improvisation*. Il est également celui du *Tuning Score*, tout est paradoxalement demandé aux sens, à une activité sensorielle qui scanne l'espace environnant et l'espace intérieur (*scanning in, scanning out*) et qui s'emploie à détecter ce qui est mobile et ce qui est stable. Frédéric Myers définissait en 1882 la télépathie par

« tous les cas d'impressions reçues à distance sans les opérations normales des organes sensoriels connus²⁹ ». Formule qui pourrait plaire à Lisa Nelson à une condition seulement : que cette réception à distance ne soit pas le fruit d'un travail extra-sensoriel mais qu'il dérive d'une altération des modalités et des aptitudes mêmes de nos divers organes des sens, littéralement des sensorialités aberrantes. Les *tuners* savent et pratiquent le fait, ainsi que l'avait formulé Alfred North Whitehead, qu'« il y a plus à voir dans la nature que ce que nous y percevons au premier coup d'œil³⁰ ».

Dans cette recherche de l'unisson, les sens sont utilisés de telle sorte qu'ils vont à la rencontre de qualités, de textures et d'événements vers lesquels nous n'avons pas l'habitude de les entraîner. Dans ce déploiement sensoriel, les unissons deviennent les signes d'opérations qu'on dénaturerait si on les réduisait à de simples exercices d'imagination ou à des illusions – comme si leur site privilégié était une sur-nature. Les *tuners* s'entraînent à détecter de nouveaux répondants dans la nature. Comme dans cette nouvelle d'Ursula Le Guin, « Champ de vision », dans laquelle le docteur Hughes et le capitaine Temski se retrouvent les seuls rescapés de leur mission sur Mars. Hospitalisés, l'un comme l'autre paraissent ne plus parvenir à s'accorder à la réalité terrienne environnante. L'un ne voit plus, l'autre n'est plus capable d'entendre. Ou plutôt, ils n'en perçoivent plus les mêmes textures, les mêmes phénomènes et objets. Ce à quoi ils ont été exposés là-bas, ce que l'un y a vu et l'autre entendu, ne les empêche ni de voir ni d'entendre, mais de le faire comme avant. Le docteur Hughes : « Mais je vois toujours. Seulement je ne comprends pas ce que je vois – ça n'a pas de sens. Il n'y a pas de contours, pas de distinctions, même entre le près et le lointain. Il y a quelque chose là – seulement

29 Frederic Myers, cité dans Bertrand Méheust, *100 mots pour comprendre la voyance*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond, 2005, p. 421.

30 Alfred N. Whitehead, *Le Concept de nature* (1920), Paris, Vrin, 1998, p. 53.

je ne peux pas dire cela, parce qu'il n'y a pas de *chooses*. Pas de formes, je vois des transformations – des transfigurations³¹. » On pense d'abord à un dysfonctionnement du système nerveux (les médecins soupçonnent une infection, un virus, une bactérie, des spores aliens), une affection de l'appareil sensoriel récepteur qui mettrait en défaut son bon fonctionnement. Il apparaît pourtant assez vite que ce ne sont pas les organes des sens qui sont atteints mais les modalités de la perception qui ont été troublées par quelque chose qui a été vu et entendu. Plutôt qu'un défaut de l'appareil récepteur, ce dernier se serait soudain rendu capable de capter ou détecter, dans le monde, de nouveaux événements. Accordé (*tuned*) à d'autres dimensions de la réalité.

À sa manière, Lisa Nelson organise une infection sensorielle qui témoigne pour un type d'expérience qui déborde la « doctrine officielle », le cadre strict de compréhension de la manière dont deux expériences privées communiquent. La conscience ne peut se limiter à un mode d'accès privilégié à un petit théâtre intérieur dénié aux autres. Les qualités de mon expérience ne sont plus seulement et nécessairement intérieures et privées (et la plupart du temps inexprimables). Ceux qui ont voulu nous faire croire à l'incommunicabilité du contenu de l'expérience sont mis au défi par ceux qui savent en cultiver le caractère proliférant. Le manque d'inventivité ontologique et sémiotique de la plupart de ceux qui se sont proclamés et institués experts en problème corps/esprit est criant, ils sont dépassés par tous ces possibles qui n'existent sans doute pas tels quels dans la nature, mais qui sont les effets cultivés de pratiques somatiques et collectives intensives. Tous ceux qui s'entraînent dans des zones de contact (*contact zones*), qui s'impliquent dans des relations pour lesquelles les médiums de la communication ne sont pas stabilisés et la compréhension mutuelle jamais assurée. « Zone de contact » dérive d'une expression linguistique, « *contact language* » qui évoque ces langages improvisés, balbutiants et

31 Ursula K. Le Guin, *Étoiles des profondeurs* (1974), Paris, Pocket, 1978, p. 299.

pourtant très efficaces, que s'inventent des locuteurs qui ne partagent pas la même langue d'origine, comme un idiome créé par la mise en contact des qualités et capacités expressives mutuelles des partenaires en présence. S'entraîner à et dans la zone de contact (*training in the contact zone*), c'est réinventer et rouvrir les répertoires ontologiques, sémiotiques et affectifs grâce auxquels on se confectionne des faces, ou des plans, sur et sous lesquelles peuvent se composer des branchements et des articulations là où on ne voyait que des failles et des distances. Le dur travail consistant à façonner (*crafting*) des corps et des esprits se liant.

Note pour un film chien

Fabrizio Terranova

Dans nos échanges pour la préparation du film, Donna Haraway m'envoie une myriade de liens YouTube et me fait rire, penser, sentir. Le film en cours se consacre à son écriture, à ses conceptions précieuses du récit, des récits. Fabulations spéculatives, Speculative Fabulation, SF

Pendant ce temps-là, Angela part travailler à l'usine en sifflotant

Angela part travailler à l'usine en sifflotant
Angela part travailler à l'usine en sifflotant
Angela part travailler à l'usine en sifflotant
(chorus)

L'Histoire du Cinéma ne lui rend pas hommage

Des images et des mots qui nous arrosent et nous fabriquent sans cesse. Nous obligeant à des croisements avec des pensées propositionnelles pour sentir à nouveau l'air nous caresser. Pourquoi mes alliés d'autres disciplines aiment des films infréquentables et pensent joliment avec eux ?

Engageant leurs pensées au détriment des codes qui font autorités. Pourquoi cela m'a tout autant formé et excité ?

Ne plus accepter leurs mondes, ne plus voir, ne plus entendre, ne plus suivre leurs timings, leurs sorties fracassantes, leurs fausses actualités, ne plus en parler, cesser de les faire exister, éteindre le bruit sourd, fermer toutes les salles, réinventer les chronologies, omettre joyeusement des pans entiers, falsifier l'Histoire, changer les perceptions, agencer leurs forces minoritaires, inventer leurs présents

et leurs futurs, hurler leurs gaspillages indécents, voler leur argent, chanter les amateurs, allumer YouTube et célébrer son économie parallèle, choyer les pépites enfouies, programmer les indésirables, perturber leurs comforts, pisser sur les marches, déhiérarchiser leurs formes, malaxer la mélasse délicieuse du rien à prouver, cracher dans la soupe, diffuser des PowerPoints de rires en boucle, salir leurs programmes, pouffer leur sérieux, se branler sur leurs autorités, revendiquer les impuretés, désamorcer leurs auras, trahir leurs conséquences, redonner sa place à chaque tremblement vital, sortir du grand jeu, habiter d'autres planètes, frayer des chemins, insaisissables

Que reste-t-il de ces images, de ces sons et de ces mots qui m'ont fabriqué en plongeant dans le Cinéma, son Histoire, pour fuir ma condition et mes forces peut-être... Que reste-t-il de ces critiques qui inculquent, à force d'en analyser finement les impuissances, les mondes qu'ils ne défendent pas ? « Juger, c'est le métier de beaucoup de gens, et ce n'est pas un bon métier, mais c'est aussi l'usage que beaucoup de gens font de l'écriture. Plutôt être balayeur que juge¹? »

Un revolver et des femmes alanguies. Des iconographies de femmes sublimées pour nos yeux et qui nous regardent. Pas Angela. Des images de couples insatisfaits. Des normes exposées qui distillent leurs venins. Des pauvres documentés pour réchauffer notre cœur sous l'œil de la « police du film ethnographique² ». Des sur-individualités seules aux mondes.

1 Gilles Deleuze et Claire Pernet, *Dialogues*, Paris, Flammarion, 1977, p. 12.

2 « En plus, SEL (Laboratoire d'Ethnographie Sensorielle) s'oppose aux répertoires étroits des styles qui sont sanctionnés par les gardiens de la pratique documentaire – en particulier l'hégémonie actuelle, un demi-siècle après le fait d'un cinéma vérité quelque peu paresseux et laxiste, et la consécration par la police du film ethnographique d'une esthétique aveugle et in-sensible, réputée être "observationnelle". Cette police, qui par la même occasion dénigre l'expérimental, la rigueur structurelle ou l'exigence stylistique en

Pas Angela. Des jugements qui ne se salissent pas les mains. Des formes qui justifient les moyens. Des hordes de points de vue³. Et un maître mot qui les guide et nous glace, l'Humain. L'intouchable être exceptionnel. Quitter l'arène, hommage au traître bienveillant, Noël Burch⁴. L'odeur des disqualifications est un bûcher chic au capital culturel écrasant

S. T. F. U.⁵

Sur une autoroute américaine de vieilles musiques ressassées, pourtant belles, nous empêchent de composer des paysages nouveaux dans un monde en ruine. Nous cherchons l'abstraction d'une musique de Kassem Mosse pour sentir à nouveau. Recomposer à partir d'une infinie variation de forces minoritaires à l'abri des Grands Récits, des Grandes Histoires, des Grands Films

Désormais YouTube est mon chaudron cinéma, histoires tentaculaires de monstres, de débordements, de films tournés à partir d'une portion congrue et puissante du monde, de copiages, de collages, de ratages, d'essais, d'extraits de conférences bioniques, de clips de Gypsy Kings réinventés, de films traditionnels ou introuvables, d'extraits jubilatoires, magma cent queues et cent têtes, d'horreurs rejetées, de

les reléguant au statut provincial d'avant-garde.» Voir également l'hommage à John Dewey dans ce texte. Lucien Castaing-Taylor, « Hell Roaring Creek. Into-the-jug (geworfen) », *Performance, art et anthropologie*, 21 décembre 2009 (consultable sur Internet).

3 « Ce qui ne va pas, avec le point de vue, est que le terme implique que l'on peut en changer plus ou moins librement. Le mode de prise, en revanche co-définit ce qui prend et ce qui est pris. » Isabelle Stengers, « Un engagement pour le possible », *La Nature n'est plus ce qu'elle était*, *Cosmopolitiques*, n° 1, 2002.

4 Noël Burch, *De la beauté des latrines. Pour réhabiliter le sens au cinéma et ailleurs*, Paris, L'Harmattan, 2007.

5 *Shut The Fuck Up!* En hommage au très beau texte sur la pochette de Theo Parrish (S.T.F.U., Sound Signature, 2011) et à la joyeuse vidéo bricolée par General Idea (*Shut The Fuck Up*, 1984).

publicités insupportables, jonchés de perles rares non diffusées ailleurs, de films associatifs, de cris, de spectacles de fancy-fair, d'inventivité de vacances, de bouts abandonnant le surplomb, se mélangeant à la boue, tutoriels pour les ongles et les griffes, capsules vidéo de faux docteurs politisés, de Stephen Colbert *mainstream* et consistant, de *Tongues Untied*, ou cette merveille d'inventivité *Donna Haraway Reads The National Geographic*, invisible autrement

Angela part travailler à l'usine en sifflotant ou dans un champ pour cueillir de la « *folle avoine* »⁶

Donna aboie en coyote pour créer des histoires inter-espèces, interrègnes, des histoires agitées qui obligent chaque dimension critique à produire en même temps, au même moment, des propositions palpables et joyeuses jamais innocentes. Des récits entremêlés jusqu'à la larve, qui tissent des chemins et des conséquences sans déterminisme. Invention de temps possibles peuplés de perspectives non anthropocentrées prenant en compte une foule de créatures grouillant de partout. Créer un monde habitable en dehors du désengagement de l'Apocalypse. Elle embrasse la théorie du sac à provisions d'Ursula Le Guin⁷, fuyant les armes des Héros et les femmes alanguies, « il faut un sac pour s'aventurer loin de chez soi. Comment une écharpe, un pot, une bouteille entrent-ils tout à coup dans l'histoire ? Comment ces humbles choses permettent-elles à l'histoire de continuer ? Ou, peut-être même pire pour le héros, comment ces objets concaves, évidés, ces trous dans l'Être engendrent-ils dès le tout début des histoires plus riches, plus curieuses, plus denses, des histoires décalées, non ajustées, sans conclusion, des histoires où il y a de la place pour le chasseur mais dont il n'a pas été, et dont il n'est pas, le sujet, lui l'Humain qui se fait lui-même, la machine faiseuse d'humains de l'histoire. La

6 Ursula K. Le Guin, « La théorie de la fiction-panier » (1986), *Terrestres.org*, octobre 2018 (consultable sur Internet).

7 Ursula K. Le Guin, *ibid.*

courbure légère d'une coquille qui contient juste un petit peu d'eau, juste quelques graines à donner ou à recevoir, suggère des histoires de devenir-avec, d'induction réciproque, d'espèces compagnes dont la vie et la mort n'ont pas pour rôle de donner un sens final aux fabriques de récits et de mondes. Avec une coquille et un filet, devenir humain, devenir humus, devenir terrien prend une autre forme – la forme enroulée, sinuuse, du devenir-avec⁸»

Respirer, souffler

Se défaire des récits anthropocentrés – lutter contre les probables⁹ – fabriquer des forces propositionnelles

Penser, fabriquer d'autres mondes et en prendre soin, tracer des fils et des lignes en cessant de montrer, encore et encore, les traits dévastateurs pour tenter de nous sauver, avec une parole prophétique, nous pauvres petites créatures. Raconter, déployer des êtres de sensations, penser aux effets et rendre des comptes, comme l'écrit et le vit puissamment Donna Haraway, se demander « quelles histoires racontent les histoires?»

(chorus)

8 Donna Haraway, *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*, Durham, Duke University Press, 2016.

9 Isabelle Stengers, « Un engagement pour le possible », art. cit.

« The stuff that dreams are made of... »
Les savoirs de la taxidermie à l'heure
de la 6^e extinction des espèces

Lucienne Strivay

Je vous dois un aveu: je ne suis pas à l'aise avec la taxidermie. Je tiens aux animaux vivants, je tiens à « mes compagnons de litière qui se vautrent avec moi dans de riches embrouilles inter-espèces¹ ». Je n'arrive pas à penser la mort de celles et ceux à qui je tiens mais, jamais je ne confierai à un taxidermiste le corps de mes âmes compagnes.

Et pourtant je crois avoir noué avec ces artisans-là une connexion forte, une alliance ancrée dans des mondes réels qui cherchent à continuer ensemble vers une-Terre-encore-à-venir alors que nous hante une sixième extinction des espèces. Leur travail m'importe. Les présences qu'ils retiennent sont puissamment actives quand elles sont bien traitées. « Les animaux [...] ont transcendé la vie mortelle [...] avec leurs muscles tendus, leur nez frémissant, leurs veines à fleur de peau, leurs chevilles délicates, les plis dans leur peau souple [...]. Seulement alors l'essence de leur vie est présente². » Pour continuer avec les mots de Donna Haraway, « je reste dans le trouble [...]. Je ne résoudrai pas le problème mais penserai avec lui, me laisserai troubler par lui³. »

* « C'est ce qui fait la force des rêves ». Je remercie Julien Pieron pour la conversation qui a fait émerger ce titre emprunté au *Faucon maltais* réalisé par John Huston en 1946.

1 Donna Haraway, « Sympoïèse, SF, embrouilles multispecifiques », dans Didier Debaise et Isabelle Stengers (éds.), *Gestes spéculatifs*, Dijon, Les presses du réel, 2015, p. 43.

2 Donna Haraway, *Manifeste cyborg et autres essais. Sciences, Fictions, Féminismes*, Paris, Exils, 2007, p. 154.

3 Donna Haraway, « Sympoïèse, SF, embrouilles multispecifiques », art. cit., p. 43.

C'est que le monde et la condition du taxidermiste ont bien changé depuis l'époque de Carl Akeley tel que « Le patriarchat de Teddy Bear : taxidermie dans le jardin d'Eden, New York, 1908-1936 », publié par Donna Haraway en 1984, le raconte dans une histoire dense et magnifiquement revisitée⁴. Si la photographie bien connue du créateur de la salle des mammifères africains du Muséum américain d'histoire naturelle de New York, regardant entre ses mains le moulage du visage d'un gorille des montagnes de Karisimbi, tel qu'il l'avait levé lui-même après l'avoir choisi et abattu, peut laisser songer à l'ombre d'un doute, elle atteste surtout de la double appropriation de l'animal par la chasse et par la science. Et, à travers le diorama, de son agencement prosélyte au service d'une morale sociale simultanément révélée et authentifiée par la nature. C'est le récit des origines de l'Homme Chasseur qui s'y trouve sacré. Comme le souligne Haraway, « la taxidermie réalise le désir fatal [...] d'être une totalité ; c'est une politique de reproduction⁵. »

La trajectoire

En effet, le taxidermiste des débuts et de l'âge d'or se confond souvent avec le chasseur et le conservateur du muséum lui-même. Et pas n'importe quel chasseur : Akeley chasse aux côtés de Théodore Roosevelt, notamment. Il sélectionne et il dispose pour l'édification des foules. Le monde qu'il rencontre au bout du fusil est une affaire de guerre entre prédateurs fiers et arrogants. C'est ce que montrent au très grand public les mises en scène dramatisées de lions menaçants comme celui présenté lors de l'exposition universelle

4 Le titre original de cet article de Donna Haraway est « *Teddy Bear Patriarchy: Taxidermy in the Garden of Eden, New York City, 1908-1936* », *Social Text*, n° 11, 1984.

5 Donna Haraway, « Le patriarchat de Teddy Bear. Taxidermie dans le jardin d'Eden, New York, 1908-1936 » (1984), dans *Manifeste cyborg et autres essais*, *op. cit.*, p. 157.



Le lion du musée Field d'histoire naturelle de Chicago.

de 1893 à Chicago, sorti des réserves du musée Field d'histoire naturelle en 2013-2014⁶. Oreilles aplatis, paupières et babines froncées, toutes dents exhibées, il représente le fauve assoiffé de sang qu'attendent les millions de visiteurs des expositions coloniales, bien loin des familles calmes, harmonieuses, pacifiquement et hiérarchiquement organisées du Muséum d'histoire naturelle de New York et, davantage encore, du lion assis, serein, sans nécessité d'ostentation, tel que j'ai pu le photographier avant qu'il ne quitte l'atelier d'Yves Gaumérou en janvier 2016. Entre ce que nous percevons aujourd'hui comme un stéréotype et les choix de la taxidermie comme de la demande contemporaines, que s'est-il donc passé ?

⁶ Allison Meier, « Cursed Meteorite, Giant Octopus Models, and Other World's Fair Wonders », *Hyperallergic.com*, 2013 (consultable sur Internet).

Sans compter l’impulsion du monde de la chasse, la quête initiale de la taxidermie et ses progrès paraissent clairement issus des objectifs des sciences du vivant: décrire, mesurer, étudier, classer des spécimens stables, prioritai-
rement conservés pour la recherche, ce qui ne demande pas de scénographie particulière, comme en témoignent les réserves d’animaux «en peau» que l’on peut encore exploiter aujourd’hui. Toutefois, dès qu’est accepté et reconnu le versant pédagogique de la mission du muséum, on poursuit le développement des montages «en situation», d’abord de manière assez figée et isolée, puis, la technique aidant, les groupes et les mouvements simulés se multiplient. C’est la naissance des dioramas. Œuvres de science au sens strict et œuvres d’art enchevêtrant assez tôt leurs styles et brouillent les frontières. Ainsi que le remarquent Lorraine Daston et Peter Galison: «L’art et la science convergeaient dans des jugements où vérité et beauté étaient étroitement imbriquées. Les auteurs d’atlas scientifiques du XVIII^e siècle se réfèrent explicitement et régulièrement aux genres et à la critique artistiques de leur époque.» Et «[...] Les artistes comme les anatomistes ne voyaient pas de contradiction entre les exigences de vérité et celles de beauté; au contraire, un dessin inesthétique avait toutes les chances d’être faux»⁷.

Comme les *naturalia* des cabinets de curiosité, les travaux des taxidermistes s’installent dans un espace curieusement (in)déterminé, impur en quelque sorte. Aussi, lorsque l’un d’entre eux réclame aujourd’hui aux États-Unis le statut de sculpteur, il se le voit refuser juridiquement sous l’argument de la proximité des modèles et de la faible marge de créativité que cette situation leur laisse⁸.

Pourtant rien n’est si simple. Dès le début du XIX^e siècle, pour une taxidermie bien traitée, il faut avoir vu l’animal vivant, il faut le savoir-faire, il faut respecter le paradigme de

7 Lorraine Daston et Peter Galison, *Objectivité* (2007), Dijon, Les presses du réel, 2012, p. 97 et 125.

8 Cependant l’élève d’Akeley, Louis Jonas, donnait à la technique innovante transmise par son maître le nom de *sculpturdermy*.



Le lion réalisé par Yves Gaumétou, dans son atelier en 2016.

la pensée moderne que Philippe Descola désigne sous le terme de « naturalisme ». Dans cette posture ontologique, l'homme est une exception dans la nature en raison de son esprit, les autres productions de la nature sont des objets matériels dépourvus d'intériorité qui doivent être étudiés et exploités au profit du genre humain⁹. Et ce paradigme ancien qui s'impose entre le XVII^e siècle et nos jours, entraîne au début du XIX^e siècle une nouvelle répartition des connaissances entre lettres, arts et philosophie d'une part, sciences dites dures ou pures d'autre part. C'est dans cette dernière catégorie que s'inscrira la taxidermie « institutionnelle » quoique l'adjectif lui convienne si mal. Loin du prestige d'Akeley, dans le muséum, le taxidermiste voit son statut s'amoindrir peu à

9 Nous nous référons ici à la pensée des schèmes d'identification de Philippe Descola, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005.

peu jusqu'à être confiné parfois, à la fin du XX^e siècle, à celui du technicien préparateur réclamé pour toute espèce de travail manuel. L'atelier des indépendants et des « fonctionnaires » d'aujourd'hui est souvent relativement humble (quoique ses dimensions puissent varier d'une table de cuisine à un espace industriel réaffecté de plus de 200 mètres carrés ou qu'il puisse afficher le titre de « laboratoire »).

Les praticiens n'ont jamais été nombreux; aujourd'hui, ils se raréfient. Mais surtout, ils témoignent d'une modification palpable de nos relations au vivant: les vivants non humains qui paraissaient consommables sans merci disparaissent à une vitesse effrayante. L'Anthropocène, avec le spectre de la sixième extinction des espèces, entraîne un changement graduel de récit. Pouvons-nous encore parler de la supériorité humaine sans malaise? Nous avons besoin de nouveaux récits comme le dit Haraway. Raconter d'autres histoires: « Démultiplier les perspectives, à la fois humaines et non humaines, expérimenter des versions plurielles, produire de l'étonnement. Sortir de l'anthropocentrisme. Ne pas se laisser rétrécir, réduire. Se construire un corps étendu qui permette de créer une perspective extraordinaire, fabulatrice, inventive¹⁰. » Cette transformation tâtonnante des relations au vivant, les taxidermistes la subissent (s'ils travaillent encore essentiellement avec des chasseurs – ce qui marque déjà de fortes différences selon les régions et les continents) ou, au contraire, ils l'accompagnent et la revendent (en fonction de leurs sensibilités ou de leur engagement avec un ou des muséums d'histoire naturelle, avec des artistes aussi).

Les lois ont changé: un bon nombre d'espèces sont sorties du statut de « consommables » pour devenir des « menacées ». On ne peut plus accepter aveuglément n'importe quelle dépouille ni, dans les collections, jeter sans vergogne un spécimen fané ou témoin d'un passé colonial devenu politiquement incorrect. Au contraire, voilà qu'à Paris au Muséum

10 Note préparatoire à l'Atelier écriture spéculative avec Lucienne Strivay, Benedikte Zitouni, Pauline Bertrand, Fabrizio Terranova à Cerisy, 2013.

national d’Histoire naturelle, apparaissent des salles, froides et augustes comme des chapelles, où l’on peut rencontrer les ultimes délégués historiques, toujours plus nombreux, des espèces disparues.

Le bricolage

En France et en Belgique, pour me limiter à mon propre terrain d’enquête directe, la taxidermie demeure largement un métier sans cadres, un artisanat singulier sans statut spécifique¹¹. Il n’existe pas ou peu de formations officialisées ou intégrées dans un cursus, bien qu’une formation ait été tentée à Dijon. Le plus souvent, on observe une transmission familiale ou une sorte de « compagnonnage » non structuré ou encore de nombreuses trajectoires partiellement autodidactes. La frontière entre savoir et non-savoir estompe ses formules de diplomation pour une reconnaissance pragmatique par les pairs et les commanditaires.

Les contraintes et les pratiques du métier s’accommodeent mal de la fonctionnarisation : comment « programmer », organiser des calendriers et des horaires, respecter une législation standardisée du travail quand la mort comme processus vivant est le maître d’œuvre ? Les techniques elles-mêmes se cherchent constamment ; elles se maintiennent ou mutent discrètement (on garde jalousement certains de ses secrets)

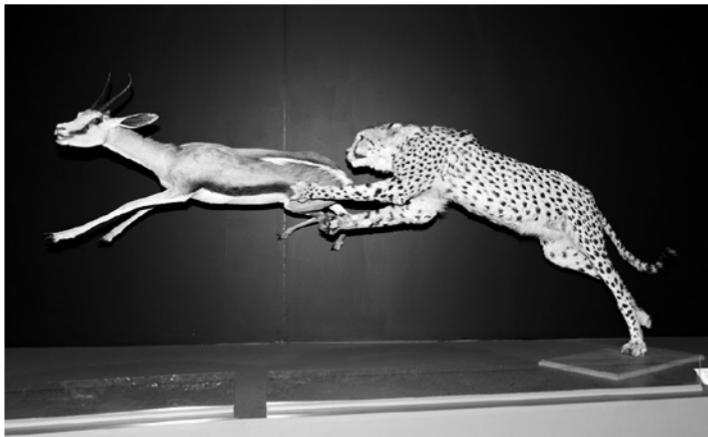
11 Cette enquête, entamée en 2013 et toujours en cours, a été rendue possible par l'accueil généreux de plusieurs professionnels belges et français, parmi lesquels : Brian Aiello, Gilles Becquet, Charles de Colnet, Christophe Demey, Yves Gaumérou, Jean-Pierre Gérard, Christophe Gottini ; ainsi que des stagiaires du Museum d'histoire naturelle de Paris, Régis de Isara, Pierre-Yves Renkin, Jack Thiney, Yves Walter. Qu'ils soient tous ici remerciés, en même temps que Christian Michel, conservateur de l'Aquarium-Muséum Universitaire de Liège et Georges Lenglet, conservateur des collections de vertébrés à l'Institut royal des Sciences naturelles de Belgique. Une part de ces entretiens a bénéficié de l'accompagnement et de la curiosité de Catherine Mougenot, selon une alliance fertile dont nous avons le secret.

selon les cas, les moyens et les circonstances. Le bourrage à la paille ou le bobinage à la fibre de bois combinés au plâtre ou à l'argile n'appartiennent pas nécessairement au passé. Et les mannequins de bois, avec ou sans polyuréthane, polystyrène, résine époxy ne sont pas l'apanage des montages les plus contemporains. Mais les matériaux et les outils sont toujours « détournés » et bricolés, ils sont des éléments utilisables en vue d'opérations quelconques, on les prend où on les trouve : les taxidermistes ont des façons de *tricksters*, de filous ingérables. « Le métier a des ruses avec l'utilisation originelle des matériaux¹². » Certains taxidermistes trimbalent leur collecte dans une fiction-panier à la Ursula Le Guin, « ce grand sac, ce ventre de l'Univers, cet utérus des choses qui seront et cette sépulture des choses qui ont été, cette histoire interminable¹³. » Bien sûr, actuellement, on peut d'un clic commander sur catalogue la nature en pièces détachées : des mannequins industriels, assemblables comme des puzzles, des bustes, des jambes, des têtes, des lèvres, des langues, des yeux, des dents de toute espèce – au sens strict du terme... Toutefois, lorsque l'écorché reste à disposition, le corps est sculpté sur mesure et constitue à chaque fois une pièce unique.

Je ne prétends à aucune espèce de généralisation. J'ai délibérément délaissé comme un point aveugle l'énorme marché bien vivace des trophées et des safaris. Si des tas de choses ont changé, d'autres demeurent. Les praticiens dont je parle sont situés. Ceux qui ont accepté de me rencontrer racontent tous des passions d'enfance, la perception de liens forts entre eux et ceux qu'ils ne peuvent se résoudre à laisser s'en aller. Leur travail est un tête-à-tête, une proximité incorporée. « Je suis un animal. [...] Il faut une forte

12 Entretien avec Jack Thiney, La Rochelle, 11 septembre 2013.

13 Ursula K. Le Guin, « La théorie de la fiction-panier » (1986), *Terrestres.org*, octobre 2018 (consultable sur Internet). Le Guin propose de changer d'histoire, de considérer comme héros le premier dispositif culturel probable – un récipient, ce qui ramène l'énergie à la maison – plutôt que de répéter encore les aventures rebattues de l'homme-chasseur.



La chasse du guépard, montée par Yves Gaumétou,
Musée d'histoire naturelle de Lille.

projection, jusqu'à la position physique pour percevoir les points d'équilibre, le centre de gravité, tout ce qui est transcribable... Quelque chose se fait à travers nous¹⁴.»

Ils sont habités par la conscience de la fragilité conjointe des humains et des non-humains. Leurs maîtres-mots: fidélité, humilité, responsabilité et beauté. Tout raté leur est interdit. C'est pourquoi ils cultivent un sens de l'observation et une documentation maximales, l'empirisme et la rigueur, et par dessus tout, le respect.

La couture

Les possibilités des taxidermistes sont plus modestes qu'une remise en état des corps, juste une récupération partielle pour reprendre encore les mots de Donna Haraway à propos de sa propre entreprise et de ses jeux de ficelles. Sortir de façons de faire et de façons de penser, une récupération,

14 Entretien avec Yves Gaumétou, Faches-Thumesnil, 17 juillet 2013.

une forme de continuité, qui permet de poursuivre ensemble et de rester avec le trouble, de capter et d'être capté dans une pragmatique de l'agencement, de travailler et de devenir dans des modifications solidaires. C'est ce que nous propose Yves Gaumétou – alors que Catherine Mougenot et moi sommes en train de discuter sous la véranda qui jouxte son atelier –, non pas en l'accompagnant à la chasse (qu'au demeurant il ne pratique pas et n'estime pas), mais en venant coudre avec lui. Lui, nous et l'âme-peau d'un animal.

Ce souvenir me ramène sans difficultés à ce que j'ai pu lire entre Marilyn Strathern et Donna Haraway : « le moins connaissant est partiel dans toutes ses manifestations [...] toujours composé et suturé de manière imparfaite et donc capable de s'associer¹⁵ ». Les taxidermistes avec lesquels j'ai pu m'entretenir sont des experts de la suture et de la récupération, du motif reçu et du motif donné, toujours à la recherche des justes relations. C'est pourquoi sans doute ils n'appartiennent pas au *mainstream* des mouvements artistiques dont Bruno Latour souligne qu'ils sont coupés du plurivers. Ils ne sont pas intéressés par l'expression libre du moi, ils ne sont pas a-cosmiques et le commun leur importe¹⁶. Ils sont en association avec ce qui explore, ce qui hésite, ce qui tâtonne.

Dans leur expérience, l'épaisseur du réel bouge à travers des cascades de transformations et n'est jamais longtemps stabilisée. Ils « fabriquent des attachements et des détachements : ils coupent et nouent, ils tissent des chemins et des conséquences, mais pas des déterminismes ; ils sont à la fois ouverts et noués, selon certaines manières et pas d'autres. [...] Ils racontent des histoires et racontent des faits, [...] configurent des mondes possibles et des temps possibles, des mondes matériels-sémiotiques disparus, actuels, encore

15 Marilyn Strathern, *Partial Connections*, Lanham, Altamira Press, 2004, et Donna Haraway, *Manifeste cyborg et autres essais. Sciences, Fictions, Féminismes*, Paris, Exils, 2007, p. 122.

16 Bruno Latour, *Manifeste compositionniste*, 2010 (consultable sur Internet).

à venir¹⁷ ». La taxidermie apparaît donc au sens propre comme un art de l'instauration.

À chaque tentative, à chaque peau, unique, elle prend le risque redoutable du raté. Toujours son projet est porteur d'indétermination, traverse des processus de traduction et de métamorphose, se pense à partir d'un monde récalcitrant. Dans une période où tant d'espèces disparaissent ou sont menacées de disparaître, elle fait exister des êtres qui ont besoin de nous comme nous avons besoin d'eux. Le taxidermiste n'est pas un créateur prométhéen. Il mène sa besogne en compagnie de l'animal, de sa peau, des compatibilités négociées avec les produits utilisés dans la réalisation de la sculpture, leur potentielle évolution dans le temps et les conditions d'exposition, avec la nature et la tension des fils, la rétraction prévisible du cuir, le point d'équilibre des volumes sculptés, l'angle de vision envisagé pour le spectateur. Tous ces êtres en présence ont leurs modalités d'action. C'est avec elles qu'il faut techniquement négocier sa marge de créativité et assumer la responsabilité de prendre en compte ce qu'ils font faire¹⁸.

Cannelle

Ainsi, lorsque le corps de Cannelle, dernière ourse française de souche pyrénéenne, est confié à Brian Aïello, préparateur en science de la vie, taxidermie et conservation-restauration au département des collections du Muséum d'Histoire naturelle de Toulouse, ce n'est qu'un bien pauvre amas de chairs, d'os et de peau trouée, fatiguée par l'analyse

17 Donna Haraway, « Sympoïèse, SF, Embrouilles multi-spécifiques », art. cit., p. 43-44.

18 Voir Isabelle Stengers, « Ferveur et lucidité. Les obligations de l'instauration », conférence à Cerisy, 2013 (consultable sur Internet); Pauline Lefebvre, « Un art de l'instauration. Répondre à ces êtres qui nous obligent », article produit dans le cadre du séminaire EDT Architecture & Complexité II, *Outils pratiques et théoriques de la projéction*, 27 avril 2012.

médico-légale, raidie par la glace. « On a travaillé quasiment sur une momie, car la peau était complètement déshydratée et assez abîmée. L'animal avait été attaqué par des vautours, il avait fait l'objet de plusieurs autopsies, puis avait séjourné pendant près de huit ans dans un congélateur¹⁹ ». On attend du taxidermiste qu'il restitue un patrimoine, une époque, une légende et des questions.

Après écharnage, affinage, tannage, la cape souple de Cannelle ondoie, cendrée, entre les mains. Mais elle présente un énorme trou au côté droit, là où elle a été frappée par la salve de celui qui l'a abattue. La tradition de taxidermie et celle du Muséum veulent que cette injure disparaisse. Depuis ces toutes dernières années pourtant, la sensibilisation du public aux menaces qui pèsent sur les mondes animaux et les craintes d'un vandalisme qui s'apparente au braconnage conduisent peu à peu à des décisions différentes : au Muséum d'Histoire naturelle du Havre, par exemple, un rhinocéros portera des cornes ouvertement fausses pour décourager toute tentative de vol.

Pour Cannelle, on tentera encore le coup fourré. Un morceau de pelage prélevé sur la dépouille d'une autre ourse, trop abîmée pour être promise à la taxidermie, sera teint par un coiffeur pour se confondre dans le reste de la fourrure. Mesures, cotes, dessins, choix de la posture, retouches après essayage, le mannequin prend forme. Il sera paisible, en quête de baies à cueillir, convertissant ses griffes impressionnantes en simple peigne à myrtilles... Le choix et la pose des yeux sont déterminants dans la captation d'une présence forte. Ils contribuent de manière majeure à la réussite du projet, quelle que soit l'invention technique qui va porter ce regard²⁰.

Isabelle Stengers introduit l'idée d'un art pour penser les affinités des cosmopolitiques avec la manière d'analyser et d'agir des chimistes, « qui comprennent ce à quoi ils ont

19 Brian Aïello cité par Sylvie Roux, « L'ourse Cannelle est entrée au musée », *La Dépêche*, 8 octobre 2013.

20 Brian Aïello, « L'utilisation des polyéthylènes en taxidermie », *La Lettre de l'OCIM*, n° 163, 2016.



La dépouille de Cannelle à son arrivée au laboratoire de taxidermie du Muséum de Toulouse.

affaire, à partir de ce qu'il y a moyen de leur faire faire²¹ ». Ainsi, les corps chimiques sont actifs mais leur activité dépend des circonstances, et le chimiste travaille, avec art, ces circonstances qui rendent les corps capables. Cet art est un « art de l'émergence ».

L'instauration

C'est au départ de cette perspective que Stengers et Latour reprennent la proposition de Souriau dans « Le Sphinx de l'œuvre²² ». Souriau se concentre sur les modes d'existence,

21 Isabelle Stengers, « La proposition cosmopolitique », dans Jacques Lolive et Olivier Soubeyran (éds.), *L'Émergence des cosmopolitiques, Recherches*, n° 27, 2007.

22 Isabelle Stengers et Bruno Latour, « Le Sphinx de l'œuvre », dans Étienne Souriau, *Les Différents modes d'existence. Suivi de De l'œuvre à faire* (1943), Paris, PUF, 2009.

sur des variations du gradient d'existence; il conçoit donc des êtres dont la teneur existentielle est encore moindre, des êtres « à faire ». Pour Souriau, la question n'est pas celle de l'existence ou non, mais celle d'une existence « plus ou moins ». Et l'existence accomplie « exige un faire, une action instauratrice »²³.

Ces êtres « à faire » nécessitent d'être « instaurés »; en d'autres mots, il s'agit de les « faire exister » et, nous le verrons, de les « laisser nous obliger ». Il est question de leur restituer une « dignité ontologique », pour échapper à l'idée d'une matière inerte que l'humain (le concepteur) manipulerait pour réaliser son projet, sur laquelle il projetterait ses idées. Placer la question du côté de l'existence, surtout lorsque l'opération est risquée et peut manquer, c'est imposer une exigence supplémentaire et redoubler la responsabilité: « Sans activité, sans inquiétude, sans erreur, pas d'œuvre, pas d'être »²⁴.

La puissance de la présence individualisée d'un animal « bien traité » est irremplaçable. Comme le souligne Rachel Poliquin: « En dépit de la mort, du dépeçage, du démembrement, et de son re-façonnage, la forme animale conserve son emprise. Les yeux sont peut-être en verre, mais l'animal soutient à nouveau le regard. » L'animal naturalisé demeure « un concentré de forces provoquantes, à la fois impitoyablement physiques et sémantiquement ambiguës »²⁵.

Plus qu'à une re-présentation, on a affaire à un simulacre dans le sens où le définit Lucrèce.

Cannelle est là.

Pour Lucrèce, le simulacre est un entre-deux, un objet ambigu entre le corps et l'âme, « une sorte de membrane légère détachée de la surface des corps, et qui voltige dans les airs ».

23 Étienne Souriau, *Les Différents modes d'existence*, *ibid.*, p. 196.

24 Isabelle Stengers et Bruno Latour, « Le Sphinx de l'œuvre », art. cit., p. 8.

25 Rachel Poliquin, « The Matter and Meaning of Museum Taxidermy », *Museum and Society*, vol. 6, n° 2, 2008, p. 127-128.



Brian Aïello réalise les dessins préparatoires au traitement de Cannelle.



Brian Aïello essaye le manteau de Cannelle sur le mannequin. Les lacunes de la peau n'ont pas encore été comblées.

Un corps-âme, une âme-corps, donc. Peu importe son degré, l'important, dit Lucrèce, est que « le simulacre » existe (*esse ea quae rerum simulacula uocamus*)²⁶.

Des touts et des fragments

Comme l'a souligné Haraway, « La philosophie et la biologie ne corroborent plus la notion d'organismes indépendants dans des environnements, c'est-à-dire d'unités-en-interaction-plus-des-contextes-plus-des-règles. La sympoïèse est donc vraiment la règle du jeu²⁷. » Pour les taxidermistes avec lesquels j'ai le plus partagé, Yves Gaumétou, Jack Thiney, Pierre-Yves Renkin, aussi « Nous devenons ce que nous sommes à travers les relations que nous entretenons avec nos espèces compagnes ». « Nous ne sommes pas autonomes, et notre existence dépend de notre capacité à vivre ensemble. »²⁸ « Nous sommes nécessaires les un·e·s aux autres en temps réel²⁹. »

C'est bien cet espace de relations étonnantes – étonnantes parce que la taxidermie répond sans doute d'abord à la demande des muséums et des zoologues, une demande marquée par un cadre naturaliste où les animaux n'existent, même de leur vivant, que par leur extériorité, ce corps qu'on tente de stabiliser pour les connaissances et la pédagogie – qu'ouvrent les entretiens avec Jack Thiney, qui revendique pour les êtres naturalisés un statut distinct de l'objet, et les courriers si explicites d'Yves Gaumétou. Un espace de

26 Lucrèce, *De Rerum Natura* (vers -70), t. 4, Paris, Les Belles Lettres, 1975, p. 88-89. Voir également à ce sujet Victor I. Stoichita, « L'effet Pygmalion. Pour une anthropologie historique des images », *Critique d'art*, n° 32, 2008.

27 Donna Haraway, « Sympoïèse, SF, embrouilles multispécifiques », art. cit., p. 46.

28 Donna Haraway, *Manifeste des espèces compagnes* (2003), Paris, Flammarion, 2019, p. 87.

29 Donna Haraway, *When Species Meet*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2008, p. 3-4.



Cannelle est « de retour », Muséum de Toulouse.

relations où les pratiques ont transformé les manières de penser et de raconter... « Il y a des présences dans l'atelier. Une collaboration qui nous échappe... En taxidermie, on travaille en collaboration avec la peau de l'animal qui nous a été confié. Il me parle, je suis son assistant. S'il est venu jusque là, c'est qu'il le voulait³⁰. » « On est seul face à cet animal-projet, on fusionne avec lui, on frissonne de ses muscles, de ses os et avec ces matières informes : bout de fil de fer, glaise, pâte à modeler, résine, marbre et quelques outils rudimentaires, sous nos doigts, une ébauche, une approche. Petit à petit l'animal va émerger, se dégager, se préciser et c'est tout juste si on ne le sent pas bouger, s'il ne se forme pas lui-même par magie pure³¹ ! »

30 Entretien avec Yves Gaumétou, Faches-Thumesnil, 17 juillet 2013.

31 Yves Gaumétou cité dans l'album de l'exposition *Illusion du vivant. La taxidermie entre science et art*, Muséum d'Histoire naturelle de La Rochelle, 2012, p. 25.

La manière dont Gaumétou définit la taxidermie (contre la chasse) en dit long sur un travail aux frontières où se sent une épaisseur concrète de liens, un ancrage sensible, littéralement incorporé :

Le chasseur est un prédateur impatient. [...] La taxidermie est une révolte, un cri de protestation contre la mort et son gâchis, [...] un attachement désespéré au sauvage et à sa beauté. C'est presque l'instinct de reproduction qui nous pousse vers nos partenaires animaux cadavres pour tenter à deux de redonner la vie... ou son illusion/désillusion. [...] Authentique confrontation à la chair nue, à ces viscères inertes mais qui, si peu de temps avant, constituaient une si parfaite république de cellules collaborant chacune de leur mieux à la survie de l'ensemble. Désastre qui va voir une si belle association symbiotique se décomposer, se dissocier et s'éparpiller [...] Interpellant bal des molécules qui de l'extérieur vers l'intérieur voyagent [...] circulation, recyclage, vase clos de notre petite planète qui élabore la vie et la fait disparaître³².

Cet engagement total s'accompagne d'une maîtrise technique époustouflante. Dans le clivage qui sépare les taxidermistes partisans des formes posées offrant un dynamisme retenu et ceux qui optent pour la grâce suspendue de l'éphémère, Yves Gaumétou se situe sans hésiter parmi les seconds. Sans doute aussi pour cultiver le trouble...

Mais la contingence des commandes, y compris celles auxquelles on résiste, mène parfois les taxidermistes un pas plus loin encore. Gaumétou ne veut pas traiter la dépouille de Jojo, le plus vieux chimpanzé d'Europe, mascotte du zoo de La Pépinière à Nancy. C'est un vieillard de soixante ans au poil rare et aux muscles fondus. Il finira pourtant par céder. Et s'il se refuse encore aujourd'hui à admettre sa réussite et encore davantage la qualification de portrait pour cette réalisation, il me semble pourtant incontestable que c'est

32 Yves Gaumétou, courrier du 20 février 2015.



Jojo au parc de La Pépinière à Nancy en 2003.



Jojo naturalisé au Muséum-Aquarium de Nancy, 2013.

bien à un portrait auquel nous sommes confrontés. D'autant plus saisissable pour nous qu'il s'agit d'un primate.

[...] l'animal dont vous devez faire le portrait, vous ne l'avez jamais vu vivant ! [...] nous devons devenir spécialistes de l'animal que l'on traite, trouver ce qui lui est typique non seulement sur le plan anatomique, mais aussi au niveau de ses postures, de sa démarche, de son expression et de son comportement. [...] Il serait intéressant pour chacun de ces animaux rares (animaux captifs dans les parcs, au niveau français, européen, voire mondial) de réaliser une sorte de dossier d'identité (photos sous tous les angles et positions possibles de l'animal vivant) qui puisse l'accompagner par-delà le trépas. Là, enfin, on pourrait tenter d'approcher le portrait³³ !

Et dans ce registre improbable, Yves Gaumétou n'est pas seul. On pense aussi à certaines pièces de Peter Morass, considéré comme un des maîtres européens de la taxidermie, qui mêle également avec une légèreté surprenante le perfectionnisme de l'artisan et la créativité de l'artiste.

Atteindre au portrait animal c'est produire une qualité de présence qui dépasse l'apparence dans la vie comme dans la mort. « C'est justement parce qu'il est d'un mort, d'un être-pour-la-mort, que le portrait se rappelle à la vue, non comme la simple pellicule de ce qui fut, mais comme une manifestation de l'essence³⁴. »

Ainsi le portrait, en raison de l'intériorité qu'il a pour mission de révéler, achève de renverser une fois encore l'exception humaine. Au milieu de ses pairs, l'homme est une présence parmi d'autres. Le portrait animal expérimente concrètement une sympoïèse que beaucoup de ceux qui vivent et travaillent avec des animaux pratiquent comme une

33 Yves Gaumétou, « La taxidermie », *La Lettre de l'OCIM*, n° 31, 1995, p. 41-42.

34 Jean-Christophe Bailly, *L'Apostrophe muette. Essai sur les portraits du Fayoum*, Paris, Hazan, 2000, p. 16.

évidence. « Les habitants du monde, créatures de toutes sortes, humaines et non humaines, sont des êtres qui cheminent » ; les générations sont « une série de pistes entrelacées³⁵. » Il amène au constat singulier de la surface comme profondeur. La puissance à exister des animaux bien traités par le taxidermiste ne repose que sur une surface. Nous avons appris à penser la surface contre la profondeur alors qu'elle en est le lieu d'inscription. L'interface qui rend actif en nous le mouvement animal, celui qui peut nous mobiliser, nous placer devant nos obligations, c'est la peau. La peau qui a été vivante. Comme tous les taxidermistes que j'ai pu rencontrer, Yves Gaumétou souligne l'autorité essentielle de la peau sur son travail. Dans tous les cas, c'est elle qui commande. Tout ce qui reste de la vie s'y blottit.

Il paraît dès lors assez logique de retrouver les taxidermistes dans l'avertissement et la protestation que lancent, par leur travail, certains artistes face au devenir de la planète. Leur association dans la création occupe aujourd'hui une place particulièrement saillante. Comme dans le cas du portrait, les uns et les autres entraînent les animaux dans un devenir-une-personne. La liste en est trop longue et demanderait d'autres développements même si on ne peut rassembler sous la même bannière tous les artistes qui recourent aujourd'hui au savoir-faire des taxidermistes (trop souvent sans les mettre en avant) ou se mettent eux-mêmes en apprentissage de ces techniques. Mais sans nul doute peut-on retenir l'exposition emblématique réalisée en 2004 par Bryndís Snæbjörnsdóttir et Mark Wilson : *nanoq: flat out and bluesome: a cultural life of polar bears*³⁶. Toute l'opération fabrique un tissu dense et ouvert de relations contre la réduction dramatique d'une biodiversité qui participe à notre histoire. L'entreprise a d'abord consisté à repérer

35 Tim Ingold, *Une brève histoire des lignes* (2007), Bruxelles, Zones sensibles, 2011, p. 108, 153.

36 Voir le catalogue d'exposition, Bryndís Snæbjörnsdóttir et Mark Wilson avec Patricia Ellis *et al.*, *nanoq: flat out and bluesome: a cultural life of polar bears*, Londres, Black Dog Publishing, 2006.

tous les spécimens d'ours blancs taxidermisés d'Angleterre (une espèce devenue l'un des symboles fort des effets du réchauffement climatique actuel). Ils en ont tracés 34 pour les photographier d'abord *in situ*, tels qu'ils les trouvaient dans des habitations privées, des musées, en exposition, en réserve ou en restauration. L'ambition était de réussir à rassembler physiquement un nombre significatif d'entre eux dans un autre lieu porteur d'une autre histoire, idéalement un espace dédié à l'art contemporain. Mais il fallait d'abord collecter : collecter est une manière de connecter. Collecter une série aussi complète que possible mais aussi documenter au maximum la trajectoire de chaque ours rencontré, tout « portrait » porte son histoire, tous sont situés : la provenance, la date du montage, la position, l'histoire particulière, les souvenirs, les voyages, les rêves... avec la volonté de tisser dans leurs empreintes des ponts vers une autre histoire. Cette « cueillette » était intimement enchevêtrée dans le nom même d'une des artistes : la traduction de Snæbjörnsdóttir « snæ (neige), björns (de l'ours), dóttir (fille) – la fille de l'ours des neiges. Quel meilleur chemin pour se connecter à une autre histoire³⁷? » Mais, sans base de données préalable sur le sujet, le projet devait enrôler l'assistance des musées, les conservateurs et les propriétaires privés, les taxidermistes, les techniciens, les historiens, etc. « La symbiose cruciale et vitale entre ce qui est produit et le dispositif unique par lequel cette production a été rendue possible amène une nouvelle dimension à ce que nous estimions une pratique collaborative plus large³⁸. »

Rachel Poliquin a commenté ainsi l'exposition qui réunissait ces puissantes créatures iconiques :

Peut-être était-ce l'austérité de l'espace, avec ses murs blancs, son sol blanc, ses structures hygiéniques en métal

37 Bryndís Snæbjörnsdóttir et Mark Wilson avec Patricia Ellis *et al.*, *ibid.*, p. 14.

38 Bryndís Snæbjörnsdóttir et Mark Wilson avec Patricia Ellis *et al.*, *ibid.*, p. 16.



nanoq: flat out and bluesome, installation de dix spécimens d'ours polaires sous vitrines sur mesure. Bryndis Snaebjörnsdóttir et Mark Wilson à Spike Island, Bristol, 2004.

blanc et ses ours blanc-miel isolés. Ou peut-être la présence physique abrupte des ours captait-elle et communiquait-elle quelque chose que l'image photographique n'aurait jamais pu rendre. [...] Si une créature s'éteint, peu importe combien de vidéos ou d'images photographiques en auront été amassées, rien ne pourra jamais être comparé à la présence physique de l'animal, mort et naturalisé, il faut l'admettre, mais néanmoins physiquement présent³⁹.

À l'heure de la sixième extinction des espèces, la taxidermie tend à quitter le diorama ou n'y prend appui que pour générer une distance explicitement réflexive. Ces œuvres hybrides entrent dans des processus à visée plus large où

39 Rachel Poliquin, *The Breathless Zoo: Taxidermy and the Cultures of Longing*, University Park, Penn State University Press, 2012. Cannelle et un ourson seront également exposés au Muséum de Toulouse dans un espace blanc.

elles se déploient et se répondent comme des fragments de ce qui aurait pu être différemment, comme « des touts aussi tangibles que révélateurs⁴⁰ ».

Un dépôt et un départ

Les archives naturelles qu'ont constituées les collections de taxidermie ne sont pas des archives inutilisables. On y a recours par exemple pour établir aujourd'hui les liens de parenté entre certains oiseaux grâce à l'ADN d'un représentant d'une espèce disparue depuis le XVIII^e siècle (le Chevalier des Tuamotu). Mais à côté de ce genre d'usage qui oblige à un travail techniquement plus que jamais réversible, tout se passe comme si les taxidermistes aujourd'hui veillaient à garder à l'état de présence la place des animaux dont ils prennent soin. Les histoires qu'ils racontent, quand ils réussissent leur travail, rejouent les connexions propres à chacun de ces animaux en les rendant captivantes. Chaque animal est un envoyé spécial à la manière du cerf au brâme de Friedmann et Gaumétou. Comme Haraway le soulignait déjà dans « Le Patriarcat de Teddy Bear », à propos de l'effet produit par les animaux traités par Akeley : L'« animal est figé dans un moment de vie absolu et l'homme (le visiteur) est submergé. Pratiquement aucun organisme vivant ne pourrait accomplir cela [...]⁴¹. »

Si comme le rappellent Thom Van Dooren et Vinciane Despret « penser demande d'apprendre à être en deuil-avec⁴² », certains taxidermistes pensent intensément, avec leurs mains qui hésitent et se laissent affecter, dans la lenteur

40 Bryndís Snæbjörnsdóttir et Mark Wilson avec Patricia Ellis et al., *nanoq: flat out and bluesome: a cultural life of polar bears*, op. cit., p. 18.

41 Donna Haraway, « Le Patriarcat de Teddy Bear. Taxidermie dans le jardin d'Éden, New York, 1908-1936 », art. cit., p. 154.

42 Haraway évoque les échanges entre Thom van Dooren et Vinciane Despret, dans « Sympoïèse, SF, embrouilles multispécifiques », art. cit., p. 51.

du façonnage. Ils sont la force des morts. À leur façon, ils travaillent un présent épais. Ils misent sur un avenir précaire et sur la résurgence possible.

[...] la ressemblance est un voyage et dans ce transport le Même fait un écart. Ce qui naît dans cet écart n'est pas seulement une image ou une trace, c'est une identité. [...] Il n'est question que d'un mouvement envers les choses qui les restituerait à leur exactitude, à ce qui fait simultanément d'elles, quelles qu'elles soient, un repli et une évasion, un dépôt et un départ⁴³.

Comme Haraway, les taxidermistes d'aujourd'hui s'entretiennent avec des témoins modestes et attestent de la co-constitution en « nous » de figures à la fois engagées dans des noeuds de significations d'histoires artistiques, littéraires, scientifiques et aussi férolement, ordinairement réelles, corporelles. Je ne vous confierai pas la formule qui fait la matière des rêves, elle dissout les mots. C'est une force, « un mouvement de la vie sous la vie qui la meut et qui l'émeut, qui la conduit⁴⁴ », qu'on reconnaît, qui vous traverse et qui rassemble. Nous sommes partiellement responsables de nos rêves comme d'états migrants de l'être mais nous avons à en répondre pleinement. Leur résonnance habite et transforme la peau du réel.

43 Jean-Christophe Bailly, *Gilles Aillaud*, Marseille, André Dimanche, 2007, p. 10-11.

44 Anne Badrignans, « Écriture pour un vide », *Les Cahiers de l'École de Blois*, n° 6, 2008, p. 52.

* Les crédits des photographies présentes dans cet article sont les suivants: p. 191, John Weinstein, musée Field d'histoire naturelle de Chicago; p. 193, Lucienne Strivay; p. 197, droits réservés; p. 201, Guillaume Rivière; p. 203 et 205, Christian Nitard, Muséum de Toulouse; p. 207 en haut, Dominique Charton, L'Est Républicain; p. 207 en bas, Patrice Saucourt, L'Est Républicain; p. 211, Bryndis Snaebjörnsdóttir et Mark Wilson.

Élever, tuer, manger.
Histoires de transactions multi-espèces

Elsa Maury

Les manières de vivre et de mourir avec
lesquelles nous nous solidarisons
– celles-ci et pas ces autres – importent.

Donna Haraway, « Sympoïèse,
SF, embrouilles multispécifiques », 2015.

[Nous sommes] heureux de vous proposer « Quoralie », une petite vachette Normande de quatre ans. Après avoir fait un veau et en avoir nourri deux, un congé de quatre mois lui a permis de reprendre forme et de bien se re-muscler. Mais si nous sommes contents de ne plus voir Quoralie, c'est principalement pour son côté antipathique avec nous. Vive comme l'éclair, toujours aux « aguets », Quoralie était « indomestiquable ». Comme vache laitière, elle refusait que l'on approche son pis... Pas de chance pour les gourmands de lait et de bon fromage !! Toutefois, bien dodue, elle a fait un bond dans la bétailière et hop, direction l'abattoir. Elle promet une viande bien rouge, persillée avec plus de carbonnades que de steak¹.

*

D'une manière générale, le perfectionnement des méthodes d'élevage tend à limiter ou à supprimer les contraintes naturelles qui ont compromis pendant si long-temps les résultats de l'exploitation des animaux. La poule domestique tend à devenir un objet industriel, vendu avec

1 E-mail de vente de colis de bœuf, 2010. Je remercie son auteur ainsi que Graziella Vella pour m'avoir indiqué et transféré cet e-mail; il est rare de voir des animaux de boucherie porter un nom, et encore plus de voir ce nom communiqué à ses futurs mangeurs.

un mode d'emploi. Une entreprise spécialisée des environs de Hambourg élève chaque année mécaniquement plusieurs milliers de porcelets, séparés de la truie trois ou quatre jours après leur naissance. De même, 500 000 veaux sont élevés dans des nurseries où leur élevage est pratiquement mécanisé. Ces acquisitions techniques confèrent progressivement à l'élevage le caractère d'une véritable industrie².

Hériter d'un futur rationalisé

En 1966 René Péro, chercheur à l'Inra (Institut national de la recherche agronomique), présentait son travail dans une émission télé sur le futur de l'élevage³. L'attitude distante du chercheur me stupéfie, en contraste, quarante ans plus tard, avec la description de Quoralie faite par son éleveur : de quelles histoires, de quels *futurs* héritons-nous, nous mangeurs, éleveurs et bêtes ? La rationalisation de l'élevage et de l'abattage par les techniques industrielles et scientifiques qui font la fierté de cet homme se sont essentiellement développées après la Seconde Guerre.

Je mène une recherche dans les archives télévisuelles pour comprendre cet héritage. En 1952, une annonce promettait aux ménagères de « bouleverser les techniques de l'industrie de la viande » grâce à l'invention de la cellophane. « Vous pouvez dès maintenant, Mesdames, acheter une blanquette ou un pot-au-feu aussi aisément qu'un chapeau ou une paire de bas ! »⁴ Désormais mécaniquement empaquetée, la viande sera transportée en camion isotherme depuis l'abattoir jusque dans les supermarchés : la publicité vend alors

2 René Péro, « Les acquisitions techniques en production animale et leur signification », *Économie rurale*, n° 74, 1967.

3 Alain Blancel, « Le futur de l'élevage. L'élevage industriel », dans l'émission de télévision *La France dans vingt ans*, 21 septembre 1966 (consultable sur le site Internet de l'INA).

4 Jacques E. Brandenberger, « Le conditionnement de la viande », dans l'émission de télévision *Les Actualités Françaises*, 22 mai 1952 (consultable sur le site Internet de l'INA).

un produit « directement du pâturage au consommateur », ceci « sans qu'aucune manipulation ne vienne en souiller la pureté ». Les procédés de mécanisation dans l'élevage et l'abattage devaient permettre de créer des entreprises (ou groupements/coopératives) dans un contexte d'après-guerre, afin de nourrir rapidement et efficacement plus de monde tout en apportant une aide aux travailleurs dans les tâches physiques, répétitives et pénibles⁵. En même temps, des scientifiques travaillaient activement à rendre plus productifs les ancêtres de Quoralie, bœufs et vaches, ces « mauvaises usines à protéines⁶ ». Parmi ces chercheurs, René Péro s'efforçait de réduire drastiquement le temps de vie des « cocottes » du secteur avicole dont il avait la charge⁷.

Le travail de Donna Haraway encourage à se méfier des *god tricks*, ces points de vue surplombants unificateurs. La rationalisation des pratiques était justifiée : sortir (arracher) les agriculteurs et agricultrices d'une situation économique et sociale difficile, faire face au pic démographique et à l'exode rural qui mettaient une forte pression sur celles et ceux restés dans les campagnes⁸. Réduire les violences pendant l'abat-

5 La mécanisation permise par l'industrialisation de l'abattage était un outil pensé pour objectiver la mise à mort des animaux et la rendre plus simple. Voir Catherine Rémy, « Une mise à mort industrielle "humaine"? L'abattoir ou l'impossible objectivation des animaux », *Politix*, n° 64, 2003.

6 Paul Ceuzin et Guy Seligmann, « Sauver le bœuf... », dans l'émission de télévision *Eurêka*, 2 décembre 1970 (consultable sur le site Internet de l'INA).

7 L'enjeu de rendre les poules plus productives est double pour les scientifiques qui travaillent alors au secteur avicole : les animaux de basse-cour « affaire de la ménagère, de la fermière » sont regardés avec condescendance par ceux qui s'occupent d'animaux bien plus sérieux : les bœufs et les taureaux. Jean-Pierre Boyer, entretien avec Denis Poupardin, *Achorales Inra*, t. 8, 1996 (consultable sur Internet). La distance prise par René Péro envers les bêtes dont il s'occupe pourrait peut-être aussi se comprendre par un effort à transformer ses animaux en objets dignes d'un sérieux scientifique...

8 Haraway parle de l'augmentation ahurissante d'animaux tués comme étant une chose impensable, indénombrable que le pic

tage des animaux était par ailleur l'argument principal pour industrialiser et hygiéniser les abattoirs, ainsi que diminuer les violences interhumaines supposées conséquentes à la confrontation de la mise à mort⁹.

Fabriquer des distances : justifier et réifier

Sans céder à un autre point de vue de nulle part que serait le relativisme, l'ethnologue Sergio Dalla-Bernardina invite à considérer l'industrialisation comme une technique de mise à distance de nos animaux à abattre, technique (dont l'efficace semble redoutable chez Péro) qui a elle-même une histoire¹⁰. Il la perçoit comme un processus semblable à la « criminalisation des porcs » qu'il observe chez des paysans français, aïnous et mélénésiens. Il décrit des violences ritualisées qui rendent l'animal fautif (de fuite, d'agression...) et qui servent d'« antidote contre les tendances à "sympathiser" » qu'ont les paysans envers leurs bêtes¹¹. L'accusation de l'animal et sa réification permettent d'abattre celui ou celle qui était auparavant perçu·e comme un·e partenaire. Pour l'ethnologue, la distance est donc fabriquée et le détachement avant l'abattage *actif*: il est le « fruit d'un engagement constant et d'opérations complexes et méthodiques¹² ». Cette proposition

démographique ne justifie pas et qu'il s'agit de prendre en considération. Cependant « comment le prendre au sérieux est loin d'être évident ». Voir Donna Haraway, *When Species Meet*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2008, p. 335n.

9 Amy J. Fitzgerald, « A Social History of the Slaughterhouse: From Inception to Contemporary Implications », *Human Ecology Review*, vol. 17, n° 1, 2010.

10 Sergio Dalla-Bernardina, « Une personne pas tout à fait comme les autres. L'animal et son statut », *L'Homme*, n° 120, 1991.

11 Sur cette question voir aussi Sébastien Mouret, « Travailler en élevage industriel de porcs: "On s'y fait, de toute façon c'est comme ça." », *Travailler*, n° 14, 2005.

12 Sergio Dalla-Bernardina, « Une personne pas tout à fait comme les autres », art. cit., p. 45n. Il complexifie par là l'hypothèse

de Dalla-Bernardina m'intéresse car elle ne pose pas *a priori* la distance entre l'humain et l'animal : la distance est une technique, un processus actif, ce qui rend possible pour des éleveurs et des éleveuses d'apprendre, de s'ajuster, avec tous les artifices que cela comprend, et même de remettre en question la distance dont ils auraient besoin pour tuer leurs bêtes¹³.

Rationaliser nos relations aux animaux d'élevage pose toute une série de problèmes, dont celui du « calcul » (comme la mesure du bien-être animal en rapport à sa capacité productive). On peut comprendre les discours de dévalorisation/réification des « animaux de ménagères » par leur articulation à l'histoire de la zootechnie, de l'animal-machine : l'après-guerre était prise dans une course effrénée à la productivité. Cependant, malgré cette grande transformation du monde agricole certaines pratiques actuelles ne s'inscrivent pas dans les projections futuristes de René Péro et travaillent au contraire à reconfigurer ces distances, mesures et calculs. Le choix, par celui qui l'a élevée, d'abattre Quoralie n'est pas rendu facile parce qu'elle est une mauvaise laitière, mais est surtout motivé par la distance qu'elle a marquée envers les humains. Cependant si c'est bien cette distance, ici prise en charge par la vache elle-même, qui a conduit à son abattage ; ce type d'argument n'est pas valable pour toutes les situations. Dans un autre e-mail s'adressant à ses clients, le même éleveur présente Appollo : « un bœuf intelligent capable d'avoir trouvé le truc pour se libérer du cornadis (système d'attache à l'étable) ». Le choix qui est opéré par cet éleveur, d'abattre telle ou telle bête, n'est pas porté par la réification, il exprime plutôt une relation singulière avec chacun de ses animaux. La description élogieuse du bœuf lui a d'ailleurs valu de trop

de John Passmore qui déduit cette distance des effets des philosophies de Descartes et Malebranche.

13 Sergio Dalla-Bernardina (*ibid.*, p. 45n) va loin selon moi dans son analyse en proposant que « la “dégradation” des animaux destinés à l'abattage représenterait un préalable nécessaire à leur consommation. » Je ne voudrais pour l'instant pas engager les éleveurs et les mangeurs dans cette nécessité-là.

nombreuses commandes de viande et celui-ci de répondre : « Apollo a eu un succès qu'il ne peut honorer. »

Circuits courts : attachements et valorisation

La pratique de la vente directe dans laquelle Quoralie et Appollo sont mobilisés cherche à éviter les intermédiaires entre l'éleveur et le consommateur. Elle bouleverse certains des savants effets de distanciation que nous venons de voir. En évitant les groupements (ou les maquignons) qui achètent les bêtes sur pied et les revendent aux abattoirs, les éleveurs en vente directe se confrontent eux-mêmes à l'abattoir. Assurer la transformation d'un animal en viande n'est pas pour autant une simple affaire. Si « déléguer » l'abattage fait partie des techniques de mise à distance facilitant la mise à mort des bêtes, reprendre en charge cette question implique pour ces éleveuses et éleveurs de mener un autre travail de valorisation en s'engageant dans une relation de qualité avec leurs animaux en en prenant soin.

Cette situation nécessite une théorie de l'économie transformée où les relations d'intérêt, loin d'être froides et mesurables, sont « brûlantes » et « passionnées »¹⁴. Pour qualifier les interactions entre ces éleveurs et leurs bêtes, il s'agit d'imbriquer au calcul l'idée de gain et de perte qualitative. Les « attachements » lient éleveurs et bêtes dans un *devenir ensemble*. La question de manger et d'être mangé s'incarne d'abord dans des manières d'habiter qui valorisent les pâturages et les paysages¹⁵. De plus, dans la relation, l'accord

14 « Les êtres de l'attachement matérialisent, dans tous les sens du terme, les longs détours par lesquels on doit passer pour subsister, extrayant de l'être en tant qu'autre une altérité définitive : sans ces biens, nous n'existerions pas. » Bruno Latour, mode [ATT] pour « attachement », site Internet *Enquête sur les modes d'existence*, 2013 (accès sur inscription).

15 Dans *Composer avec les moutons. Lorsque des brebis apprennent à leurs bergers à leur apprendre* (Avignon, Cardère, 2016,

conclu avec leurs bêtes suppose que si elles sont tuées, il faut alors tout manger et tout valoriser¹⁶; et pourtant, parfois un fossé se creuse et des éleveurs pratiquant la vente directe déplorent ne pas récupérer leurs propres animaux et abats à la sortie d'abattoirs¹⁷. La prise en compte de ces attachements, comme autant de valorisations (de relations aux animaux, aux pâturages et à la viande) est risquée dans la transposition à une plus grande échelle: par l'intervention d'intermédiaires et notamment de l'abattoir.

Si la notion d'attachements permet de rendre plus épaisse les transactions multi-espèces dans le cadre de l'élevage et de l'abattage, Donna Haraway nous met toutefois fermement en garde contre la métaphore du calcul, que l'on retrouve dans tous les raisonnements de type risque-bénéfice. Haraway soutient que ce ne sont pas les relations d'utilisation mutuelle qui transforment l'animal en machine, en quotas, et empêchent de reconnaître en lui un être-autre-qui-compte, mais au contraire les stratégies morales que nous mettons en place pour dissimuler les problèmes propres à ce type de relation :

Être pris·e·s dans une relation d'utilisation mutuelle n'est pas la définition de la non-liberté et de l'offense. De telles relations ne sont presque jamais symétriques (« égales » ou

p. 102, 115), Vinciane Despret et Michel Meuret proposent un « devenir avec » du berger et de ses moutons comme « une manière différente de différer dans un accord, un agencement ». Ils abordent notamment les manières de valoriser en transformant le paysage par l'habitation et dans un rapport actif au berger.

16 Sang, pieds, cervelles, etc. Les éleveurs que j'ai rencontrés insistent là-dessus. Manger la totalité de l'animal est ce qu'on appelle la « zoophagie », ou la reconnaissance de l'animal dans la viande (sans dégoût), les « amateurs d'abats ont un point commun: ils vivent dans la proximité, physique et/ou mentale, dans une connaissance professionnelle des animaux qu'ils consomment. » Noélie Vialles, « La viande ou la bête », *Terrain*, n° 10, 1988.

17 Élisabeth Lécrivain, Jocelyne Porcher et al., *Livre blanc pour une mort digne des animaux*, Paris, Éditions du Palais, 2014.

calculables). Les relations d'utilisation sont au contraire précisément l'affaire des espèces compagnes : les écologies des êtres-autres-qui-comptent impliquent la commensalité, avec indigestion et sans le confort de raisons télologiques d'où qu'elles viennent : d'en haut, d'en bas, de devant ou de derrière. Il ne s'agit pas d'une sorte de réductionnisme naturaliste ; la question est de vivre en tant qu'êtres mortels cultivant la capacité de répondre, dans des mondes où mourir et tuer ne sont ni optionnels ni susceptibles d'être blanchis comme de l'argent sale – en creusant des fossés infranchissables sur les chemins qui auraient permis de pister les flux de valeur. Les flux de valeur peuvent être pistés, grâce à Marx et à ses héritier·e·s ; mais la réponse doit explorer des territoires sans pistes, sans même le fléchage d'abîmes identifiés¹⁸.

Haraway nous fait tenir en équilibre : les relations d'utilité ne peuvent pas être dissoutes, mais doivent être reconfigurées. Les questions morales indissociables du travail avec les animaux ne pourront pas être résolues par des technologies dont le calcul rationnel cherche finalement à réduire tout rapport sensible à des formes de quotas (l'amélioration du rendement entre quantité de souffrance et bénéfices financiers et moraux). Penser en termes de liberté ou d'égalité (par l'effacement total des distances entre les espèces) ne sera pas non plus, selon elle, d'une grande aide.

Haraway invite à prêter attention à des situations bien plus troubles que celles conduisant à des formules de l'ordre *d'il faut bien* (tuer, manger), *il n'y a qu'à* (décréter la fin de l'élevage)... La question de l'abattage dans le contexte de la vente directe propose ce type de situations complexes qu'il n'est pas possible de résoudre en suivant des impératifs unilatéraux. Les éleveurs qui prennent en charge la mort de leurs animaux, à des degrés très différents – certains le feront eux-mêmes ou trouveront un tueur expérimenté,

18 Donna Haraway, *When Species Meet*, op. cit., p. 74. Merci à Thierry Drumm et Vinciane Despret pour les suggestions de traduction.

mais beaucoup n'ont pas le choix à cause du cadre légal et cherchent de bons abattoirs¹⁹ – font très précisément l'épreuve de ce trouble. Je vais donc essayer de faire sentir le fil tendu des contradictions où la question du *bien tuer* s'embrouille et se déplie.

Contradictions et emmêlements

Les différents contextes dans lesquels j'ai noté les scènes suivantes étaient bienveillants, il s'agissait de réunions entre des acteurs et actrices du monde de l'élevage où chacun venait avec un problème très situé (géographiquement et techniquement) mais commun : celui des abattoirs

19 De manière générale il n'est possible d'abattre un animal que pour sa consommation personnelle (sauf pour les bovins). Haraway s'en inquiète à propos de la pratique de Thelma Rowell élevant des moutons de Soay, et qui, pour réduire le traumatisme du déplacement et de l'abattoir, tue ses animaux à la ferme. Elle ne peut, de ce fait, vendre légalement sa viande. Haraway (*ibid.*, p. 319n) appelle à des changements de législation autorisant la vente de viande d'animaux ayant pu mourir sur leur lieu de vie. Elle évoque des mouvements aux États-Unis qui cherchent à développer des unités mobiles d'abattage avec des inspecteurs agréés et conclut qu'il ne faudrait pas simplement permettre ce type de pratiques mais les rendre obligatoires. Le contexte légal en Europe, comme l'exemple en Grande-Bretagne de Thelma Rowell le montre, n'est guère différent et le même type de revendications existe. Il faut cependant noter que des interprétations nationales priment sur les directives européennes en la matière. Actuellement des abattoirs à la ferme existent en Allemagne. L'abattage en prairie est pratiqué en Suisse par Nils Müller. Il est destiné, comme dans le cas allemand, uniquement à des bovins élevés en plein air. En Belgique et en France de nouvelles législations ouvrent la possibilité à des formes d'abattage non industrielles – la piste du tir au pré est privilégiée en Wallonie, revendication portée par Nature et Progrès ; tandis qu'en France l'association Quand l'abattoir vient à la ferme ou la société Le Bœuf Éthique s'inspirent du modèle de l'abattoir mobile (qui circule notamment en Suède). Toujours en France, de plus en plus d'abattoirs de proximité sont repris par des collectifs d'éleveurs.

industriels²⁰. Dans une de ces réunions, un éleveur racontait qu'il faisait partie d'un groupement agricole et que ses cochons réalisaient un très long trajet entre leur lieu d'élevage (le Nord-Est de la France) et celui de leur abattage (le Sud de l'Italie). Selon lui la question de l'abattage pourrait être pensée de la même manière que l'accompagnement des personnes humaines en fin de vie ; il exprimait aussi le fait d'être confronté à l'héritage de la sélection de races trop prolifiques l'obligeant à éliminer à chaque portée des porcelets dès leur naissance. Les questions morales qu'il se posait se retrouvaient dans les récits des autres participants quand ils questionnaient leurs relations profondes, intimes et affectives à leurs animaux. Ensemble, ils répondirent à la question : pourquoi est-on éleveur ? « Parce qu'on aime bien les animaux, *justement* », répondaient certains, « le plaisir d'élever les animaux » disaient d'autres... Puis l'un d'eux, se frottant le ventre, finit par dire qu'il faisait au mieux pour que ses cochons aient une belle vie (vie en plein air, suivi homéopathique, etc.), mais que finalement il aimait vraiment bien... le lard fumé ! Ajoutant, l'œil rieur, la difficulté de dire : « j'aime bien manger un bout de lard, mais il ne faut pas que je tue les cochons... Cela fait partie de tout un ensemble ». « Ça fait partie des contradictions » conclurent-ils.

Dans un autre contexte, un éleveur de brebis me faisait part de l'importance que cela représentait pour lui de tuer lui-même ses agneaux et du trouble qui accompagnait son geste : « Je tue moi, pas de problème [...] mais enfin, quand on rentre le couteau, il y a toujours un petit machin qui nous bouge. Si on sait que l'agneau va mourir sans s'en rendre compte, ça semble mieux, du coup tout ce qui peut maltraiter l'agneau, si on peut l'éviter, tant mieux. » Il poursuivait en réclamant, comme pour sa propre mère, que ses bêtes puissent mourir à la maison, précisant : « ce n'est même pas pour la viande, qu'elle soit un

20 « Journées d'échange sur les alternatives à l'abattoir industriel » organisées par l'Inra (ANR Cow) et la Confédération Paysanne, hiver 2013 et « Réunion spéculative sur l'abattoir mobile » organisée avec l'aide d'Isabelle Baumont (Entrevennes, France, 2014).

peu plus ou moins dure.» Les brebis l'ont fait vivre et l'ont rendu heureux et il se sent redevable de leur éviter le stress du camion, de la contention, de l'abattoir. Il continuera avec l'idée qu'on puisse le juger « sentimentalement *bête* », mais qu'il pourrait tout à fait avoir envie de devenir végétarien en voyant certains types d'élevage et poursuivra avec un trait d'humour sur la fameuse souffrance des carottes.

Dans ces scènes, l'utilisation de l'humour souligne une situation dans laquelle les éleveurs se retrouvent emmêlés, ils mettent en relation des humains, des cochons, une mère, des agneaux, des carottes. S'il est difficile de parler sans faire d'analogies, et ils savent bien que ces êtres sont incomparables, le trouble est là : ils sympathisent. D'autre part, ils sont perplexes, avec leurs comparaisons-qui-ratent-nécessairement, mais aussi avec leurs contradictions : ils aiment les cochons et le lard. En décrivant leurs attachements aux bêtes, ils se positionnent contre l'héritage rationnel de l'élevage – sans recourir néanmoins à la nécessité de rendre les animaux forcément abstraits, dégradés, calculables, ils les tuent tout de même. Les contradictions de cette écologie d'êtres multi-espèces qui vivent et travaillent ensemble dans une relation d'utilisation mutuelle ne se résolvent pas. Toujours rappelés par l'être-autre-qui-compte, habiter le trouble fait d'eux des *mangeurs inquiets*.

*

When species meet nous aide à penser ces contradictions irrésolues, insolubles : bien qu'il y ait toujours des raisons qui puissent être évoquées, aucune n'est suffisante pour donner une légitimité sans trouble au fait de tuer²¹. Le problème central pour Haraway se situe moins dans les relations d'utilisation mutuelle ou dans leur inégalité que dans les pratiques qui consistent à défaire les relations et à réduire des êtres à la condition d'êtres tuables²² (*killable*). Haraway

21 Donna Haraway, *When Species Meet*, op. cit., p. 76.

22 Donna Haraway, *ibid.*, p. 80.

déploie sa pensée de l'être-autre-qui-compte en l'articulant à notre capacité à répondre (*response-ability*), elle met à l'écart le terme anglais *accountable*²³ et l'idée qu'il nous faille faire les comptes (et surtout les remettre à zéro)²⁴. On peut espérer, aux côtés de ces éleveuses et éleveurs en vente directe, qu'il puisse exister des manières de tuer, sans raisons *suffisantes* mais aux pratiques plus habitées par l'inquiétude que supposent des relations épaissees. En restant liés à l'ensemble des processus qui précèdent la mort de l'animal, ils assument cette sympathie qu'ils ont pour l'être qu'ils se destinent à tuer. En maintenant leurs contradictions ils tentent d'élaborer des pratiques d'abattage situées qui prennent en compte des relations inter-espèces non simplifiées et non évidentes. Réinventer ce type de relations, dans le contexte actuel, n'est pas souhaitable : cela est nécessaire et urgent.

Certains éleveurs ou éleveuses ne veulent pas tuer eux-mêmes leurs animaux, ils préfèrent déléguer (à plus capable), tandis que d'autres veulent « assumer jusqu'au bout », il s'agit donc de rendre l'abattage à la ferme possible et ne pas attendre des normes (calculées et calculables) qu'elles prennent en charge la dimension difficile et morale de bien tuer. Il ne s'agit cependant pas de demander aux seuls éleveurs de porter la charge morale de la transformation des animaux en viande. Ces éleveurs et éleveuses nous apprennent que

23 J'ai compté cinq fois plus d'occurrences du mot *responsibility/response-ability* (22) qu'*accountability* (4) dans *When Species Meet* ; et dix fois plus d'apparitions de *responsible/response-able* (20) qu'*accountable* (2).

24 « J'agis ; je ne cache pas les calculs qui motivent l'action. Je ne suis pas pour autant quitte de mes dettes, et c'est plus que de simples dettes. Je ne suis pas quitte de la capacité de réponse (*response-ability*), qui demande des manières de calculer mais n'est pas terminée lorsque le meilleur rapport coût-bénéfice de la journée est trouvé ; elle n'est pas terminée quand les meilleures réglementations en matière de bien-être animal sont suivies à la lettre. Les calculs – les raisons – sont obligatoires et radicalement insuffisants pour faire monde avec les espèces compagnes (*companion species worldliness*). » Donna Haraway, *ibid.*, p. 88.

manger c'est être attaché. Pour les consommateurs de viande aussi, il ne s'agit pas de mesurer le quota de protéines en regard d'un moindre coût (financier ou moral) ou d'attendre de législations ou de normes qu'elles réglementent cette question; mais d'être en existence, en dette, d'être habité·es par des espèces compagnes.

Que cela invite à s'intéresser aux manières, aux stratagèmes inventés par les éleveurs pour pouvoir (faire) tuer leurs animaux, mais en gardant à l'esprit l'idée que cette contradiction-là ne doit pas forcément être résolue. Résoudre les contradictions amène, inévitablement, à ne pas manger les animaux (qu'on aime), ou bien à ne pas aimer les animaux qu'on mange, ou encore, s'en faire une bonne raison en les rendant évidemment tuables. Ainsi, les techniques d'abattage, qui appellent à être réinventées, transformées, ne seront pas capables d'arrêter à elles seules la question morale: elles n'apporteront pas le réconfort, l'assurance de bien tuer. Partager son temps et son travail avec une espèce autre, avec tout le plaisir que cela puisse procurer, cela implique, si l'on cherche à être responsable envers cet être-autre-qui-compte, de circuler dans des zones troubles, des hésitations et des contradictions...

La politique des savoirs assujettis,
l'écriture et la guerre
(de Foucault à Haraway)

Florence Caeymaex

Libérer le jeu de l'écriture est
terriblement sérieux.

Donna Haraway, *Manifeste cyborg*, 1985

Affinités

À première vue, nous foucaldiens, sommes idéalement équipés, préparés de longue date, pour ne pas dire « armés » pour entrer dans le circuit intégré, dans le monde cyborg. Le monde cyborg n'a-t-il pas pris la suite de cette biopolitique moderne dont Foucault a cherché à saisir la naissance et les avatars, comme la dernière mutation en date, *postmoderne*, d'un univers de dispositifs de savoirs-pouvoirs appliqués de longue date à saper les frontières, à ruiner pour ainsi dire « par en-dessous » les dualismes et les signifiants pratiquement et théoriquement dominants, les épistémologies de la Modernité ? Modernité troublée, doublée : avec Foucault nous avions déjà appris à douter de l'exception humaine, à penser « comment ne pas être Homme¹ » ; à faire valoir la « détermination technologique » plutôt que la distinction entre l'organique et la machine ; à nous habituer à l'idée que les technologies, matérielles et politiques, concernent jusqu'à la conscience², jusqu'à la formation du soi ; à penser ce que Haraway, s'inspirant de Katie King, désigne comme « l'appareil

1 Donna Haraway, « Un manifeste cyborg. Science, technologie et féminisme socialiste à la fin du XX^e siècle », *Des singes, des cyborgs et des femmes. La réinvention de la nature* (1991), Paris, Jacqueline Chambon, 2009, p. 307.

2 Donna Haraway, *ibid.*, p. 274.

de production corporelle », la technologie matérielle et sémiotique dans laquelle les corps sont des objets de savoir « dont les frontières se matérialisent dans l’interaction sociale », en eux-mêmes signifiants et générateurs d’autres corps marqués, travaillés par la différence³. Les enquêtes de Haraway dans les techno-sciences biologiques arpencent les zones où se déchiffre la mutation postmoderne de la biopolitique à la fin du XX^e siècle⁴, toujours en cours au XIX^e: l’apparition de « réalités corporelles et sociales » où la parenté de l’humain avec les animaux et les machines vient occuper l’avant-scène, modifie en profondeur leurs allures respectives – c’est la fin du « codage naturaliste⁵ » – ; où la fracturation des identités traditionnelles de classe, de genre et de sexe a concrètement eu lieu, ou du moins commencé, signant la fin de l’innocence. En 1985, Haraway choisit le cyborg – l’organisme cybernétique, figure de l’humain augmenté aux fins de la conquête spatiale, de la survie en milieu extraterrestre⁶ – comme emblème de cette mutation et comme motif d’un nouveau mythe à écrire dans la fêlure de l’identité moderne.

À nous foucaldiens, le *mythe cyborg* parle avant tout parce qu’il prend corps dans les savoirs et qu’il se veut, à ce

3 Donna Haraway, *ibid.*, p. 351-352, et « Biopolitique des corps postmodernes. Les constitutions du soi dans les discours sur le système immunitaire », *ibid.*, p. 363-364.

4 Affirmant la nécessité d’une critique du postmodernisme, Haraway déclare: « Le temps est venu d’écrire *Mort de la clinique*. Les méthodes cliniques ont besoin de corps et d’œuvres ; nous avons des textes et des surfaces. Nos dominations ne passent plus par la médicalisation et la normalisation, mais par les réseaux, la reconceptualisation des communications, la gestion du stress. La normalisation marque le pas devant l’automatisation, redondance absolue. Dans *Naissance de la clinique* (1963), *La Volonté de savoir* (1976) et *Surveiller et punir* (1975), Michel Foucault nomme une forme de pouvoir au moment de son implosion ». Voir Donna Haraway, « Un manifeste cyborg. Science, technologie et féminisme socialiste à la fin du XX^e siècle », *ibid.*, p. 430n.

5 Donna Haraway, *ibid.*, p. 288.

6 Manfred E. Clynes et Nathan S. Kline, « Cyborgs and space », *Astronautics*, 1960, p. 26-27, 74-76.

titre même, intensément *politique*. « Toute connaissance est un nœud serré dans un champ de forces antagonistes⁷ ». Nous nous reconnaissons dans cette épistémopolitique érudite et militante à la fois. Les relations de pouvoir sont apparues à Foucault là où les sciences du vivant ont montré leur stupéfiante capacité de distribuer les pouvoirs, sans rien devoir à la scène imaginée par la théorie politique moderne. Sous le regard de Haraway, ces sciences, primatologie en tête, deviennent carrément nos sciences politiques, nos sciences bio-sociales, un « processus social de production d'histoires – histoires capitales car elles fixent nos significations publiques⁸ ». À la fin du xx^e siècle, la mutation de leurs signifiants maîtres, comme de leurs technologies, marque l'entrée dans une économie politique postmoderne où le contrôle des communications prend le pas sur l'organisation communautaire hiérarchique, la robotique sur le travail, le circuit intégré sur l'usine, la gestion du stress sur l'hygiène, la citoyenneté cyborg sur la séparation public/privé⁹. « L'informatique de la domination¹⁰ » prend le relais de la discipline des corps et du contrôle des populations dans la contestation du pouvoir des signifiants dominants de la politique moderne – le Droit, la Loi, l'État, le Sujet.

Pas plus que le terme « biopolitique » n'est la simple description du monde moderne, sa taxonomie, le « cyborg » n'est la simple représentation du monde postmoderne, encore moins son explication. Pas plus que la généalogie ou

7 Donna Haraway, « Savoirs situés. La question de la science dans le féminisme et le privilège de la perspective partielle », *Des singes, des cyborgs et des femmes*, *op. cit.*, p. 326.

8 Donna Haraway, « Enjeu de la nature des primates. Les filles de l'homme-chasseur arrivent sur le terrain, 1960-1980 », *ibid.*, p. 144.

9 Voir la présentation en tableaux (utilisés avec une certaine réserve, en raison de leur caractère dualiste) dans Donna Haraway, « Savoirs situés. La question de la science dans le féminisme et le privilège de la perspective partielle », *art. cit.*, p. 365-366, et « Un manifeste cyborg. Science, technologie et féminisme socialiste à la fin du xx^e siècle », *art. cit.*, p. 287-288.

10 Donna Haraway, *ibid.*, p. 288.

l'archéologie foucaldienne, la politique socialiste et féministe n'a besoin de l'idéologie, de critique clairvoyante et de fausse conscience. Le cyborg et nous avons en partage une exigence d'immanence : le refus d'un savoir du dehors, la pleine conscience de la troublante proximité du savoir critique avec son objet, celui qu'il se propose de décoder. « Le cyborg est notre ontologie, dit Haraway, il définit notre politique » ; « il est par principe d'opposition, utopiste, absolument dénué d'innocence »¹¹. En 1988, dans *Savoirs situés* elle affirme : « Pour représenter le monde, nous ne voulons pas d'une théorie de l'innocence des pouvoirs qui fait basculer le langage et les corps dans la félicité de la symbiose organique¹² ». Autrement dit, le mythe cyborg s'écrit depuis les rapports de pouvoir ; depuis les luttes qui ont cours dans la zone des frontières sur lesquelles se sont édifiées les « réalités contradictoires du patriarcat, du colonialisme et du capitalisme¹³ ». Habitées par un héritage socialiste-révolutionnaire mutant, les luttes féministes qui le nourrissent dérangent en même temps notre désir d'innocence et de Vérité, la sémiologie de la souveraineté qui colonise la pensée politique et les rapports de pouvoir qui forment la trame des dominations efficaces de la vie ordinaire – comme celle, d'ailleurs, où se tissent les délires de contrôle militaro-industriels de la postmodernité, nous y reviendrons. Les savoirs avec lesquels il faut apprendre à compter peuvent nous apprendre « de nouveaux modes possibles de couplage et de coalition¹⁴ ».

Et le mythe cyborg n'est pas seulement politique en ce qu'il conteste les épistémologies et les fantasmes politiques de la Modernité ou parce qu'il expérimente de nouvelles alliances. Il l'est aussi parce qu'il se refuse la promesse d'un

11 Donna Haraway, *ibid.*, p. 269, 270.

12 Donna Haraway, « Savoirs situés. La question de la science dans le féminisme et le privilège de la perspective partielle », art. cit., p. 331.

13 Donna Haraway, « Un manifeste cyborg. Science, technologie et féminisme socialiste à la fin du XX^e siècle », art. cit., p. 277.

14 Donna Haraway, *ibid.*, p. 302.

autre monde, le rêve d'une Vérité politique finale, optant, à l'inverse, pour une « fiction cartographique¹⁵ » de notre temps, qui en explore les possibles comme les impasses, qui cherche ici et maintenant des raisons de se réjouir sans éluder les motifs sérieux d'inquiétude. L'ambivalence des sémiologies cyborgs nous évoque la « polyvalence tactique des discours¹⁶ » :

Les discours [écrivait Foucault], pas plus que les silences, ne sont une fois pour toutes soumis au pouvoir ou dressés contre lui. [...] le discours peut être à la fois instrument et effet de pouvoir, mais aussi obstacle, butée, point de résistance et départ pour une stratégie opposée¹⁷.

D'un certain point de vue, un monde cyborg est celui dans lequel seront définitivement réalisés le maillage du contrôle de la planète, l'abstraction finale d'une apocalypse de Guerre des étoiles prétendument défensive, l'appropriation totale des corps des femmes dans une orgie guerrière masculiniste [...]. Si l'on change de perspective, le monde cyborg peut en revanche apparaître comme celui de réalités corporelles et sociales vécues sans crainte de la double parenté de l'humain avec les animaux et les machines, un monde où la fragmentation des identités et les positions trop souvent contradictoires ne feraient plus peur. La lutte politique doit embrasser ces deux perspectives à la fois, car chacune révèle des occasions de domination et des possibilités inimaginables pour qui se placerait exclusivement dans l'une¹⁸.

« Les systèmes mythiques et signifiants qui structurent nos imaginaires¹⁹ » réclament donc une double perspective ; le mythe cyborg est politique dans la mesure où il s'oblige à voir

15 Donna Haraway, *ibid.*, p. 268.

16 Michel Foucault, *La Volonté de savoir. Histoire de la sexualité 1* (1976), Paris, Gallimard, 1994, p. 132.

17 Michel Foucault, *ibid.*, p. 132.

18 Donna Haraway, « Un manifeste cyborg. Science, technologie et féminisme socialiste à la fin du XX^e siècle », art. cit., p. 276.

19 Donna Haraway, *ibid.*, p. 291.

double – pour le dire dans les termes que propose Haraway aujourd’hui: dans la mesure où il nous invite à habiter le trouble, plutôt qu’à le conjurer. L’ambivalence des sémiologies cyborg est aussi notre ambivalence à l’égard des puissances de la culture *high-tech*, entre attirance et répulsion. Cultiver cette ambivalence, définir un *usage des plaisirs* que nous procurent les « rapports sociaux de science et de technologie » et un art stratégique des usages entrent en ligne de compte dans ce qui me semble un répertoire éthique et politique commun, entre Haraway et nous: « il s’agit d’essayer de comprendre le plus finement possible les plaisirs, les expériences et les pouvoirs en train d’apparaître, et qui pourraient bien changer les règles du jeu. »²⁰

Cultiver une perplexité

Et pourtant. Ce sentiment d’affinité n’annule pas celui d’étrangeté, de nouveauté, de fraîcheur, de bizarrie parfois; quelque chose résiste à mon désir un peu impatient de coalition éthique et politique. D’abord parce que le *Manifeste* nous avertit: « la biopolitique de Michel Foucault n’est qu’une pâle prémonition de la politique cyborg, au terrain très ouvert »; « le cyborg n’est pas assujetti aux biopolitiques de Foucault: il simule le politique, et s’ouvre ainsi un champ d’action bien plus puissant »²¹. N’allons donc pas trop vite; il y a là une différence à explorer, qui ne tient pas seulement à un changement d’époque; une singularité à trouver quant à ce qu’une « politique » peut être au temps du cyborg. Et puis parce que cette résistance vient de l’expérience déroutante qu’est pour moi *lire* Donna Haraway, de la rencontre avec un appareil textuel et une matérialité sémiotique qui prennent au dépourvu mes mécanismes d’appropriation intellectuelle. Je voudrais, dans les paragraphes qui suivent, cultiver ce sentiment d’étrangeté, retenir quelque peu la perplexité

20 Donna Haraway, *ibid.*, p. 301, 306.

21 Donna Haraway, *ibid.*, p. 269, 290.

qu'en élève disciplinée des traditions historico-critiques contemporaines l'étrange prose harawayenne m'a inspirée. Et, ici encore en bonne élève des traditions historico-critiques, interroger cette écriture *justement parce qu'elle déifie mes dispositifs de reconnaissance, détourne mon attention sur elle et, par rebond, sur celle dont je – et on peut ici présumer qu'un « nous » serait tout aussi juste – fais(ons) couramment usage dans les sciences et en philosophie.*

Qui a fait ses classes avec les théories critiques verra en effet dans une différence d'écriture autre chose qu'une variation purement ornementale. Ceux pour qui les savoirs sont imbriqués dans les rapports de pouvoir prêtent attention aux formes discursives où les savoirs prennent corps, aux types de positionnement qu'elles construisent et expriment dans un espace conflictuel, disputé. Critique est le savoir qui assume l'enjeu de sa propre forme et de son positionnement. Non qu'il soit question, d'ailleurs, d'exhiber ce positionnement dans le paysage accidenté des luttes comme si c'était une question de réflexivité, une affaire de « transparence », de conflit d'intérêt à déclarer ou de « partialité reconnue »²². L'enjeu, autrement délicat, est d'appareiller le savoir adéquatement à sa vocation de produire davantage qu'une cartographie des pouvoirs et des dominations, de l'équiper conformément à son désir de multiplier les possibilités de pensée et d'action²³. Répondre à une telle exigence implique, pour

22 Benedikte Zitouni, « *With whose blood were my eyes crafted?* (D. Haraway) Les savoirs situés comme la proposition d'une autre objectivité », dans Elsa Dorlin et Eva Rodriguez (éds.), *Penser avec Donna Haraway*, Paris, PUF, 2012, p. 56. De son côté, Foucault disait se trouver dans un « grand abattement » face à la question « d'où parles-tu ? », question d'apparence théorique et politique dissimulant en réalité une question d'identité, de discipline, de police. Voir Roger-Pol Droit, *Michel Foucault, entretiens*, Paris, Odile Jacob, 2004, p. 111-112.

23 Car la critique peut aussi s'apparenter à « l'électrochoc épistémologique » dont parle Zitouni (« *With whose blood were my eyes crafted ?* », art. cit., p. 51), au scepticisme et au cynisme. Voir aussi Donna Haraway, « Savoirs situés. La question de la science dans le féminisme et le privilège de la perspective partielle », art. cit., p. 325.

les savoirs critiques, *fabrication* d'appareils de vision et de perception, d'outils de pensée²⁴. On reconnaît les praticiens de la critique radicale à l'énergie et au temps qu'ils passent à réviser leurs techniques d'investigation et à polir leurs modalités discursives – voyez comment Foucault, à chaque fois, démarre ses cours, réglant son appareil conceptuel et ses pratiques d'enquête ; voyez comment Haraway adopte la devise de l'anthropologue Marilyn Strathern « cela importe, les idées que nous utilisons pour penser d'autres idées²⁵ » et la démultiplie : « Cela compte, les questions que nous utilisons pour penser d'autres questions, cela compte, les histoires que nous prenons pour raconter d'autres histoires [...], quelles pensées pensent les pensées, quelles descriptions décrivent les descriptions [...]²⁶ ». Dans ces conditions, l'écriture, nécessairement modale, est tout sauf indifférente. Peut-être est-elle même le premier de nos appareils de vision, de perception, de pensée ?

Mon sentiment est qu'il y a dans le contraste scriptural si manifeste entre Haraway et Foucault une différence qui compte, qui engage les modalités de la critique en général et, j'en fais l'hypothèse, le sens même de la « politique cyborg ». Le contraste est d'autant plus fort qu'il se détache sur un fond d'affinité évidente, peut-être même déclarée, au temps du *Manifeste cyborg* et de *Savoirs situés*. Se fabriquer des appareils visuels, répondre de la perspective obligatoirement partielle et potentiellement polémique de tout système de perception, pour Haraway, c'est s'engager délibérément du côté des « savoirs assujettis » ; avec eux, apprendre à voir

24 Et ceci, qu'il s'agisse de philosophie ou de sciences : « *Comment voir* : c'est tout l'enjeu des luttes sur ce qui pour finir comptera en tant que description rationnelle du monde. » Voir Donna Haraway, *ibid.*, p. 341.

25 Marilyn Strathern, *Reproducing the Future: Essays on Anthropology, Kinship and the New Reproductive Technologies*, Manchester, Manchester University Press, 1992, p. 10

26 Donna Haraway, *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*, Durham, Duke University Press, 2016, p. 12.

d'en bas, faire le choix d'une « objectivité corporéissée » ; se désintoxiquer du « regard conquérant qui ne dépend d aucun point de vue particulier », de la « divine supercherie »²⁷ de la vision infinie, détachée, qui domine (dans) les sciences et (dans) la philosophie, où l'on est préférentiellement porté à voir d'en haut – c'est le principe même de la dominance. Dans les années 1980, Haraway se fait l'écho direct des voix féministes pour relancer à la fois le « socialisme féministe » et une « science féministe paradoxale critique »²⁸. Je lis dans ce projet de fortes résonances avec le programme que Foucault s'était donné une dizaines d'années plus tôt. Celui-ci plaidait en 1976 pour le jeu des « savoirs locaux, discontinus, disqualifiés, non légitimés, contre l'instance théorique unitaire qui prétendrait les filtrer, les hiérarchiser, les ordonner au nom d'une connaissance vraie, au nom des droits d'une science qui serait détenue par quelques-uns ». La généalogie

27 Donna Haraway, « Savoirs situés. La question de la science dans le féminisme et le privilège de la perspective partielle », art. cit., p. 332, 334.

28 Donna Haraway, *ibid.*, p. 332 et « Un manifeste cyborg. Science, technologie et féminisme socialiste à la fin du xx^e siècle », art. cit., p. 267. Quelles voix ? D'un côté, celles de Chela Sandoval et Katie King comme écho de la conscience oppositionnelle des « femmes de couleur » ; celles de Luce Irigaray et Monique Wittig pour leur « art d'écrire le corps » (Donna Haraway, *ibid.*, p. 308) ; celles d'Audre Lorde, Adrienne Rich et Cherrie Moraga pour la poésie et la littérature féministe radicale dont l'écriture expérimente les identités postmodernes ; celles des manifestantes antinucléaires de Greenham Common et du Livermore Action Group pour leurs techniques de lutte ; et puis celles de la science-fiction de la fin du xx^e siècle, pour leurs aventures dans la culture des hautes technologies et leurs explorations des potentialités, séduisantes ou effrayantes, du genre cyborg. De l'autre, celles des sciences et de l'épistémologie féministes, Sandra Harding et Nancy Hartsock, pour leur revendication d'une autre objectivité. Et tant d'autres encore, qui donnent au « Manifeste cyborg » et à « Savoirs situés » l'allure du panier à provisions théorisé en 1986 par Ursula K. Le Guin (« The Carrier Bag Theory of Fiction », dans *Dancing at the Edge of the World: Thoughts on Words, Women, Places*, New York, Grove Press, 1989).

devenait ainsi « une sorte d’entreprise pour désassujettir les savoirs historiques et les rendre libres, c’est-à-dire capables d’opposition et de lutte contre la coercition d’un discours théorique unitaire, formel et scientifique », en lieu et place du « projet d’une inscription des savoirs dans la hiérarchie du pouvoir propre à la science »²⁹. En 1988, *Savoirs situés* reprend le flambeau et nous met en garde :

Apprendre à voir d’en bas n’est pas si facile et cela ne va pas sans poser problème, quand bien même « nous » habitons « naturellement » le vaste territoire souterrain des savoirs assujettis; [...] Les points de vue des assujetti/es ne sont pas des positions « innocentes ». S’ils paraissent préférables, c’est au contraire parce que, en principe, ils se prêtent mal au déni du noyau critique et interprétatif de toute connaissance³⁰.

Un programme partagé, donc, et cependant deux styles d’écriture si dissemblables que la transition de l’un à l’autre est impossible sans un saut – ou alors au prix d’une troublante transformation de soi. Car l’écriture de Haraway nous plonge dans un milieu sémiotique instable, qui trouble l’exercice rassurant du (méta)langage où mots, choses, images, tropes, histoires et réalités correspondantes sont rangés, chacun à sa place et à sa fonction. Le *Manifeste cyborg* n’est pas seulement une déclaration publique d’existence comme l’est tout manifeste, mais un texte qui *performe par* la matérialité de l’écriture – par des technologies d’écriture spécifiques – la contestation de nos habitudes de pensée. Cette écriture déjoue, par la narration et le mythe, notre propension à trier la réalité et la fiction, le réel et l’imaginaire, ainsi que nos manières de lier passé, présent et futur³¹; par la métaphore

29 Michel Foucault, « Il faut défendre la société », *Cours au Collège de France. 1976*, Paris, EHESS/Gallimard/Seuil, 1997, p. 10, 11.

30 Donna Haraway, « Savoirs situés. La question de la science dans le féminisme et le privilège de la perspective partielle », art. cit., p. 336.

31 Voir dans le présent ouvrage l’article de Kim Hendrickx.

et le trope, le propre et le figuré, les mots et les choses ; par l'hétéroglossie, notre rêve originel d'une langue commune, de la communication parfaite³².

Déjà *l'Enjeu de la nature des primates*, une étude sur l'histoire des modèles explicatifs des comportements des primates dans l'université américaine du XX^e siècle, pouvait s'écrire comme une histoire de famille, histoire naturelle et politique où les filles de l'homme-chasseur se rebellent contre le père en racontant elles-mêmes d'autres histoires à propos de l'organisation sociale – une narration pleine de filiations et riche en luttes de pouvoir, qui nous faisait assister à l'inéluctable destitution du récit de la dominance mâle remplacé par celui de l'impitoyable compétition des intérêts, où les filles trouvaient leur compte³³. Le *Manifeste cyborg* fait

32 « L'imagerie cyborg est un rêve non d'une langue commune, mais d'une hétéroglossie puissante et infidèle. » Donna Haraway, « Un manifeste cyborg. Science, technologie et féminisme socialiste à la fin du XX^e siècle », art. cit., p. 321. L'hétéroglossie peut s'entendre ici en deux sens principaux : au sens d'abord d'une hétérogénéité plurivocale du discours ou de l'énoncé, telle que l'a théorisée Mikhaïl Bakhtine, soulignant la nature structurellement dialogique, conflictuelle et *altérée* (marquée par l'altérité) de la signification d'un énoncé. Donna Haraway donne la parole à une multiplicité de voix (les voix féministes) dans la forme linguistique de la première personne du pluriel, tout en résistant à leur unification identitaire. Non moins important, il s'agit aussi de « faire parler » l'univers cyborg lui-même sans céder à la séduction du décryptage critique de son discours (ou de la « vérité » de son discours) mais en veillant à suivre, selon un autre mode de la critique, les bifurcations de sens et les possibilités contradictoires dont il est habité – préoccupation qu'elle partage avec Foucault, comme signalé ci-dessus, mais que Haraway met en œuvre par l'écriture elle-même. Je forge aussi, pour la circonstance, un deuxième sens de l'hétéroglossie, sur le modèle de « l'hétérodoxie », pour souligner le caractère transgressif de son écriture, sa liberté à l'égard des conventions discursives de la critique sociologique ou philosophique, à laquelle l'usage d'un métalangage est essentiel.

33 Dans « *Enjeu de la nature des primates. Les filles de l'homme-chasseur arrivent sur le terrain, 1960-1980* » (art. cit., p. 47 sq.) Donna Haraway raconte en effet une séquence de la primatologie américaine, marquée par la figure tutélaire de Sherwood Washburn,

un pas supplémentaire en exploitant à fond les ressources du trope, en l'occurrence la métaphore du « cyborg » pour composer un monde affinitaire où les bêtes, les féministes, les sorcières, les gens de couleur – et en général tous ceux dont l'identité est un problème – font des alliances paradoxales avec les puces électroniques, les téléviseurs miniatures, comme autant de « machines de soleil » invisibles, à la fois réellement meurtrières (souffrance humaine des petites mains qui les fabriquent à Singapour ou Detroit) et figuration symbolique d'un possible changement radical de la nature des oppositions politiques, le tout projeté dans la figure littéraire du passage de frontière par excellence, Alice :

Les doigts agiles des « Orientales », la vieille fascination des petites Anglo-Saxonnes victoriennes pour les maisons de poupée, l'obligation faite aux femmes d'être attentives à tout ce qui est petit revêtent des dimensions bien différentes, dans ce monde. Il n'est pas exclu qu'une Alice cyborg prenne bonne note de ces nouvelles dimensions. Pas exclu non plus que, par une de ces ironies dont l'histoire, dit-on, a le secret, les groupes « construits » des femmes cyborgs dénaturées qui fabriquent des puces en Asie et dansent en spirale dans la prison de Santa Rita en viennent à définir des stratégies d'opposition efficace³⁴.

Quel esprit théorique standard pourrait se prétendre tout à fait à son aise devant un tel empilement de registres, devant une écriture qui moque avec ironie les conventions savantes et dont le sens paraît devoir davantage à des

qui incarne dans le texte la figure de l'homme-chasseur qu'il contribua lui-même à populariser. C'est l'histoire politique et hautement sexualisée de la destitution d'une hypothèse *princeps*, d'un modèle lui-même profondément « narratif » à propos de l'organisation sociale, au profit des hypothèses sociobiologiques, advenues avec une nouvelle génération – celle des filles de l'homme-chasseur, Nancy Tanner et Adrienne Zihlmann.

34 Donna Haraway, « Un manifeste cyborg. Science, technologie et féminisme socialiste à la fin du XX^e siècle », art. cit., p. 275.

déplacements latéraux, des contiguités signifiantes horizontales qu'à l'intention d'un écrivain ?

Cette écriture poétique qui porte à l'avant-plan sa propre matérialité, l'épaisseur de sa chair (*flesh*), la présence obstinée et proliférante de sa matérialité sémiotique nous rend, par contraste, la langue de Foucault singulièrement transparente et légère – et paradoxalement plus sèche, d'ailleurs, à mesure qu'il avance dans son questionnement sur les styles d'existence, l'écriture de soi. Lui qui avait commencé avec des textes de grand style littéraire contracte par la suite une espèce de méfiance à l'égard de l'écriture, et affirme qu'il s'agit de « parvenir à quelque chose d'absolument transparent au niveau de ce qui est dit³⁵ ». Adopter une modalité discursive qui, en somme, fait le pari ascétique de s'affranchir des séductions de l'écriture, le choix peut-être paradoxalement d'une déflation scripturale précisément *lorsque et là où* il s'agit justement de libérer les énergies critiques et oppositionnelles du discours³⁶.

Savoirs assujettis dans la guerre continuée (Foucault)

L'analyse rhétorique comparative, la description des formes n'est pas la manière dont j'entends faire parler cette différence de style. D'autres que moi sont mieux à même de mettre en évidence les ressources des procédés figural et narratif chez Haraway³⁷. Je me propose plutôt *d'interpréter* cette variation, en la projetant sur une autre différence, une autre variation, qui me semble tout aussi manifeste dès lors que l'on

35 Roger-Pol Droit, *Michel Foucault, op. cit.*, p. 104-105.

36 D'où l'idée que « le livre doit disparaître par son effet même, et dans son effet même », que « "l'écriture" n'est qu'un moyen » (Roger-Pol Droit, *ibid.*, p. 105-106).

37 Pour le procédé figural et l'usage de la métaphore comme alliage de l'écriture et de la vision, voir dans le présent ouvrage l'article de Jessica Borotto.

met en regard leurs manières respectives d'habiter le territoire des savoirs assujettis et d'en exploiter tactiquement les ressources figurales et narratives – les mythologies, en somme. Pour reprendre à mon tour la proposition de Strathern : au moyen de quelles pensées, de quels savoirs – et par conséquent de quelles relations – entrer dans le jeu des savoirs assujettis ?

Les savoirs assujettis apparaissent explicitement chez Foucault lorsqu'il entreprend de déchiffrer le racisme d'État. C'est un moment crucial d'élaboration du « biopouvoir », de théorisation hétérodoxe de la politique et de consolidation de la méthode d'enquête généalogique. En tombant sur la « guerre des races » la généalogie y voit d'abord le motif d'une historiographie hétérodoxe, minoritaire, assujettie, résolument en lutte. La « guerre des races » anime une histoire partisane, explicitement opposée à la grande histoire chargée de manifester la gloire du souverain, la continuité séculaire de la loi et du pouvoir. En face de cette dernière, le discours historico-politique, « sombrement critique », « intensément mythologique »³⁸, étranger, tenu à l'écart et disqualifié, porté par ceux qui affirment l'existence d'un état de guerre persistant « sous l'ordre et sous la paix [...] qui travaille notre société et la divise sur un mode binaire ». Il se veut une mémoire active révélant la contingence de l'histoire : « Au fond, ce que la nouvelle histoire veut montrer, c'est que le pouvoir, les puissants, les rois, les lois, ont caché qu'ils étaient nés dans le hasard et dans l'injustice des batailles »³⁹. La race prend naissance au XVIII^e siècle dans ce savoir de la guerre continuée qui met en scène avant tout des « différences de force, de vigueur, d'énergie et de violence : différences de sauvagerie et de barbarie », et qui fabule, derrière l'apparence organique du corps social, la conquête et l'asservissement d'une race par une autre. La guerre des races, nous dit aussi Foucault, est la « matrice de toutes les formes sous lesquelles, ensuite, on recherchera le visage et les mécanismes de la guerre sociale »⁴⁰.

38 Michel Foucault, « Il faut défendre la société », art. cit., p. 49.

39 Michel Foucault, *ibid.*, p. 63.

40 Michel Foucault, *ibid.*, p. 51.

La découverte de ce discours mythique de la « guerre continuée » est pour Foucault l'occasion d'une opération d'appropriation mimétique qui fournit au savoir critique un nouvel équipement ; à la généalogie, un nouvel appareil de vision. Écartons d'emblée l'hypothèse d'une affinité ou d'une fascination suspecte de Foucault pour le biologiste politique et affirmons sans réserve qu'il s'agit pour lui d'opérer une alliance tactique avec le marxisme et de dresser une nouvelle carte des luttes politiques et sociales. Il n'en reste pas moins que les métaphores polémologiques et l'analogie guerrière dominant, plaçant la généalogie et le diagnostic au service d'une stratégie de l'affrontement qui a tout d'une politique des confins, des limites ; où l'identification d'une ligne de front appelle une percée vers l'inconnu ; où le possible naît d'une espèce de surrection – c'est la fameuse figure dynamique de la critique comme « franchissement » énoncée dans les années 1980, qui rappelle celle de la « transgression » remarquée chez Bataille dans les années 1960. Foucault s'en fait nettement l'écho dans l'entretien déjà mentionné :

Je suis un artificier. Je fabrique quelque chose qui sert finalement à un siège, à une guerre, à une destruction. Je ne suis pas pour la destruction, mais je suis pour qu'on puisse passer [...] pour qu'on puisse faire tomber les murs. Un artificier, c'est d'abord un géologue. Il regarde les couches de terrain, les plis, les failles [...] Il observe comment les forteresses sont implantées. Il scrute les reliefs [...] Une fois tout cela bien repéré, il reste l'expérimental, le tâtonnement. On envoie des reconnaissances, on poste des guetteurs [...]. On définit ensuite la tactique qu'on va employer. Est-ce la sape ? Le siège ? Est-ce le trou de mine, ou bien l'assaut direct ? La méthode, finalement, n'est rien d'autre que cette stratégie. [...] Je considère mes livres comme des mines, des paquets d'explosifs⁴¹.

41 Roger-Pol Droit, *Michel Foucault, op. cit.*, p. 92, 105.

Politique cyborg: démilitariser les savoirs assujettis (Haraway)

Dix ans plus tard, chez Haraway, les savoirs assujettis, requalifiés en savoirs « situés » sont à l'inverse en pleine opération de dé-militarisation. Ce n'est pas seulement que le corps et l'esprit de Haraway ont été, comme elle dit avec humour et gravité à la fois, « construits par la course aux armements et la guerre froide qui ont marqué l'après Seconde Guerre mondiale⁴² »; c'est aussi que les mouvements et savoirs féministes ont changé la donne, reconfigurés par l'expérience des luttes antimissiles nucléaires, de la biologie féministe, et de l'écologie – autant de mouvements de défense contre la colonisation du monde par la machine militaire, incarnée dans les années 1980 par la *Strategic Defense Initiative* de Reagan et le C₃I (*Command, Control, Communication, Intelligence*), le « symbole de la théorie opérationnelle de l'armée américaine⁴³ ». Savoirs situés et le *Manifeste cyborg* sont animés de bout en bout par un esprit de résistance à la machine militaire, à la logique d'escalade qui caractérise la fin de la guerre froide et coïncide avec l'entrée massive des technologies d'information et de communication sur la scène des conflits mondiaux – des technologies qui offraient alors un dernier souffle à la vieille guerre en la projetant sur un décor de *Star Wars*, dessinant déjà les contours des guerres asymétriques d'aujourd'hui.

Démilitariser, donc : le cyborg est la figure même de cet enjeu et l'emblème d'une bifurcation possible. Son monde, peuplé d'hybrides humain-animal-machine, tissé de réseaux informatiques et d'intelligence artificielle, constitue évidemment un terrain d'élection tout désigné pour les puissances au service de nouvelles guerres, présentes et futures, réelles et imaginées, avec leur télologie de « Guerre des étoiles⁴⁴ ».

42 Donna Haraway, « Un manifeste cyborg. Science, technologie et féminisme socialiste à la fin du XX^e siècle », art. cit., p. 307.

43 Donna Haraway, *ibid.*, p. 292.

44 Donna Haraway, *ibid.*, p. 270. « Guerre des étoiles » est le nom populaire donné à la SDI (*Strategic Defense Initiative*) lancée

À ce titre, le cyborg est vraiment le « rejeton [...] du militarisme et du capitalisme patriarcal, sans parler du socialisme d’État », la figure qui incarne le rêve de la guerre terminale ou, son envers, de l’Empire enfin totalisé et pacifié. Mais le cyborg n'est-il pas aussi bien, demande Haraway, le rejeton *illégitime* du monde moderne de l’Homme, obsédé par l’identité, l’intégrité, l’unité originelle et la totalité ? Puisque les cyborgs, « symptômes d'accouplements dérangeants », enfants « infidèles à leurs origines » mettent à mal l’ordre des choses, — comme tous les enfants illégitimes auxquels les pères sont « tout sauf essentiels »⁴⁵ — ne sont-ils pas, du coup, une occasion rêvée de subversion ? Ne sont-ils pas, par excellence, ce qu'on peut subtiliser à la machine militaire, ou encore, l'occasion en or de désarmer l’État ?

Ce qui veut dire que la politique cyborg — celle de tous les assujettis, femmes, gens de couleurs, animaux, machines, enfants et autres vivants, bref de tous ceux qui sont « constitués en tant qu’autres » et « dont la fonction est de refléter le soi⁴⁶ » — ne consiste pas à continuer la guerre, fût-elle de sexe, de race ou de classe, même avec d’autres moyens. La politique cyborg, celle de tous ceux qui résistent à l’intensification mondiale de toutes sortes de dominations, rencontre deux défis solidaires, et de taille. Le premier est celui de la « lutte » pacifiste ; le second est celui d’une unité qui soit tout *sauf* la réplique de celle cultivée avec obstination par le maître — encore une fois : une unité placée sous le régime

dans le cadre de la course à l’armement contre l’Union Soviétique par le président des États-Unis Ronald Reagan en 1983. Ce programme prévoyait de créer un bouclier antimissiles spatial sur la base des technologies satellitaires et laser.

45 Donna Haraway, *ibid.*, p. 270-272.

46 Donna Haraway, *ibid.*, p. 314. L’enjeu de la politique cyborg, nourrie de l’expérience contestataire des femmes de couleur, est, selon Haraway qui s’inspire de Chela Sandoval, de « bâtir une unité de fait qui ne serait pas la réplique des sujets impérialistes et totalitaires de la révolution prônée par des marxismes et des féminismes incapables d’affronter les conséquences de la polyphonie tumultueuse surgie dans le sillage de la décolonisation. » Voir Donna Haraway, *ibid.*, p. 279.

de l'identité, de l'intégrité, de la totalité originelle. Les *Peace Camps* de Greenham Common en Angleterre et les méthodes d'action directe non violentes du Livermore Action Group en Californie⁴⁷ sont peut-être l'emblème de ce double défi de la démilitarisation : d'une part, renoncer à des protestations lancées au nom d'une identité féminine globale, prétendument naturellement portée à défendre la paix, la concorde, l'unité essentielle, la félicité de la symbiose organique ; d'autre part, inventer une paix qui soit autre chose que la consécration d'un vainqueur, libérer le pacifisme de son abstraction morale ou religieuse et le faire valoir effectivement pour ce monde-ci, sans abandonner pour autant le désir vital de le transformer, d'émanciper les manières de l'habiter et de le faire.

Retremplés dans l'écologie, la biologie, les mouvements antinucléaires et ceux des gens de couleur, les savoirs féministes se sont retrouvés à brouiller les partages structurants des identités et des dominations de la modernité : homme-femme, humain-animal, public-privé, Noir-Blanc, organique-technique, et toutes les autres déclinaisons de culture-nature. Ils ont ainsi délaissé « la compulsion obsessionnelle à nommer l'Ennemi » – comme celle de désigner le « soi » – au profit de l'exploration des pouvoirs politiques de la coalition, des « mécanismes conducteurs d'affinité »⁴⁸, des constructions de parenté locales et contradictoires. Ils ont abandonné en rase campagne la grammaire masculiniste, totalitaire et identitaire, de la lutte : le rêve de l'affrontement direct, de la prise du pouvoir, du renversement de l'asymétrie, de l'apocalypse finale et du retour à soi. Le mythe cyborg peut donc se lire à la fois comme une histoire narrative et féministe de la fin du xx^e siècle ; comme le manifeste d'une

47 Voir les articles de Suzanne Moore, Homa Khaleeli et al., « How the Greenham Common protest changed lives: “We danced on top of the nuclear silos” », *The Guardian*, 20 mars 2017 (consultable sur Internet) et de Ken Butigan, « Livermore, Thirty Years On », sur le site Internet de Waging Nonviolence, 1^{er} mars 2012.

48 Donna Haraway, « Un manifeste cyborg. Science, technologie et féminisme socialiste à la fin du xx^e siècle », art. cit., p. 271, 280.

forme de vie politique inédite, celle du *groupe d'affinité*, formé par attractions chimiques et connexions partielles – « une forme politique assez parfaite pour réunir, provisoirement, le temps de désarmer l’État, les sorcières et les ingénieurs, les vétérans et les détraqués, les chrétiens, les mères et les léninistes », comme l’écrit comiquement Haraway – ; et comme une entreprise de perversion de la grammaire des luttes, appliquée à défaire les matrices binaires garantes et servantes de la domination : « Aucune d’entre “nous” n’a plus les moyens symboliques et matériels de dicter à aucun d’entre “eux” la forme de la réalité [...]. Aux féministes cyborgs d’affirmer que “nous” ne voulons plus de matrice naturelle de l’unité et qu’aucune construction ne se suffit à elle-même. »⁴⁹

Le choix de la transformation perverse incarnée par le cyborg, avec son côté ironique et comique, n’en est pas moins un jeu très sérieux. Démilitariser la résistance aux dominations engage à la fois la question du corps politique et celle de la nature de la politique. C’est une invitation à nous défaire de nos compulsions obsessionnelles en la matière. Nous sommes accoutumés à penser l’institution du corps politique tantôt comme la fin de la guerre de tous contre tous, tantôt comme sa continuation. Ceux qui prétendent s’opposer sur ce point sont au fond secrètement d’accord : la fin de la guerre signant l’instauration d’un monopole de la violence garant de l’identité du corps politique, de son unité et de son intégrité, celui-ci reste résolument situé dans l’horizon de la guerre, virtuelle ou réelle, interne ou externe. Carl Schmitt, en lecteur particulièrement retors de la tradition des Modernes, a exploité largement ce motif pour redéfinir la notion même de politique : la guerre n’est pas la substance du politique, écrit-il, mais elle est « l’hypothèse, la réalité éventuelle qui gouverne selon son mode propre la pensée et l’action [...] déterminant un comportement spécifiquement politique⁵⁰ ». Et comme on sait, la perspective de « l’épreuve de force »,

49 Donna Haraway, *ibid.*, p. 277, 281.

50 Carl Schmitt, *La notion de politique. Théorie du partisan* (1932), Paris, Flammarion, 2009, p. 72.

essentielle à la consistance de ce corps politique-là, ne va pas sans la discrimination de l'ami et de l'ennemi, modalité agressive de la relation entre le soi et l'autre⁵¹.

Aussi la critique la plus lucide des dominations qui prospèrent à l'abri de l'État pacificateur n'est-elle peut-être pas assez radicale quand elle raconte à son propos des histoires de guerre, car ces histoires sont *déjà* les siennes. D'une certaine manière, la question posée par le mythe cyborg à Foucault et aux autres voix de la tradition historico-critique est de savoir à quels possibles, mais aussi à quelles impasses, tout simplement à quelles conséquences nous expose le désir de prendre les armes, à notre tour, dans la machine militaire; de savoir quel corps politique nous nous fabriquons lorsque nous optons pour la « critique des armes » au sens de Marx et pour la critique armée défendue par Foucault; une telle option n'est peut-être jamais tout à fait indemne du mythe de l'innocence originelle, de l'autonomie, de l'identité⁵². Monter des coalitions, expérimenter des accouplements monstrueux ou contre-nature, « fabriquer du lien réel et partiel⁵³ » ou encore, des groupes d'affinité, traduit une méfiance à l'égard des politiques de la guerre, comme à l'égard de la métaphore séduisante du « franchissement », encore trop

51 Carl Schmitt, *ibid.*, p. 64, 78.

52 « Toutes les histoires qui débutent avec l'innocence originelle et privilégient le retour à la complétude imaginent que le drame de l'existence se confond avec l'individuation, la séparation, la naissance à soi, la tragédie de l'autonomie, la chute dans l'écriture, l'aliénation: autrement dit la guerre, adoucie par un répit imaginaire sur le sein de l'autre. » Voir Donna Haraway, « Un manifeste cyborg. Science, technologie et féminisme socialiste à la fin du xx^e siècle », art. cit., p. 313. Il serait évidemment injuste de faire à Foucault le reproche d'endosser cette mythologie psychanalytique du sujet; je souligne surtout les ornières et les limites du modèle de la guerre, d'une pratique exclusivement stratégique des savoirs critiques et des métaphores polémologiques qui enveloppent les « relations de pouvoir », que Foucault n'a d'ailleurs cessé de compliquer après ses études sur les disciplines et la biopolitique.

53 Donna Haraway, *ibid.*, p. 286.

vulnérable à l'idéal de la table rase et de la souveraineté. La politique cyborg suggère, pour les assujettis, une autre politique des frontières, et l'urgence de penser autrement le(s) corps politique(s). En somme, ni guerre, ni paix, mais bien, selon une expression volontairement oxymorique, des « stratégies de civilité », l'engagement pour un art politique qui tienne à distance l'imaginaire et la violence des identités, et « l'emprise mimétique » qui guette toujours peu ou prou ceux qui choisissent de s'engager dans la guerre qu'on leur fait⁵⁴.

Se faire un corps politique : l'écriture cyborg

Je disais que les savoirs critiques ont besoin de se fabriquer des appareils de vision et de perception et que l'écriture joue à cet égard un rôle crucial : « libérer le jeu de l'écriture est un projet mortellement sérieux ». D'abord parce

54 Voir Étienne Balibar, « Trois concepts de la politique. Émancipation, transformation, civilité », dans *La Crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx*, Paris, Galilée, 1997, p. 19-53, et du même auteur, *Violence et civilité. Welles Library Lectures et autres essais de philosophie politique*, Paris, Galilée, 2010, p. 176-177. Balibar interroge, à travers Deleuze, Guattari et Foucault, les implications des stratégies « majoritaires » et « hégémoniques » (dans le vocabulaire de Haraway, « masculinistes ») dans les processus d'émancipation et de transformation sociale. La critique de la violence des stratégies majoritaires est au cœur du projet deleuzo-guattarien, qui invente précisément l'idée d'un « devenir-minoritaire » pour libérer les mouvements politiques de « l'emprise mimétique des violences d'État et des violences de "masse" », d'une stratégie d'affrontement terme à terme, symétrique, toujours susceptible de monter aux extrêmes et de terminer dans l'élimination ou l'assujettissement d'un Autre. Le souci d'une stratégie de civilité apparaît également chez Foucault, significativement *après* les études sur le pouvoir qui m'occupent ici, mais encore enveloppée dans la problématique du soi ou de la maîtrise comme « conversion du pouvoir » (voir Étienne Balibar, *ibid.*, p. 189). Le *Manifeste cyborg* navigue de toute évidence dans les parages deleuzo-guattariens.

que « l'écriture a une importance particulière pour tous les groupes colonisés », le plus souvent exclus du pouvoir de signifier, au mieux confinés dans les zones périphériques, dans les réserves naturelles de l'oralité. Ensuite parce que nous sommes entrés, à la fin du xx^e siècle, dans un monde saturé par les technologies textuelles : « les technologies de transcription du monde, la biotechnologie et la microélectronique –, qui [...] textualisent nos corps en problèmes chiffrés ». Ici encore le cyborg, produit de la technologie textuelle bioinformatique, est l'enjeu d'une bifurcation : soit sa subordination aux mythes fondateurs de la culture occidentale et, désormais, sa totale mobilisation au service de la machine militaire C₃I, soit la libération d'une écriture cyborg comme une manière de détourner « des outils avec lesquels marquer le monde qui vous appose les marques de l'autre »⁵⁵, une manière de prendre en main « le processus social de production d'histoires [qui] fixent les significations publiques⁵⁶ », pour reprendre la belle formule que je citais au début.

Pour autant, on ne confondra surtout pas la libération d'une écriture cyborg avec l'idée que les réseaux de la domination, la configuration du monde sont simplement affaire de « discours » ou de régimes signifiants. Il me semble significatif que la partie éthique et politique engagée avec le constructionnisme social dans *Savoirs situés* se joue encore une fois dans les parages de la machine militaire C₃I. Le constructionnisme social ne se contente pas de proclamer la nature rhétorique de la vérité scientifique ; avec lui « le genre, la race, le monde lui-même ne semblent être que des effets de la courbure de l'espace-temps dans le champ des forces cosmiques qui règle le jeu des signifiants. Toutes les vérités deviennent des effets de la courbure de l'espace-temps dans un espace de simulation hyperréel ». « Vue terrifiante

55 Donna Haraway, « Un manifeste cyborg. Science, technologie et féminisme socialiste à la fin du xx^e siècle », art. cit., p. 310.

56 Donna Haraway, « Enjeu de la nature des primates. Les filles de l'homme-chasseur arrivent sur le terrain, 1960-1980 », art. cit., p. 144.

du rapport entre corps et langage »⁵⁷ s'il en est, que nourrit, et dont se nourrit grassement l'imaginaire conjoint de la technoscience de l'information et de la Guerre des étoiles :

L'imagerie du champ de forces qui détermine les mouvements dans un monde pleinement textualisé et codé est la matrice de quantité d'arguments sur la réalité socialement négociée du sujet postmoderne [...] ce monde-code est un terrain militaire high-tech, une sorte de champ de bataille universitaire automatisé où des points lumineux clignotants qu'on appelle « joueurs » doivent mutuellement se désintégrer (quelle métaphore !) pour rester dans le jeu du savoir et du pouvoir. La technoscience et la science-fiction s'anéantissent dans le soleil de leur radieuse (ir)réalité – la guerre⁵⁸.

En somme, s'en tenir à l'« explication de la contingence radicale de l'histoire en ce qui concerne toute prétention au savoir⁵⁹ », c'est à la fois trop peu, et beaucoup trop : laissée à elle-même, elle demeure une vue d'en haut, prise dans la nostalgie de l'œil cyclopéen, du truc divin, suspendue au rêve d'un « langage parfait, d'une communication parfaite, de l'ordre sans appel » ; elle est l'autre version, sceptique et cynique, de la science dans le militarisme, de « la militarisation permanente des productions et des positionnements scientifiques »⁶⁰. Le savoir critique se privera de ses possibles s'il n'est pas appareillé de technologies matérielles-sémiotiques spécifiques et engagé envers les savoirs qui tiennent à nous dire quelque chose du monde réel.

C'est du côté du savoir situé, local et localisé, partiel et partial, *corporéisé* qu'on pourra fabriquer des significations et

57 Donna Haraway, « Savoirs situés. La question de la science dans le féminisme et le privilège de la perspective partielle », art. cit., p. 325, 327.

58 Donna Haraway, *ibid.*, p. 327.

59 Donna Haraway, *ibid.*, p. 330.

60 Donna Haraway, *ibid.*, p. 344.

des corps avec une « chance d'avenir⁶¹ ». La corporéité dont il est question, corporéité féministe, n'a rien à voir avec la fixation dans le corps réifié (charnel, sensible, déficient ou malade) assigné aux femmes par la mécanique identitaire du pouvoir patriarcal; c'est celle du savoir des assujettis, de la vision d'en bas, sensible aux pouvoirs du *point de vue*, de la perspective partielle ; celle de tous ceux qui ont vitalement besoin de mobilité, de connexions et de modulations, de traductions et d'interprétations, d'une multiplicité de perspectives. Le partiel est la condition des connexions et des partages, des recouplements de perspective que réclament la prétention à l'objectivité, la production collective de significations qui comptent – le savoir rationnel étant tissé dans les « trames du positionnement différentiel ». Dans le regard d'en bas, « la corporéité est une prothèse signifiante⁶² », connectable à toutes sortes d'appareils de production visuelle – mais pas n'importe lesquels ! Les séductions de la machine de guerre, sans parler de celles de son habit romantique nommé guérilla, sont innombrables pour tous ceux qui habitent le territoire des savoirs et des formes de vie assujetties ; les intégrer à l'appareil de production visuelle n'est cependant pas sans conséquences pour les savoirs critiques, et pourrait bien nous faire courir le risque de nous priver de tout pouvoir de signifier.

Le travail de l'écriture n'est pas un petit truc littéraire, mais peut-être le premier geste d'affirmation de ce savoir corporisé, de la corporéité ancrée et située du langage. S'engager sur ce terrain, c'est prendre le risque d'être happé dans une matérialité vivante, proliférante, où savoir, apprendre, comprendre n'ont plus rien à voir avec la saisie de la signification dernière ou finale, le décodage explicatif du « discours » de l'adversaire ou du maître et la production d'un discours alternatif. Comprendre, apprendre, savoir ont tout à jouer du côté du recodage, dont la puissance propre n'est pas substitutive mais, comme celle du cyborg, additive et connective

61 Donna Haraway, *ibid.*, p. 331.

62 Donna Haraway, *ibid.*, p. 343-344.

— perverse. À travers les technologies matérielles-sémioïtiques distinctes et complémentaires du trope, de la narration et de la polyvocalité⁶³, l'écriture cyborg s'aventure sur un territoire densément peuplé où le contrôle omniscient n'est pas à l'ordre du jour. Écrire, choisir la corporéité : mettre la main dans le processus d'une sémiotique perverse polymorphe qui connecte les registres cloisonnés et rompt les communications autorisées ; s'enfoncer dans une épaisseur sémiotique qui densifie la complexité des mondes où nous évoluons ; résister à l'imposition d'une langue commune ou d'un métalangage dématérialisé « où toute résistance au contrôle instrumental [est] volatilisée, où l'hétérogénéité se [prête] au désassemblage, au réassemblage, à l'investissement et à l'échange⁶⁴ ». Ce qui ne veut pas dire qu'il faille s'en remettre au chaos ou au hasard, bien au contraire : l'écriture et la politique cyborg, situées du côté de la résonance plutôt que de la dichotomie, se mettent en devoir de répondre des connexions réelles et des significations produites — une affaire de « responsabilité à l'égard de la différence dans les champs matériels et sémiotiques de la signification⁶⁵ ».

Certes, le rêve foucaldien « de l'absolue transparence au niveau de ce qui est dit », sa méfiance à l'égard de l'écriture n'a rien à voir avec le surcodage impérial, totalitaire ou capitaliste. Mais la question reste de savoir si la métaphore du génie et de la stratégie militaires constitue vraiment un bon « relais de vision » pour l'action des savoirs et des formes de vie assujetties, pour une résistance effective à la domination, en bref, pour la critique et la politique ; le livre-explosif, l'auteur-artificier, la stratégie du franchissement, la distance avec l'écriture sonnent désormais à nos oreilles comme un

63 Qui débouche, comme je l'ai indiqué plus haut, sur l'hétéroglossie.

64 Donna Haraway, « Un manifeste cyborg. Science, technologie et féminisme socialiste à la fin du XX^e siècle », art. cit., p. 291.

65 Donna Haraway, « Savoirs situés. La question de la science dans le féminisme et le privilège de la perspective partielle », art. cit., p. 343.

risque de désincorporation⁶⁶, très éloigné de la question la plus concrète, peut-être la plus urgente, de tous ceux et celles qui veulent *survivre à et bien vivre sans* la machine de guerre high-tech de la communication contrôlée et de l'échange généralisé: *comment se faire un corps politique ? Et quel genre de corps politique ?* Et avec qui, et quoi ? Telles sont les questions soulevées par l'écriture cyborg, qui est aussi un commencement de réponse. Je regarde à présent cette écriture troublante – faite de replis, de résonances, de connexions intempestives, d'accouplements étranges de science et de fiction – comme un appareil de production corporelle, qui matérialise sous nos yeux le travail de la perspective et de la connexion partielles. L'écriture, sa nécessaire épaisseur, son agentivité propre et « résistante » : le matériau de base pour d'autres corps politiques, une manière de s'avancer dans le monde.

66 L'autre registre métaphorique utilisé par Foucault pour figurer le savoir critique, emprunté à Nietzsche, n'est pas sans lien avec la désincorporation: dissection, regard clinique, perspective diagnostique – ouvrir les corps, « fendre les choses, fendre les mots », disait Gilles Deleuze à son propos. Voir *Pourparlers. 1972-1990*, Paris, Minuit, 2003, p. 119.

Détourner le langage.
L'usage des métaphores chez Donna Haraway

Jessica Borotto

Haraway tout au long de son œuvre s'intéresse à la vision. Insistant sur ce motif elle cherche à montrer que dans la manière dont nous voyons ce que nous voyons, dans notre perception du monde et des êtres qui le peuplent, nous nous engageons. L'existence et l'épaisseur ontologique des êtres qui nous entourent dépendraient en quelque sorte non seulement de notre possibilité de les nommer, mais également de notre capacité de les percevoir ainsi que de l'aptitude que nous avons d'être en relation avec eux. Nous entendons « percevoir » au sens d'une perception *partagée*, d'abord parce qu'en général notre sensibilité ne relève pas exclusivement de notre singularité en tant qu'individu, elle est intrinsèquement liée au langage et ancrée dans des pratiques de vie et de pensée communes ; ensuite et surtout parce que Haraway élaboré de manière active des « dispositifs de visualisation » concourant à la transformation de notre perception du monde et qu'elle le fait en dialoguant avec de nombreux interlocuteurs¹. Ce procès d'élaboration de la perception commune du monde dans lequel nous inscrivons son travail rend donc possibles des formes de cohabitation ainsi que des transformations des conditions d'existence. La perception est affaire d'engagement, comme l'est également le langage. C'est une responsabilité des frontières que Haraway nous invite à prendre en charge

1 Nous empruntons l'expression de « perception partagée » au Comité invisible qui parle de « perception partagée de la situation » ou de « perception commune » pour désigner une « vue d'ensemble » ou un « point de vue sensiblement mondial » qui permettrait de lier les insurrections ainsi que d'élaborer une « intelligence stratégique du présent ». Voir Comité Invisible, *À nos amis*, Paris, La Fabrique, 2014, p. 15-17.

par nos pratiques de pensée. Produire une perception *partagée* demande de questionner les frontières qui séparent les individus et leur sensibilité, mais aussi, celles qui divisent ce qui existe et délimitent le réel. Il s'agit d'interroger notre capacité perceptive, ainsi que notre capacité de nommer et de pousser notre sensibilité au-delà de ses limites. « Avec le sang de qui, de quoi, mes yeux ont-ils été façonnés²? » *Comment voir* est « l'enjeu des luttes³ » et doit faire l'objet d'une *question*, une question qui ne cherche pas à savoir comment nous devons voir, qui ne demande pas des prescriptions, mais qui nous pousse à interroger la manière dont notre regard, notre façon de voir ont été fabriqués.

Nous venons de traiter le voir, le percevoir et la capacité de nommer en les confondant presque. Essayons à présent de préciser brièvement quelle est leur relation et, de ce fait, de rendre perceptibles les raisons qui nous conduisent à nouer perception, vision et langage afin de comprendre le travail de Haraway. Que voir fasse partie du percevoir ne requiert pas d'explication: la vue est une perception. Il nous faut toutefois préciser que bien que ce qui appartient à l'ordre visuel (l'image, les figures, la vision) soit central chez elle, Haraway interroge la capacité de voir plutôt comme une sensibilité que comme la

2 Benedikte Zitouni, « *With whose blood were my eyes crafted?* (D. Haraway) Les savoirs situés comme la proposition d'une autre objectivité », dans Elsa Dorlin et Eva Rodriguez (éds.), *Penser avec Donna Haraway*, Paris, PUF, 2012, p. 57. Il existe d'autres traductions de cette phrase de Donna Haraway: « Avec le sang de qui mes yeux ont-ils été confectionnés? », dans la traduction de Oristelle Bonis (*Des singes, des cyborgs et des femmes. La réinvention de la nature* [1991], Paris, Jacqueline Chambon, 2009, p. 339); « Avec le sang de qui mes yeux ont-ils été façonnés? », dans la traduction de Denis Petit et Nathalie Magnan (*Manifeste cyborg et autres essais. Sciences, Fictions, Féminismes*, Paris, Exils, 2007, p. 121). Nous avons préféré la traduction de Zitouni parce que son « de quoi » rend compte des êtres non humains comme possibles acteurs de la puissance d'agir qui façonne notre regard.

3 Donna Haraway, « Savoirs situés. La question de la science dans le féminisme et le privilège de la perspective partielle », *Des singes, des cyborgs et des femmes*, op. cit., p. 341.

vue *stricto sensu*. Se poser la question « Avec le sang de qui, de quoi, nos yeux ont-ils été façonnés ? » suppose deux choses : la première est que nos yeux (notre regard sur le monde, notre sensibilité) sont façonnés ; la deuxième est que c'est un geste violent qui informe notre regard sur le monde. Le *comment* du voir ne va donc pas de soi, mais doit être interrogé afin de remonter à la violence qui permet de voir tout en délimitant les champs de visualisation. En quoi, à présent, le langage et la capacité de nommer sont-ils intimement liés à la vision ? Nous avons affirmé que la perception est liée au langage. D'une part, le langage fonctionne (aussi) à travers des schèmes visuels. Cette dimension du langage est cruciale : Haraway, comme nous allons essayer de le montrer, utilise de manière stratégique des expédients rhétoriques comme la figuration, les tropes, afin de déjouer le langage prétendument littéral et de s'opposer à ses effets normatifs⁴. D'autre part, le langage, même en ce qu'il déborde le visuel – comme la grammaire⁵ –,

4 Par figuration nous entendons la réalisation d'une figure de style, l'usage d'un langage figuré en opposition au langage (prétendument) littéral. Les tropes sont un ensemble de figures de style qui opèrent sur les mots (autrement dit au niveau du lexème ou unité lexicale, désignant une unité de sens et de son), comme la métaphore (voir l'entrée « Trope » dans Julien Courtès et Algirdas J. Greimas, *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Paris, Hachette, 1993, p. 403) remplaçant le contenu d'un mot par un autre (voir à ce sujet l'ouvrage du Groupe μ, *Rhétorique générale*, Paris, Seuil, 1982, p. 93). Enfin le langage littéral est toujours défini comme prétendument tel, parce que nous considérons qu'il ne peut jamais véritablement l'être. Nous reviendrons par la suite sur ce point.

5 « Ni la grammaire ni le style ne sont neutres du point de vue politique. Lorsqu'on nous apprend les règles d'intelligibilité que doit suivre la langue, on nous fait entrer dans le langage normalisé où le prix à payer, lorsqu'on ne s'y conforme pas, c'est la perte de l'intelligibilité en tant que telle. [...] Ce serait une erreur de penser que la grammaire que l'on a apprise est le meilleur moyen d'exprimer des vues radicales, étant donné les contraintes qu'impose cette grammaire à notre pensée, et même à ce qui est simplement pensable. » Judith Butler, *Trouble dans le genre. Le féminisme et la subversion de l'identité*, Paris, La Découverte, 2006, p. 41.

fait partie des dispositifs (*frames*) qui encadrent la manière de voir/percevoir, qui « organisent l’expérience visuelle⁶ », de même que celle-ci informe et transforme le langage. Il en découle que les schèmes de visualisation se confondent en un certain sens avec les schèmes d’intelligibilité, entendus comme « schèmes historiques généraux qui fondent le domaine du connaissable » et qui « conditionnent et produisent les normes de reconnaissabilité »⁷ dont le langage fait partie, selon la définition qu’en donne Judith Butler, et que la perception sensible du monde et les discours sur lui sont strictement liés. « Nommer signifie aussi donner visibilité et faire exister » comme Butler l’affirme dans *Le pouvoir des mots*, l’existence d’un corps, l’existence d’un être sont rendues possibles par l’acte de nommer. Cela ne veut pas dire que nommer signifie créer *ex nihilo* ou donner la vie à quelque chose, mais d’une certaine manière nommer c’est aussi « mettre au monde » au sens de constituer un être à l’intérieur d’un circuit de la reconnaissance, de rendre une existence intelligible et donc possible⁸.

Une longue et très hétérogène tradition féministe a contribué à amener au cœur de débats politiques, scientifiques et philosophiques et a abordé de manière spécifique la question de la visibilité des existences invisibles. « Le personnel est politique » est la devise qui exprime par excellence le sens de la question telle qu’elle est posée dans des termes féministes: les femmes, en tant qu’historiquement condamnées à une

6 Judith Butler, *Ce qui fait une vie. Essai sur la violence, la guerre et le deuil*, Paris, La Découverte, 2010, p. 9.

7 Judith Butler, *ibid.*, p. 12. Dans ce contexte Judith Butler s’intéresse aux normes de reconnaissabilité qui déterminent ce qui peut être reconnu comme vie et comme une vie digne d’être vécue: « pour devenir reconnaissable, une vie doit être intelligible comme vie, elle doit se conformer à certaines conceptions de ce qu’est la vie. Ainsi, de même que les normes de reconnaissabilité préparent la voie à la reconnaissance, les schèmes d’intelligibilité conditionnent et produisent les normes de reconnaissabilité. »

8 Judith Butler, *Le pouvoir des mots. Discours de haine et politique du performatif*, Paris, Amsterdam, 2004, p. 25.

matérialité qui meurt sans jamais devenir œuvre et reléguées à la sphère privée ou intime de l'existence, ont fait l'expérience d'un interdit de parole sur leurs vies. Exclues de la sphère publique du politique et de la science, non seulement parler leur a été défendu, mais elles ont fait l'objet d'un effacement du langage. Dire l'inaudible au-delà des frontières tracées entre le privé et le politique, la réalité et l'irréalité, le possible et l'impossible, le sens et le non-sens traduit la revendication contenue dans leur devise historique.

La question du *comment* voir se posait déjà dans *Le deuxième sexe* quand Simone de Beauvoir, après avoir exploré les représentations scientifiques et mythologiques de la femme, affirmait effrontément en une formule oraculaire qu'« on ne naît pas femme : on le devient⁹ », formule que Haraway reprendra et étendra à tout être vivant en soutenant : « On ne naît pas organisme. Les organismes se font¹⁰. » Les thématiques de la visibilité ont également marqué le féminisme outre-Atlantique, en particulier les femmes *chicanas* et afro-américaines, comme Audre Lorde¹¹, qui ont inspiré Haraway dans l'écriture du *Manifeste cyborg*¹² et pour lesquelles l'accès au langage et à l'écriture étaient un enjeu

9 Simone de Beauvoir, *Le deuxième sexe. L'expérience vécue* (1949), t. 2, Paris, Gallimard, 1986, p. 13.

10 Donna Haraway, « Biopolitique des corps postmodernes. Les constitutions du soi dans le discours sur le système immunitaire », *Des singes, des cyborgs et des femmes*, op. cit., p. 363 (traduction modifiée). La traduction de Oristelle Bonis est la suivante : « On ne naît pas organisme. Les organismes sont fabriqués. » Nous avons préféré traduire « *Organisms are made* » par « Les organismes se font » parce que cette formule ouvre, dans le prolongement du « devenir femme » de Simone de Beauvoir, à une compréhension du « devenir organisme » comme un processus à la fois actif et passif.

11 Audre Lorde, « Transformer le silence en parole et en actes » (1977), dans Elsa Dorlin (éd.), *Black Feminism. Anthologie du féminisme africain-américain, 1975-2000*, Paris, L'Harmattan, 2008, p. 75-80.

12 Donna Haraway, « Un manifeste cyborg. Science, technologie et féminisme socialiste à la fin du XX^e siècle », *Des singes, des cyborgs et des femmes*, op. cit., p. 267-321.

doublement important en raison de l'appartenance à un groupe colonisé. De telles questions n'ont pas seulement permis d'interroger les critères de la représentation politique, sociale ou culturelle, mais aussi de la légitimation scientifique de la connaissance. Pensons à l'« objectivité forte » et aux théories du positionnement (*standpoint*¹³) des épistémologies féministes auxquelles Haraway se confronte dans son article « Savoirs situés¹⁴ ». Sandra Harding et Nancy Hartsock se sont efforcées d'élaborer l'idée d'une objectivité forte en ancrant le point de vue des chercheuses dans leur expérience de femmes (en tant qu'expérience plus riche en matière de relationnalité et de rapport à la nécessité matérielle et qui, de ce fait, tendrait moins à l'abstraction) et en suggérant que le savoir scientifique peut et doit se développer à partir d'un point de vue situé et au sein des luttes féministes¹⁵. Ou encore à l'intérêt porté par Evelyn Fox-Keller au rôle des métaphores dans les sciences de la vie: elle considère non seulement que tout langage descriptif est performatif en ce qu'il conditionne la manière dont nous structurons et construisons le monde, mais aussi qu'il n'est pas possible de distinguer le sens littéral du sens métaphorique

13 Nous reprenons la traduction de *standpoint* proposée par Maria Puig de la Bellacasa voulant mettre en évidence l'aspect politique d'une prise de position, en opposition à l'idée plus générale, voire relativiste de « point de vue » ou « perspective ». Voir Maria Puig de la Bellacasa, *Politiques féministes et construction des savoirs. « Penser nous devons » !*, Paris, l'Harmattan, 2012.

14 Donna Haraway, « Savoirs situés. La question de la science dans le féminisme et le privilège de la perspective partielle », *Des singes, des cyborgs et des femmes*, op. cit., p. 323-353.

15 Voir Sandra Harding, « Rethinking Standpoint Epistemology: What Is “Strong Objectivity”? », dans Linda Alcoff et Elizabeth Potter, *Feminist Epistemologies*, Londres, Routledge, 1993, p. 49-82 et Nancy Hartsock, « The Feminist Standpoint: Developing the Ground for a Specifically Feminist Historical Materialism » (1983), dans Sandra Harding et Merrill B. Hintikka, *Discovering Reality: Feminist Perspectives on Epistemology, Metaphysics, Methodology, and Philosophy of Science*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 2003, p. 282-310.

du discours puisque les métaphores renforcent la capacité descriptive ou dénotative du langage. Il en découle que le langage métaphorique contribue à structurer le monde et à le rendre intelligible.

Cette tradition très hétérogène, dont nous n'avons mentionné que quelques auteures, témoigne d'une conscience partagée qui marque profondément l'expérience de celles et de ceux qui ont vécu sur leur peau les conséquences des limites du langage. Puisque celui-ci concourt à façonner nos regards, participant ainsi de la transformation des frontières identitaires et des seuils du monde vécu, le besoin de s'approprier sa grammaire comme ses tropes est commandé par un désir de vivre.

Si nous avons inscrit Haraway dans cette histoire, c'est pour montrer que sa force est de l'avoir poussée particulièrement loin grâce à un usage singulier des figurations qui a rendu possibles des alliances au-delà du féminisme. Nous nous proposons, dans un premier temps, de montrer que Haraway thématise la question du *comment voir* en articulant de manière souvent audacieuse langage scientifique, représentations sociales et technologies, exposant leur complicité dans la constitution des modes de vision. Ensuite, nous explorerons quelques-unes des figurations par lesquelles Haraway, ne se limitant pas à faire de la problématique de la vision un objet de sa théorie, *performe* des réponses possibles en entamant par son écriture une transformation des « techniques de visualisation ». Autrement dit, ce qui caractérise spécialement son approche est que la question de la vision et des techniques de visualisation se pose chez elle de plus en plus à travers l'introduction de *tropes*, à travers la composition de scénarii de relations interspécifiques, à travers la création d'univers toujours plus riches au sein desquels le matériel et le sémiotique se confondent. Enfin, nous aborderons la figure des jeux de ficelle pour saisir les éléments qui font d'elle un trope particulièrement apte à figurer des pratiques de cohabitation et de créations sémiotico-matérielles.

Visions

« Je voudrais procéder en accordant une confiance métaphorique à un système sensoriel très critiqué dans le discours féministe : la vision¹⁶ ». Haraway annonce ainsi l'introduction du thème de la vision dans *Savoirs situées*, article dans lequel elle cherche à poser de bonnes conditions pour un savoir incarné, engagé, passionné à partir d'une relecture de la théorie du positionnement. La vision tant dénigrée par les féministes est la vision désincarnée d'un regard non marqué, de l'œil neutre du scientifique – le « témoin modeste¹⁷ » – qui, parce qu'il mesure son objet de loin peut se dire désintéressé et objectif. Une telle manière de voir est le résultat du langage prétendument littéral du réalisme scientifique. Celui-ci produit subtilement un effet de cristallisation des significations à travers ses technologies de visualisation et livre ainsi un monde-objet déjà fait, dissimulant par des descriptions qui se veulent littérales du réel sa propre puissance normative. Haraway nous met souvent en garde contre ce langage, et tout particulièrement dans « Le patriarchat de Teddy Bear ». Cet article passionnant

16 Donna Haraway, « Savoirs situés. La question de la science dans le féminisme et le privilège de la perspective partielle », *Des singes, des cyborgs et des femmes*, *op. cit.*, p. 332 (traduction modifiée). La traduction de Oristelle Bonis est la suivante : « J'aimerais, pour avancer, placer une confiance toute métaphorique dans un système sensoriel très dénigré par le discours féministe : la vision. » Celle de Denis Petit et Nathalie Magnan dans *Manifeste cyborg et autres essais* (*op. cit.*, p. 115) est : « Je voudrais continuer en accordant ma confiance métaphorique à la vision, système sensoriel abondamment calomnié par le discours féministe. » Le texte original est le suivant : « *I would like to proceed by placing a metaphorical reliance on a much maligned sensory system in feminist discourse : vision.* » Bien que dans la phrase « métaphorique » soit l'adjectif de confiance, nous pensons que Haraway entend renforcer l'idée que la vision opère de manière métaphorique en tant que regard incorporé et partiel.

17 Donna Haraway, « Le témoin modeste. Diffractions féministes dans l'étude des sciences » (1997), dans *Manifeste cyborg et autres essais*, *ibid.*, p. 309-327.

présente le fonctionnement de la salle des mammifères africains du Muséum américain d'histoire naturelle de New York en tant que dispositif de visualisation dont les éléments principaux sont la chasse, la photographie et la taxidermie. Réalisée par le chasseur et taxidermiste Carl Akeley, cette salle ressort de l'analyse de Haraway comme un ensemble de « machines à signification¹⁸ » (*meaning-machines*) voué à célébrer l'homme-chasseur en tant que modèle de virilité (« C'est la virilité, dans sa vérité active¹⁹ ») et sujet dominant de la civilisation occidentale. Se présentant comme entreprise de restitution du visage « authentique » de la « nature », cette machine offre plutôt des modèles de visualisation²⁰.

18 Donna Haraway, « Le patriarchat de *Teddy Bear. Taxidermie dans le jardin d'Éden, New York, 1908-1936* » (1984), dans *Manifeste cyborg et autres essais*, *ibid.*, p. 198 (traduction modifiée). Nous avons préféré utiliser l'expression « machines à signification » à « machines-signifiantes » pour accentuer l'idée qu'il s'agit d'appareils ou de technologies qui ont comme fonction de produire des significations. Elles ne sont pas seulement signifiantes au sens où elles seraient porteuses d'une signification, mais elles sont là pour la produire et la faire circuler.

19 Donna Haraway, *ibid.*, p. 150.

20 Haraway montre que si les animaux représentés dans le musée semblent être tout simplement intacts et garder leur apparence authentique, c'est seulement grâce à la mobilisation d'un arsenal technique très élaboré. Les divisions du travail et la primauté de l'homme-chasseur sont à l'œuvre par un procédé de répétition, étape par étape, à partir de la chasse jusqu'à la réalisation des salles d'exposition. La première étape est le moment de la chasse. L'animal chassé est choisi selon des critères assez rigoureux : il doit égaler le chasseur en courage, force et beauté masculine afin de confirmer de telles qualités chez le chasseur lui-même ; c'est à cette seule condition qu'il deviendra *exemplaire* de son espèce. Certaines espèces sont plus précieuses que d'autres à cet égard, la plus importante étant le gorille : l'« autre » épouvantable de l'homme. Les espèces moins valorisées (comme les herbivores qui sont chassés aussi en « nature » et ne sont jamais chasseurs) et en général les femelles et les petits normalement peuvent être chassé·e·s par des assistants de chasse (souvent des Africains, rarement des femmes) du chasseur (en l'occurrence Carl Akeley). Entre la chasse et la mise en scène du musée, il y a le travail

Haraway oppose au réalisme scientifique une vision corporelle et partielle, et au langage littéral un langage figuré, favorisant ainsi l'élaboration d'une connaissance située et engagée à travers la connexion de perspectives partielles. Les regards écartés du réalisme scientifique en tant que marqués, mythiques ou trop passionnés (comme les regards des peuples colonisés, des homosexuels, des femmes, des malades, des animaux de laboratoire) sont ainsi interpellés : ils ont développé une compréhension fine du sens de la finitude et ils savent par expérience que l'évidence ne va pas de soi.

Au cœur du problème des technologies de visualisation, Haraway situe la métaphore : en elle l'écriture et la vision s'allient, le langage et le corps se nouent. En rhétorique la métaphore est une figure de style, plus précisément un trope, qui modifie le sens des mots. Elle opère comme une comparaison de deux termes sans élément médiateur et remplace l'un par l'autre, qui devient mot-image, produisant ainsi des effets d'équivocité et de « virtualité de lectures multiples²¹ ».

du taxidermiste : la taxidermie est conçue ici comme l'art propre à une posture épistémologique réaliste vouée à créer un effet d'épiphanie de l'essence de la nature. Grâce à son travail de taxidermiste et à l'organisation des dioramas du musée, chacun contenant un ensemble de mammifères (représentés à travers les corps morts des animaux, des photos ainsi que des peintures de leur milieu), Ackeley a produit la « vérité » de la nature. Celle-ci se déploie par la réalisation de types ou spécimens organisés en noyaux familiaux reproduisant le modèle type de famille, d'homme-chasseur, de femme et d'enfant dans la plus « naturelle » division des rôles. En dernier lieu, la scène relationnelle de la chasse se réitère face au spectateur : le gorille mâle adulte, dans un diorama, le regarde dans les yeux en se frappant la poitrine, pendant que la femelle et les jeunes restent tranquillement à l'écart. Entre les deux scènes, l'idéologie du progrès, de la civilisation et ses hiérarchies sociales se sont sédimentées dans le corps de l'animal immortalisé dans des images photographiques et reproduit dans un travail minutieux de taxidermie. Les visions livrées dans la salle des mammifères africains, tout en offrant un « miroir fidèle » de la « nature », fournissent son modèle de visualisation.

21 Joseph Courtès et Algirdas J. Greimas, *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, op. cit., p. 226.

Son fonctionnement dépend du fait que « l'image se présente à la pensée comme une donnée immédiate de la sensibilité²² » nous permettant ainsi de percevoir au travers d'un « objet réel » un « objet-image » et de les confondre. Elle est généralement considérée comme un trope capable de susciter une lecture du discours productrice et condensatrice de sens²³: c'est de cette puissance que la métaphore est porteuse dans l'écriture de Haraway. Toutefois, chez elle elle est bien plus qu'une image qui défigure la réalité ou ledit « objet réel », elle est située au-delà de tout partage entre réalité et langage et conçue comme un espace de production sémiotico-matérielle, c'est-à-dire dans lequel le matériel (la matérialité du monde et des corps) et le sémiotique (la production ou la condensation de sens à travers la mobilisation de motifs, d'images, de formes et de codes) se nouent et se co-constituent réciprocement. Si, comme elle l'affirme, le corps est signe²⁴, la signification est à son tour une activité de production matérielle. De ce fait le langage, bien qu'il puisse se prétendre littéral et que cela ait des conséquences, ne peut jamais l'être véritablement, puisque la littéralité implique une conception dénotative du langage et que celle-ci suppose un objet précédant tout signe et une extériorité entre les corps et les signes, la matière et la forme²⁵.

L'usage des métaphores dans l'écriture de Haraway a ainsi pour fonction de solliciter le regard à chercher au-delà des objets tout faits et des partages figés, pour examiner les

22 Henri Morier, *Dictionnaire de poétique et de rhétorique*, Paris, PUF, 1962, p. 258.

23 Voir Groupe μ, *Rhétorique de la poésie. Lecture linéaire, lecture tabulaire*, Bruxelles, Complexe, 1977, p.70.

24 Donna Haraway, « Biopolitique des corps postmodernes. Les constitutions du soi dans le discours sur le système immunitaire », *Des singes, des cyborgs et des femmes*, op. cit., p. 363.

25 Sur le rapport entre langage dénotatif et rhétorique et sur l'inexistence d'un écart pur entre les deux : François Rastier, « Rhétorique et interprétation des figures », dans Sémir Badir et Jean-Marie Klinkenberg (éds.), *Figures de la figure. Sémiotique et rhétorique générale*, Limoges, Presses universitaires de Limoges, 2008, p. 85-86.

technologies et les « dispositifs de production visuelle²⁶ ». Cette exploration permettrait non seulement de repérer, mais également de s'opposer aux modèles d'objectivation (et donc de légitimation) de la réalité et de se les approprier. Une telle entreprise définit l'œuvre de Donna Haraway.

Figurations

Re-figurer est pour Haraway à la fois une pratique militante féministe et une tentation irrésistible : « Je suis consumée par le projet de la *refiguration* matérielle ; je pense que c'est ce qui se produit dans les projets des technosciences et du féminisme²⁷. »

Afin de saisir le sens de la figuration chez Haraway, nous évoquerons en premier lieu un classique harawayen : le *Manifeste cyborg*. Celui-ci nous semble avoir inauguré un usage particulier du trope et pouvoir ainsi servir d'exemple paradigmique. Dans les pages introducives du *Manifeste des espèces compagnes*, Haraway explique que lorsqu'elle avait écrit

26 Donna Haraway, « Savoirs situés. La question de la science dans le féminisme et le privilège de la perspective partielle », *Des singes, des cyborgs et des femmes*, op. cit., p. 343.

27 Donna Haraway, « Le témoin modeste. Diffractions féministes dans l'étude des sciences », art. cit. p. 310 (traduction modifiée). La traduction de Delphine Gardey est la suivante : « Je suis dévorée par l'idée d'une *refiguration* matérialisée ; je pense que c'est ce qui se produit dans le projet des technosciences et du féminisme. » Le texte original est : « *I am consumed by the project of materialized refification; I think that is what's happening in the worldly project of technoscience and feminism.* » Nous avons préféré utiliser « matérielles » et non « matérialisées », parce que la *refiguration* à la fois *matérialise*, dans le sens où elle produit des effets performatifs et *est matérielle*, dans la mesure où elle a une matérialité et ces deux sens de la matérialité d'une *refiguration* nous semblent plus forts et plus importants que l'idée d'une *refiguration* qui se matérialise (cela nous ferait penser à la réalisation d'un projet qui n'était pas concret ou matériel). « *Refiguration matérielle* » en outre renvoie aux pratiques sémiotico-matérielles (encore une fois il ne s'agit pas de pratiques sémiotiques *matérialisées*, mais *matérielles*).

son premier manifeste féministe, au cours des années 1980, emportée par les luttes des femmes afro-américaines et chicanas ainsi que par des écritures féminines et de science-fiction, elle s'était servie d'une image mythique qui imprégnait l'univers culturel de cette époque belliqueuse et de conquête spatiale où l'alliance avec la machine était conçue comme l'expression ultime de l'invulnérabilité²⁸. L'appropriation du cyborg était une « stratégie rhétorique » vouée à re-figurer une réalité sociale ainsi qu'à densifier les luttes féministes²⁹. Les revendications des féministes noires et chicanas se distinguent pour avoir mis en crise l'identité féminine essentiellement sur le modèle des femmes blanches et à partir de leur histoire. La vision du féminisme « blanc-bourgeois » effaçait l'expérience et les violences vécues par les femmes appartenant à d'autres mondes sociaux et raciaux. C'est en refusant le geste de fixation et d'universalisation de l'expérience du sexism à partir d'une seule de ses expériences particulières, que celles-ci ont montré que la féminité s'imbrique et se compose avec de multiples composantes sociales et raciales. L'identité féminine ne pouvant plus en être une commence ainsi à se morceler et à se recomposer en des expériences plurielles, partiales et situées. Le geste de Haraway consistait à faire du cyborg la figure non seulement d'une telle hybridation matérielle, mais aussi de la précarité des corps vivants contre le mythe de l'invulnérabilité post-corporelle. Devenu ainsi un allié en chair et en os du féminisme, il remplissait à son époque la double fonction de rendre lisibles des expériences effacées du champ de la visualisation et d'être source d'imagination pour construire des réalités inédites.

Depuis lors, motivée par l'entreprise visionnaire de compliquer le maillage qui tisse la réalité, Haraway a élaboré de nombreuses figures pluridimensionnelles. Ces images

28 Donna Haraway, *Manifeste des espèces compagnes. Chiens, humains et autres partenaires* (2003), Paris, Flammarion, 2019, p. 26-27.

29 Voir Benedikte Zitouni, « *With whose blood where my eyes crafted?* (D. Haraway) Les savoirs situés comme la proposition d'une autre objectivité », art. cit., p. 48.

condensent la réalité et la fiction, agissant comme des embranchements sémiotico-matériels qui concourent à façonner et à épaisseur l'existant tout en ouvrant le champ de ses possibles. Inscriptions matérielles (la matière étant ici *agent d'inscription*), elles ont également le statut d'interlocuteurs, comme l'OncoMouse™ et le Coyote ou Trickster, exquis compagnons d'aventure dans la connaissance d'un monde multiple, actif et plein d'humour. Volées respectivement aux laboratoires et aux cultures du Sud-Ouest amérindien, ces figurations interagissent dans l'univers de la technoscience féministe en signalant une puissance d'agir des objets de connaissance nous immunisant contre les dangers du réalisme scientifique et de son langage littéral³⁰.

Plus récente et très audacieuse, l'écriture de l'*altérité signifiante* (*significant otherness*) convoque une figure d'ample portée : les espèces compagnes. L'espèce compagne est un véritable « motif de la différence³¹ » (*difference pattern*) car, par définition (et « dans la chair »), « il en faut au moins deux pour en faire une »³². L'espèce compagne devient ainsi l'image par excellence du devenir-avec et de la symbiogénèse. Dans le *Manifeste des espèces compagnes* Haraway ajoute à son écriture un ingrédient supplémentaire (en plus de la passion scienti-

30 Pour un approfondissement nous renvoyons à Benedikte Zitouni, *ibid.*, p. 49 et 63.

31 Donna Haraway, « Le témoin modeste. Diffractions féministes dans l'étude des sciences », art. cit., p. 320 (traduction modifiée). Delphine Gardey traduit ici le mot « *pattern* » par le mot « modèle » en obtenant l'expression « modèles de différence ». Nous avons préféré le terme « motif » (qu'elle a utilisé pour traduire le mot « *pattern* » en d'autres occurrences et associé à d'autres mots, voir p. 311) en ce que le concept de « modèle » implique une dimension normative, presque morale complètement absente dans la pensée de Haraway. Celle-ci n'entend jamais offrir des « modèles de pensée », mais des motifs, des motifs que l'on peut s'approprier, transformer, tisser entre eux. Des motifs avec lesquels jouer de manière responsable et respectueuse afin de construire des pratiques de la pensée fertiles et partagées.

32 Donna Haraway, *Manifeste des espèces compagnes*, op. cit., p. 36.

fique et du militantisme féministe) qui nous paraît fondamental : un amour démesuré. Son langage est de moins en moins désintéressé, de plus en plus impertinent et surtout prêt à dire l'indicible, à exposer le plus intime : « Mais comment aurais-je pu résister à ses baisers mouillés³³? » Les interactions bactériennes entre Haraway et sa chienne Cayenne, la colonisation cellulaire réciproque, les remodelages mutuels de leur corps *figurent* les relations de co-constitution interspécifique des espèces compagnes. Ce n'est pas un hasard si Haraway considère l'écriture canine comme une branche du féminisme³⁴.

Jeux de ficelles

Avant de conclure, arrêtons-nous à une image devenue centrale dans ses écrits plus récents, bien qu'elle ait été déjà élaborée dans les années 1990, en mettant l'accent sur sa pertinence pour répondre au besoin de transformation des dispositifs visuels et déjouer le langage ordinaire. Il s'agit du trope des jeux de ficelles dont l'apport novateur est à notre sens majeur, parce qu'il opère plus radicalement sur les structures de la pensée, ouvrant ainsi plus efficacement à des espaces de transformation où l'enchevêtrement entre le matériel et le sémiotique est structurel. En outre, cette métaphore perpétue le motif de la connexion partielle, enracinant dans des « pratiques de pensée³⁵ » le métissage de l'altérité et faisant de celui-ci un trait constitutif de la reconfiguration du monde.

C'est dans une connexion précaire et partielle avec les Navajos, inspirée par leur rituel *na'atl'o'*, que Haraway fait des *cat's cradle*, ou *string figures* (jeux de ficelles) une fabulation

33 Donna Haraway, *ibid.*, p. 21.

34 Voir Donna Haraway, *ibid.*, p. 25.

35 Donna Haraway, « Sympoïèse, SF, embrouilles multi-spécifiques », dans Didier Debaise et Isabelle Stengers (éds.), *Gestes spéculatifs*, Dijon, Les presses du réel, 2015, p. 47.

spéculative, c'est-à-dire une image qui entre dans le signe SF (*string figures*). Ce signe désigne un espace de production sémiotico-matérielle renvoyant aux nombreux univers dans lesquels Haraway situe son écriture. Elle le définit ainsi : « SF est un signe tant pour la science-fiction, le féminisme spéculatif (*speculative feminism*), la fantaisie scientifique (*science fantasy*), la fabulation spéculative (*speculative fabulation*) que, dans ma façon de penser, pour les jeux de ficelles (*string figures*)³⁶. » Le *na'atl'o'*, comme jeu de ficelles, est une pratique qui consiste à dessiner des figures en tendant des ficelles avec les doigts. Les figures réalisées dans le *na'atl'o'* sont très significatives dans la cosmologie des Navajos, les reproduire matériellement à travers des cordes et un jeu de mains permet d'être directement en contact avec le *cosmos* en y matérialisant des corps. C'est la raison pour laquelle Haraway décrit cette pratique comme une manière de faire et de penser qui performe superbement les tensions natales sémiotico-matérielles de la métaphore. Les jeux des ficelles permettent de tresser à plusieurs mains, pattes et tentacules, des motifs, dans des connexions qui n'étaient pas là, tout en étant en constante confrontation avec les limites de ce qui existe et avec la fragilité de tout projet³⁷.

36 Donna Haraway, « Jeux de ficelles avec les espèces compagnes. Rester avec le trouble », dans Vinciane Despret et Raphaël Larrère (éds.), *Les Animaux. Deux ou trois choses que nous savons d'eux*, Paris, Hermann, 2014, p. 25.

37 Parmi les figures de ses univers plus récents, nous rencontrons des êtres tentaculaires comme (la) Méduse et le *Pimoa cthulu*. Ce dernier est un métaplasme issu de la transformation du terme *Pimoa cthulhu*, une araignée qui vit dans les forêts de séquoias des comtés de Sonoma et de Mendocino associée ainsi aux dieux chthoniens (dieux des enfers de l'ancienne Grèce) pour désigner l'appartenance à la terre. Le métaplasme est une figure de style qui agit transformant les mots par adjonction, déplacement ou suppression d'une lettre ou d'un tiret. Le terme vient du mot grec *metaplasmos* qui signifie remodeler. Voir Donna Haraway, *Manifeste des espèces compagnes*, *op. cit.*, p. 47-48. Dans la *Rhétorique générale* (*op. cit.*, p. 50-52), le Groupe μ définit le métaplasme comme une altération de la continuité

Jouer aux jeux de ficelles c'est nourrir et profiter de la richesse du vivant, jouir et jouer de ses ressources vitales sans en abuser, en établissant des relations de devenir-avec entre espèces compagnes. C'est pourquoi un tel jeu est pensé par Haraway comme un travail de « com-post³⁸ ». Dans son ensemble ce terme renvoie à la fertilité de *l'humus*, de la terre et de la vie qui se métamorphosent, et le tiret a la fonction de récupérer le post du post-humanisme pour le rattacher au com- (du latin *cum* qui signifie « avec ») des espèces compagnes. Haraway s'oppose ainsi non seulement à l'exceptionnalisme humain dont le posthumanisme³⁹ ne serait que la réalisation ultime, mais récupère aussi la vulnérabilité constitutive du vivant. « La vie est une fenêtre ouverte sur la vulnérabilité⁴⁰. » Le dialogue avec le *cosmos* actualisé dans

phonique ou graphique d'un mot, c'est-à-dire de la forme phonique ou graphique – métagraphe – du signe. De ce fait le métaplasme se distinguerait des métaphores et des tropes en général, qui agissent au niveau sémantique et non graphique ou phonique d'un mot. Haraway pourtant thématise le métaplasme comme étant un trope. En effet, les métaplasmes qu'elle crée sont voués à transformer aussi le sens ; en outre, dans son œuvre, les définitions qui reposent sur la différence entre forme et contenu du signe n'ont plus aucun sens. Nous soulignons aussi que tentacule vient du mot latin *tentaculum* et de *tentare* qui signifient tâleur et tâter, sentir et essayer : Haraway imagine les cordes des jeux de ficelles comme des tentacules. Voir Donna Haraway, « Sympoïèse, SF, embrouilles multispécifiques », art. cit., p. 43.

38 Donna Haraway, « Jeux de ficelles avec les espèces compagnes. Rester avec le trouble », art. cit., p.27. Le com-post est aussi un métaplasme.

39 Elle s'oppose en particulier au projet posthumaniste de la National Science Fondation : celle-ci conçoit le projet posthumain comme un procès d'amélioration de la longévité, des capacités cognitives et de la résistance physique de l'homme à travers les nouvelles technologies, la manipulation génétique et les sciences cognitives. La perspective idéale de ce projet serait de garantir aux hommes l'immortalité.

40 Donna Haraway, « Biopolitique des corps postmodernes. Les constitutions du soi dans le discours sur le système immunitaire », *Des singes, des cyborgs et des femmes*, op. cit., p. 389.

les jeux de ficelle est vulnérable et a besoin d'être nourri de la multispécificité des partenaires. Par cette image, Haraway formule une invitation à habiter et à féconder les potentiels du monde et l'espace métaphorique d'un langage inexprimé en vue de la naissance des nouvelles possibilités d'existence.

Les jeux de ficelle sont une véritable spéculation féministe (SF) qui figure et actualise en même temps la puissance de création, l'art de tisser les motifs qui peuplent le présent et l'avenir. D'un passage à l'autre, les transformations des motifs (*patterns*) donnent forme, font émerger des corps en dessinant leurs contours mouvants et en les rendant ainsi visibles. Rendre visible, au sens qui lui est conféré dans ce contexte, signifie chez Haraway être responsable (*responsible*), être capable de rendre compte de ce qui ne nous est pas présent, mais qui fait déjà ou pourrait faire l'objet d'une expérience qui compte (*significant*)⁴¹.

Conclusion

En ouverture de cet article nous avons introduit la problématique du *comment voir* en suggérant que Haraway prolonge une quête initiée par les mouvements féministes dans un usage performatif des tropes et dans une ramifications d'alliances multiples. Le sens de la question du *comment voir* n'est pas simplement de chercher à déterminer comment il faudrait voir, mais d'interroger en amont le *comment du voir*, c'est-à-dire les modes de la vision. Dans une formule que nous empruntons à Judith Butler, nous avançons que privilégier le langage figuratif chez Haraway répond au besoin d'« encadrer le cadre » (*frame the frame*) ou d'« encadrer l'encadreur » (*frame the framer*). Chez Butler cette expression désigne une opération réflexive du champ visuel qui montre que le cadre ne peut véritablement contenir ce qu'il est censé délimiter puisque quelque chose qui serait

41 Donna Haraway, « Sympoïèse, SF, embrouilles multispécifiques », art. cit., p. 48.

situé en son dehors rend « possible et reconnaissable le sens même de ce qui est dedans⁴² ». Une telle enquête ouvre également à la transformation de ces cadres (*frames*). Toutefois, comme Haraway l'affirme dans « Le Témoin modeste », sa propre pratique critique ne consiste pas en une réflexion spéculaire, mais se fait par *diffraction – diffraction* de la réalité à travers la production de motifs de la différence qui débordent le circuit réflexif du sujet –, et l'introduction des tropes correspond précisément à une telle démarche diffractive. Les tropes (du terme grec *τρόπος* [*tropos*] qui peut être traduit par « tour ») ne recouvrent pas seulement la fonction de figure rhétorique, mais s'ils sont entendus dans leur signification étymologique, ils font dévier, trébucher, ils fonctionnent comme des détours. Haraway ainsi invente, se réapproprie et transforme de nombreux *tropes* pour détourner le langage soi-disant littéral. Un tel langage, prétendant offrir une description fidèle du monde, emprisonne notre capacité perceptive dans des modes de visualisation figés induisant à penser que le monde décrit est le seul possible. Ce serait l'effet normatif d'un langage prétendument littéral. Contre celui-ci, un langage figuré peut faire émerger dans notre champ visuel ce qui en était arbitrairement exclu sous prétexte d'objectivité, de rationalité et de neutralité⁴³. Le recours aux métaphores devient ainsi chez Haraway un geste subversif.

Le trope des jeux de ficelles rend particulièrement lisible ce travail mené par Haraway tout au long de son œuvre, nous permettant de comprendre le fonctionnement de la figuration comme production et transformation sémiotico-matérielle du monde et des corps qui l'habitent. Cette image figure d'une part l'enjeu commun à toute pratique et pensée féministe, à savoir, d'une part nommer l'indicible en brisant le partage entre forme et matière et ce qui relève de celui-ci; de l'autre prolonger un tel effort vers quelque

42 Judith Butler, *Ce qui fait une vie. Essai sur la violence, la guerre et le deuil*, op. cit., p. 14.

43 Donna Haraway, « Le Témoin modeste. Diffractions féministes dans l'étude des sciences », art. cit, p. 311.

chose de plus. Surgie d'une connexion partielle, cette figure annonce que les possibilités performatives des images et des tropes sont prêtes à être exploitées et perpétuées. Tout type de partenaire susceptible de trouver en elles des façons fécondes de voir et de se situer est interpellé, à la condition d'être motivé par le même désir d'enrichir l'existence, de s'aventurer dans ses potentiels inexplorés et d'être prêt à le faire dans la forme partagée du devenir-avec.

Habiter le trouble, habiter le temps

Julien Pieron

Dans cet article, je me propose de suivre quelques-unes des formes que prend la question du temps dans le travail récent de Donna Haraway, et d'essayer d'en cerner l'articulation et les enjeux. Pour ce faire, je procéderai en trois étapes. Je m'emploierai d'abord à situer la pensée de Haraway dans l'horizon écoféministe d'une politique de l'habiter. Je présenterai ensuite la stabilisation provisoire d'une enquête métaphysique élaborée dans et comme un jeu de ficelles avec Deleuze et la pensée du cinéma. Le but de cette enquête est de donner consistance au concept d'un temps à la fois vertical et épais, qu'oblitere la représentation courante d'un temps horizontal linéaire. Je tenterai enfin de montrer en quoi ce concept de temps vertical épais peut nous aider à penser l'articulation de la question du temps dans *Staying with the Trouble*, et comment il peut en retour être nourri et épaisse par les modulations de la proposition qu'élabore Haraway tout au long de son dernier livre.

I

Dans l'entretien qu'elle nous accordait en septembre 2015, Donna Haraway affirmait, en faisant explicitement référence à la lutte antimilitariste et antinucléaire des femmes de Greenham Common : « j'aimerais penser mon travail comme participant à un camp pacifiste radical¹ » (*I would like to think of my work as part of a radical peace encampment*). Au début du *Manifeste cyborg*, Haraway évoquait déjà, dans une allusion qui était aussi une forme d'alliance avec elles, la puissance des « *witch-weavings of the displaced and so unnatural Greenham*

1 Voir dans le présent ouvrage, p. 67.

women² ». Technique de lutte, mais peut-être aussi de vision, plus efficace que celles des vieilles politiques masculinistes, ce tissage-de-sorcière (witch-weavings) ne relève pas de l'artisanat, mais d'une chorégraphie ontologique et politique qui est celle des pratiques écoféministes de sorcellerie cultivées notamment à Greenham Common – ce camp pacifiste radical où des femmes anglaises ont séjourné dès 1981, pour certaines pendant près de vingt ans, après avoir abandonné leurs foyers, hantant les abords d'une base militaire destinée à abriter des missiles à tête nucléaire de l'OTAN, tressant des chaînes humaines le jour, et découplant la nuit des morceaux de clôture, effectuant d'étranges danses parmi les soldats ou sur les silos à missiles, alors même qu'on annonçait au parlement britannique qu'il n'y avait plus de femmes à Greenham et qu'il n'était au fond rien arrivé³. C'est au registre du tissage-de-sorcière qu'appartient la pratique de danse spirale des militantes anti-nucléaires dans les prisons de Californie⁴ et sur les silos de Greenham, une danse à la

2 Donna J. Haraway, *Simians, Cyborgs, and Women. The Reinvention of nature*, Londres, Free Association Books, 1991, p. 153. Je ne m'empresserai pas de traduire cette formule difficile, que les pages qui suivent s'attachent à ausculter. Dans la traduction d'Oristelle Bonis (*Des singes, des cyborgs et des femmes. La réinvention de la nature*, Arles, Jacqueline Chambon, 2009, p. 274), la formule est traduite ainsi: « les écheveaux de sorcières contre nature – les résistantes de Greenham », avec une note de traduction expliquant les enjeux de la lutte de Greenham Common. Dans la version de Marie-Hélène Dumas, Charlotte Gould et Nathalie Magnan (*Manifeste cyborg et autres essais. Sciences, Fictions, Féminismes*, Paris, Exils, 2007, p. 36), la même formule est rendue par: « à Greenham, le magique maillage de ces femmes dénaturées et inconvenantes. »

3 On trouvera en français un récit de cette lutte dans l'ouvrage d'Alice Cook et Gwyn Kirk, *Des femmes contre des missiles. Rêves, idées et actions à Greenham Common*, Paris, Cambourakis, 2016.

4 Donna Haraway, *Simians, Cyborgs, and Women*, *op. cit.*, p. 154, où Haraway évoque les pratiques de danse spirale des militantes anti-nucléaires dans la prison de Santa Rita en Californie au début des années 1980, et les caractérise comme des pratiques à la fois spirituelles et politiques.

faveur de laquelle l'élément de la divinité et celui du cyborg se lient indissolublement l'un à l'autre⁵.

Des militantes écoféministes de Greenham Common, Haraway écrit en 1985 qu'elles sont « *displaced and so unnatural* », et c'est pour elle une façon de jouer sur et avec les mots tout en construisant un argument. En traduisant cette formule par « dénaturées et inconvenantes », la version française du *Manifeste cyborg*⁶ inverse l'ordre des mots et gomme de ce fait la conséquence menant d'un adjectif à l'autre, ne retenant que la cristallisation du sens, mais pas le mouvement de sa production. Une traduction plus littérale donnerait : « déplacées, et par là contre-nature ». Si Haraway joue ici sur les mots, c'est d'abord parce que *displaced* indique à la fois un mouvement spatial (un changement de lieu ou de place, qui peut prendre la forme d'un arrachement violent – *displaced* signifiant aussi : délogé, réfugié, déraciné) et le caractère inopportun ou inconvenant (socialement déplacé, « pas à sa place ») de celles qui l'effectuent. C'est en quelque sorte le fait de s'être matériellement déplacées qui rend ces femmes socialement déplacées, c'est-à-dire inconvenantes. Si elles sont ainsi doublement déplacées, c'est parce qu'elles ont – au propre comme au figuré, réellement et symboliquement, ou encore (dans les termes de Haraway, qui disent autre chose que les expressions courantes précédentes, et qui le disent mieux) – matériellement-(et-)sémioiquement quitté leur « lieu naturel » (celui de l'*oikos*, de la maisonnée ou du foyer), abandonnant hommes et enfants pour s'établir ailleurs et pour longtemps. Délaisseant ainsi le lieu et les tâches ou responsabilités qui leur

5 Donna J. Haraway, *ibid.*, p. 181, où la formule finale célèbre, « j'aime mieux être cyborg que déesse », est précédée de la précision : « bien qu'elles soient toutes deux liées dans la danse spirale. » On trouvera dans l'ouvrage d'Alice Cook et Gwyn Kirk (*Des femmes contre des missiles*, *op. cit.*) la description et la figuration d'autres techniques de lutte qui relèvent du tissage-de-sorcière.

6 *Manifeste cyborg et autres essais*, *op. cit.*, p. 36. Nous ne discutons pas dans ce contexte la version publiée aux éditions Jacqueline Chambon, dans la mesure où l'adjectif « *displaced* » n'y est tout simplement pas traduit.

incombaient « naturellement » (l'administration et l'entretien de l'*oikos*, la perpétuation et le soin de la vie sous la forme traditionnelle-patriarcale de la lignée), et ce au nom même d'une responsabilité plus urgente et plus importante, qui touchait au fait que la possibilité même de ces tâches était mise en question par l'éventualité d'une catastrophe nucléaire, les femmes de Greenham se sont dénaturées, elles sont comme Antigone devenues des entités monstrueuses, contre-nature. C'est parce qu'elles (se) sont déplacées que les femmes de Greenham sont dénaturées: s'étant (d'inconvenante façon) déplacées, et insistant en quelque sorte dans ce déplacement, en l'habitant et en le métamorphosant en durée, elles n'ont cessé, ensemble, de perdre, d'endommager ou d'éroder leur naturalité. *The displaced and so unnatural Greenham women*.

Séjournons encore un peu à Greenham Common. Si les femmes de Greenham ont abandonné l'*oikos*, le foyer et la naturalité, ce n'est pourtant pas à la façon dont l'Homme (avec un grand h) s'arrachait à la sphère obscure du privé, du quotidien et des nécessités biologiques, pour entrer enfin dans la lumière apollinienne de l'espace public, du politique et de l'Histoire (selon la version arendtienne de la pensée héroïque du politique, dont on peut trouver le paradigme dans l'ouvrage de 1958, la *Condition de l'homme moderne*⁷). Étant fondamentalement lié au partage « naturel » des sexes et des tâches, le partage classique du privé et du public, ou du domestique (*oikos*) et du politique (*polis*), doit en effet lui-même être emporté ou érodé dans la dynamique de déplacement-*et donc de*-dénaturation engagée par les femmes de Greenham. Si les femmes de Greenham se déplacent pour « faire politique », leur politique ne consiste pas dans l'arrachement à, ou dans la négation de l'*oikos*, mais plutôt dans l'expérimentation collective, ni privée ni publique, d'autres façons d'habiter. Il s'agit d'apprendre à habiter autrement les lieux (pratiques de danse spirale autour des silos de missile), les temps (jusqu'à dix-neuf ans d'occupation) et les

7 Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne* (1958), Paris, Pocket, 2002.

relations (aux hommes et aux enfants laissés au foyer, aux autres femmes). À bien y regarder, ce n'est peut-être pas tant l'objet de la lutte, que les modalités mêmes selon lesquelles elle s'effectue qui font de Greenham Common une affaire d'écologie politique. S'il s'agit de quitter l'*oikos* ou le foyer, ce n'est pas pour flotter hors sol, pour passer de l'ombre terreuse à la lumière éthérée, mais pour développer collectivement un autre art d'habiter : un art d'habiter en lutte, un art d'habiter autrement quand et parce que les conditions mêmes de l'habiter sont en danger. La politique se pense et se pratique ici comme politisation de l'*oikos* ou de l'habiter dans la multiplicité de ses dimensions : dimension de l'espace, du temps, mais aussi du soin donné à la vie et à ce qui lie, tient et fait tenir les êtres. Et ce mouvement de politisation n'est pas le sursaut héroïque d'une rupture ou d'une transformation brutale du privé en politique, du naturel en historique, mais la lente érosion, la patiente série des gestes féministes de dénaturation, d'altération et d'hybridation des formes de vie et des partages matériels-sémiotiques qui les soutiennent.

C'est depuis cette allusion/alliance aux femmes de Greenham que je voudrais envisager le dernier livre de Donna Haraway : *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene* (Habiter le trouble. Parentés expérimentales dans le Chthulucène). Je proposerai de lire le travail – militant sur le terrain de la pratique académique – de Haraway comme porté par le désir écoféministe de contribuer à sa façon, matérielle-sémiotique, par des mots qui sont toujours aussi des gestes (mais non des armes), à une politique de l'habiter. Cette politique écoféministe se déploie dans la triple dimension des lieux, des temps, et du soin donné aux liens qui nouent et portent les vivants mais aussi – ce qui devient de plus en plus urgent à une époque de désastres écologiques et d'extinctions massives – aux liens qui entretiennent les vivants et les morts. C'est dans cet horizon d'un apprentissage et d'une expérimentation collective de l'art d'habiter, en tant qu'il enveloppe des lieux, des temps, et des liens à travers la vie et la mort, que la question du temps importe dans le travail récent de Haraway.

Avant d'approcher les figures du temps dans le travail récent de Haraway, et afin de proposer un cadre pour leur articulation, je voudrais présenter les grands traits du concept d'un temps vertical et épais, usuellement occulté par la représentation courante du temps horizontal linéaire. Ce concept constitue le résultat provisoire d'une enquête métaphysique que j'ai menée dans et comme un jeu de ficelles avec *L'Image-temps* de Gilles Deleuze⁸. En raison de la quantité un peu effrayante des médiations qu'elle mobilise, je ne tenterai pas ici de résumer les étapes de cette enquête à travers les films, la critique, les écrits théoriques et les textes métaphysiques⁹. Je ne me risquerai pas non plus à exposer les grandes lignes du travail de Deleuze dans *L'Image-temps* – travail qui ne cesse de se métamorphoser, dès lors qu'on met (comme j'ai tenté de le faire) les mains dans son jeu de ficelles. Je me bornerai à décrire le plus sobrement possible les composantes du concept de temps vertical et épais qui peut être dégagé d'une reprise et d'une continuation du jeu de ficelle avec Deleuze et la pensée du cinéma. Quelles sont les dimensions du temps vertical épais, ou les composantes de son concept ? Il me semble qu'il devrait être possible d'en distinguer au moins quatre.

La première dimension du temps vertical épais, qui en constitue aussi le germe ou le ferment, c'est l'ambivalence de son contenu. Ambivalence signifie présence d'une polarité,

8 Gilles Deleuze, *L'Image-temps. Cinéma 2*, Paris, Minuit, 1985.

9 Parmi ces médiations, on trouvera la quasi-totalité du corpus bergsonien, dans une connexion presque constante aux œuvres philosophiques de Charles Péguy, Gaston Bachelard, Martin Heidegger, Bernard Groethuysen ou Walter Benjamin, ainsi qu'à d'autres lieux de pensée du cinéma : la pensée en images et en techniques des cinéastes, mais aussi la pensée médiatrice des critiques et la pensée exploratoire des théoriciens – de Jean Epstein à Noël Burch en passant par André Bazin, Gaston Bououre, Robert Bresson, Alain Robbe-Grillet, Pier Paolo Pasolini, Serge Daney, Jean-Louis Schefer, Claude Ollier et bien d'autres.

et possibilité perpétuelle du renversement de chacun des pôles en son contraire (réversibilité). Afin d'approcher cette première composante, on peut faire le détour par l'image cinématographique. L'ambivalence est en effet la condition de l'image cinématographique, au sens même où l'on parle de condition humaine. En vertu de ce qu'André Bazin appelait son «*ontologie*», en vertu de ce trait tout à fait unique qui caractérise l'image cinématographique, et qui consiste à figurer le monde, mais aussi à l'inventer, au moyen de morceaux de monde prélevés à même le monde par la caméra et l'enregistreur, l'image cinématographique est toujours à la fois documentaire et fiction. Elle est, pour reprendre une expression d'Agnès Varda, documenteur. Elle est même et bien plutôt documensonge. Ce n'est pas tant qu'elle mente quand elle prétend dire vrai, c'est, plus précisément, qu'elle songe quand elle prétend documenter, qu'elle documente quand elle ne prétend que songer. Elle ne documente pas sans songe, et réciproquement elle ne songe pas sans document. Elle ne fictionne qu'à être toujours documentaire (même au comble de l'artifice, elle est *a minima* document sur le décor et les corps des acteurs); à l'inverse, elle ne documente qu'en ouvrant sans cesse des brèches de fiction ou de possibles dans le réel, qu'en amorçant des débuts d'histoires et d'existences autres, qu'en rendant visible le nuage de virtualité qui surplombe toute actualité. Songe (fiction) et document sont présents en elle d'entrée de jeu, et ne cessent de courir l'un derrière l'autre et de se renverser en leur contraire. Transie d'ambivalence, l'image cinématographique l'est depuis l'origine, depuis Lumière et Méliès, mais ce sont peut-être les recherches et créations du cinéma moderne qui ont contribué à porter le point en pleine lumière (et encore: le simple plaisir que nous prenons à suivre à la fois Cary Grant l'acteur et Cary Grant le personnage de fiction, ou l'émotion de voir mûrir et vieillir l'homme à travers la succession des personnages qu'il incarne, résident tout entier dans l'espace ouvert par cette ambivalence, et il n'est pas besoin d'avoir étudié Godard ni Straub & Huillet pour le saisir). Cette première ambivalence de l'image cinématographique, dans la polarité et la

réversibilité du documentaire et de la fiction, se double ou se traduit en une seconde ambivalence : l'ambivalence entre présent et passé (ou entre présent et futur, voire entre futur et passé). L'image cinématographique est un présent qui n'est jamais purement et simplement présent. Elle est hantée par des futurs et des passés qui viennent doubler son présent de la même façon que le songe vient doubler le document, ou le document le songe. L'image cinématographique est déjà passé quand elle se donne pour la présence même ; en elle le passé peut même dévorer le présent, devenir plus présent et plus palpable que lui ; mais l'image cinématographique est, ou se révèle parfois aussi comme futur inaperçu (Godard faisant remarquer dans un entretien avec Serge Daney que dans le *Nosferatu* [1922] de Murnau, on voit déjà les ruines de Berlin en 1944 ; Marker affirmant dans *Le fond de l'air est rouge* que croyant filmer un cavalier, il avait filmé un putschiste de Pinochet, et qu'au fond on ne sait jamais ce qu'on filme). Qu'elle soit présent-passé, passé-présent ou futur antérieur, l'image cinématographique est toujours anachronique, elle est anachronisme incarné. C'est parce que le cinéma est une chrono-technique, parce que les cinéastes sont des fabricants de temps et de durées, que les dimensions de leurs images peuvent nous aider à penser les dimensions du temps. Le temps vertical épais est un temps dont le noyau réside dans l'ambivalence et la réversibilité, un temps dans lequel le présent est toujours double, doublé par un passé ou un futur parfois plus présent que le présent lui-même. C'est la brèche ou la béance ouverte dans le présent par cette doublure qui en fait un temps volumineux, épais, profond, dont nous allons voir qu'il est animé de mouvements souterrains. La traduction temporelle de l'ambivalence et de la réversibilité, c'est la mobilité tellurique de l'anachronisme.

Deuxième dimension du temps vertical épais : l'ordre qui le constitue ne prend pas la forme d'une ligne (dont l'unique dimension serait celle de l'axe horizontal avant/après), mais se sédimente suivant une géologie accidentée, dont les plissements et les affaissements mettent quelquefois en présence des éléments contradictoires ou incompossibles. Cette

deuxième dimension se caractérise donc par trois traits, de moins en moins intuitifs : 1^o la position d'une sédimentation ou d'une géologie temporelle ; 2^o l'affirmation d'une mobilité qui débouche tantôt sur le plissement, tantôt sur l'effondrement, en tout cas sur la mise en communication de différentes strates ou couches ; 3^o la cohabitation des incompossibles, envisagée comme résultante des mouvements qui emportent les différentes couches et les mettent ainsi en communication. Du premier trait, nous pouvons faire l'expérience dès lors que nous cessons de nous représenter le passé comme ce qui est derrière nous, et que nous l'appréhendons plutôt comme le sol sur lequel nous nous appuyons, comme une réalité qui n'est pas inerte, morte ou disparue, mais qui peut de temps à autre refaire surface et venir affleurer dans nos vies présentes. Ce mouvement d'affleurement du passé peut du même coup rendre un peu plus intuitive l'idée d'une tectonique des plaques temporelles, qui constitue le deuxième trait. Quant au troisième trait, celui d'une cohabitation des incompossibles, si l'on pourra en faire l'expérience à travers les écrits de Borges ou les films de Resnais et de quelques-uns de ses contemporains, il nous semble qu'il est également constitutif de la proposition harawayenne d'habiter le trouble, en tant que cette proposition (qui prend la relève de la valorisation de l'ironie et du blasphème qui avaient cours à l'époque du *Manifeste cyborg*) implique notamment de tenir les contradictions, sans chercher à les supprimer ou à les résoudre. L'une des origines du trouble réside dans l'étrange mouvement de la tectonique des plaques temporelles, qui met parfois en présence des incompossibles. Si les peuples Hopi ou Navajo de Black Mesa connaissent le trouble dans leurs rapports avec l'industrie minière, si leur lutte est particulièrement complexe, c'est qu'une part d'eux-mêmes appartient à la strate temporelle où l'industrie minière est oppression coloniale et adversité pure et simple, alors qu'une autre part appartient à une strate où l'industrie minière est devenue la principale source de revenus¹⁰.

10 Donna Haraway, *Staying with the Trouble*, op. cit., p. 75-76.

La troisième dimension du temps vertical épais, c'est que la notion de sérialité ou de série n'y désigne pas le parcours ou la genèse de l'axe horizontal de la succession, mais sert au contraire à penser la mise en tension d'un présent à la fois immobile et engagé dans la dynamique d'un devenir. Devenir ne consiste pas d'abord à passer d'un état A, donné à un instant t , à un autre état B, donné à un instant $t + 1$: devenir doit au contraire s'entendre d'une mobilité intérieure à l'instant ou au présent chargé de tension. Devenir, c'est en quelque sorte mesurer et parcourir dans l'instant l'espace de tension que la mise en présence d'un passé ou d'un futur peut ouvrir au cœur même du présent. Le devenir, c'est le nom du mouvement accompli dans la verticalité du temps, non pour passer à autre chose, à un autre présent, mais pour nourrir le présent des forces du passé, ou pour le questionner et le réinventer à la lumière de l'avenir. Le devenir-enfant, par opposition au souvenir d'enfance, c'est le mouvement par lequel je laisse agir dans mon présent l'enfant que j'ai été, et qui n'est pas une fois pour toutes derrière moi, mais dont je suis toujours le contemporain en verticalité, en épaisseur. Mais le devenir est aussi le nom de ce qu'induit la science-fiction lorsqu'elle est pratiquée comme fabulation spéculative (à la façon de Haraway dans l'histoire des cinq générations du personnage symbiotique de Camille, allié-e aux papillons Monarque vivants et morts¹¹): non pas une vignette ou un souvenir d'enfance du futur, mais une mise en perspective et en tension du présent à partir d'un avenir improbable qui peut lui offrir une force ou une impulsion inespérées.

La quatrième dimension du temps vertical épais réside dans la possibilité, pour chaque nouveau présent, de rétroagir sur l'ensemble du temps, de le brasser et de le transformer en quelque sorte *a posteriori*, en même temps qu'il s'en nourrit. On peut penser cette quatrième dimension comme la dimension messianique du temps, à condition de faire subir à l'idée de messianisme une opération de relative formalisation, qui mettrait moins l'accent sur la dimension du salut ou de la

11 Voir Donna Haraway, *ibid.*, chapitre 8.

rédemption (qu'il ne s'agit d'ailleurs pas d'éliminer complètement, car nous verrons qu'elle demeure, dans la figure des puissances données et reçues) que sur les possibilités toujours ouvertes d'interaction et de reconfiguration rétrospective des différents moments du temps. Cette dimension messianique apparaît dans le phénomène que Bergson qualifiait de « mouvement rétrograde du vrai¹² » (avec son exemple célèbre de l'apparition du romantisme, qui permet de voir dans les œuvres de certains classiques des signes annonciateurs du mouvement à venir, et par là de les reconnaître rétroactivement comme des précurseurs) – phénomène qu'on a trop souvent tendance à penser comme une simple illusion rétrospective, alors qu'il possède une dimension proprement ontologique, et désigne un mouvement de restructuration de l'ensemble du temps. L'un des traits caractéristiques du messianisme ainsi pensé, c'est qu'il est lié à une causalité à rebours, non linéaire ou non univoque, qui est celle de l'autorisation, de la capacitation réciproque ou encore de l'échange des puissances d'agir. Lorsqu'un romantique va chercher dans la figure respectable d'un classique l'autorisation de briser les règles, afin de faire advenir l'œuvre qu'il entrevoit à l'état de virtualité, on a typiquement affaire à un mouvement de capacitation réciproque, selon la modalité du *futur antérieur*: c'est l'exemple et en quelque sorte l'autorité du classique qui donne au romantique l'inspiration et la liberté, mais c'est l'imagination attentive et porteuse de nouveauté du romantique qui érige le classique au rang de précurseur, et lui confère du même coup la possibilité de se constituer rétroactivement (« il aura été ») comme le garant et l'annonciateur d'une nouveauté que personne n'avait jusque-là entrevue. La dimension messianique est celle d'une restructuration du temps par échange et invention anachroniques de puissances.

Les quatre dimensions du temps vertical épais s'appellent et s'articulent les unes aux autres. L'ambivalence ou la réversibilité du contenu constitue le germe ou le ferment de

12 Henri Bergson, *La Pensée et le mouvant* (1934), Paris, PUF, 2013, p. 1 et 14 sq.

l'épaisseur temporelle. Elle est ce qui ouvre et creuse dans le temps la béance de l'anachronisme. Pour avoir affaire à du temps vertical épais, il est besoin au minimum d'une béance entre passé et présent (ou entre présent et avenir, voire entre avenir et passé) et d'une réversibilité qui les fasse communiquer, passer l'un dans l'autre – et qui les rende, à la limite, indiscernables. L'anachronisme, c'est l'insistance dans ce qui advient de quelque chose qui n'a plus, ou pas encore, lieu d'être ou droit de cité. L'anachronisme s'atteste par exemple quand il apparaît que le passé n'est pas passé, quand ce qui n'a plus voix au chapitre fait encore du bruit, et que ce bruit vient troubler la petite musique du présent, au point parfois d'en révéler l'inconsistance. L'ambivalence et la réversibilité du contenu sont les figures minimales de l'anachronisme. Mais l'anachronisme peut bien sûr être beaucoup plus peuplé : c'est la multiplication même de ses composantes qui donne lieu à la géologie feuilletée et mouvementée du temps vertical épais. Ce que révèle cette géologie et ses étranges mouvements tectoniques, c'est que ce qui semblait éloigné en linéarité (sur la ligne horizontale du temps) peut être très proche en volume (dans l'épaisseur ou la chair verticale du temps). L'anachronisme, les anachronismes produisent un espace de tension. Le parcours instantané et vertical de cet espace de tension, c'est le devenir. Les deux exemples du devenir-enfant (qui s'oppose au souvenir d'enfance) et de la fabulation spéculative (qui s'oppose à l'anticipation apocalyptique et/ou technocratique, qui ne sont que deux faces d'une même impuissance, les deux ruses d'une machine à éliminer tout jeu dans le présent¹³⁾) montrent que le devenir est aussi une façon de passer des alliances avec des bribes de passé ou d'avenir, de les enrôler ou d'en chevaucher les affleurements pour faire monter le présent en puissance. Cette montée en puissance, cette capacitation du présent par le passé et/ou l'avenir est ce qui leur offre en retour une figure et une existence nouvelles, dont la continuation s'accomplit comme suite de métamorphoses. On retrouve ici les caractères de la

13 Voir sur ce point l'article de Kim Hendrickx dans ce volume.

dimension messianique, envisagée dans son double aspect de reconfiguration de l'ensemble du temps et de capacitation ou d'échange des puissances. De l'ambivalence à la géologie mouvementée, de la géologie au devenir, du devenir au messianisme, les quatre dimensions du temps vertical s'enchaînent comme dans une ronde.

III

Penchons-nous maintenant sur l'articulation et les enjeux de la question du temps dans le dernier ouvrage de Donna Haraway. *Staying with the Trouble* est sous-titré *Making Kin in the Chthulucene*. Dans la première section de cet article, j'ai proposé, en suivant le fil de l'alliance avec les femmes de Greenham Common, d'envisager la pratique de pensée de Haraway comme contribution à une politique et à un art féministes de l'habiter, en tant que cet habiter tresse des lieux, des temps, et des liens entre vivants et morts. J'ai suggéré que cette politique et cet art de l'habiter relevaient d'une expérimentation collective, et que celle-ci prenait la forme d'une lente érosion et hybridation des formes de vie et des partages matériels-sémiotiques qui les soutiennent. Ce programme écoféministe est ce qui structure le titre complet du dernier livre. Celui-ci articule trois composantes : la tâche d'habiter le trouble, la fabrication expérimentale de parenté, et le temps du Chthulucène. Si la fabrication de parenté – l'expérimentation de liens et d'alliances inédites entre les genres, les espèces et les âges – apparaît comme la modalité même selon laquelle il sera possible d'habiter le trouble, le statut du Chthulucène se révèle plus difficile à cerner. Haraway le définit d'abord comme une sorte de lieu temporel (*timeplace*) où nous pouvons apprendre à habiter le trouble de vivre et mourir dans la respons-abilité sur une Terre abîmée¹⁴. De prime abord, on pourrait être tenté de concevoir le Chthulucène comme une autre façon – la façon « harawayenne » – de nommer le temps aujourd’hui visé par

14 Donna Haraway, *Staying with the Trouble*, op. cit., p. 2.

le terme d'Anthropocène. On pourrait éventuellement aussi l'envisager comme le nom de l'époque qui pourrait succéder à l'Anthropocène envisagé comme phase de transition plutôt que comme âge géologique à part entière¹⁵. Ces deux hypothèses sont pourtant invalidées par ce que Haraway nous dit du mode d'existence temporel du Chthulucène : il nomme un ailleurs à la fois spatial et temporel (*elsewhere and elsewhere*) qui a été, qui est toujours, et qui pourrait encore être¹⁶. En affirmant de cette apparente « époque Chthulu » qu'elle a été et qu'elle est encore, Haraway montre qu'elle ne joue plus sur le terrain de la succession horizontale des âges géologiques. Le Chthulucène ne fonctionne visiblement pas comme un constat, mais comme une proposition, dans laquelle nous pouvons nous engager, à laquelle nous pouvons répondre. C'est même cette réponse qui peut défaire la ligne du temps horizontal, et ouvrir la profondeur et l'épaisseur du temps vertical. Si la formule « qui pourrait encore être » ménage ostensiblement l'espace d'une incertitude quant à un avenir qui n'adviendra que si nous concourrons en quelque sorte à sa réalisation, il nous semble que cette incertitude affecte aussi les deux autres moments. C'est notre engagement dans la proposition du Chthulucène qui lui offrira une chance d'avenir, mais c'est peut-être aussi cet engagement qui permettra de dire rétrospectivement du Chthulucène qu'il a été et qu'il est encore. En anticipant quelque peu sur ce qui suit, on pourrait dire que le Chthulucène est une figure, et que *Staying with the Trouble* constitue un manifeste au sens harawayen. Ce manifeste nous propose la figure du Chthulucène comme un *pattern* – un motif de déchiffrement, d'appréhension et d'imagination de notre expérience temporelle, en tant que celle-ci est à la fois l'élément, la condition et le produit de l'art d'habiter. Cette expérience temporelle s'articule suivant les quatre moments du concept de temps vertical épais.

La porte d'entrée dans le temps vertical épais, le germe même de sa béance et de son épaisseur, réside dans

15 Donna Haraway, *ibid.*, p. 100.

16 Donna Haraway, *ibid.*, p. 31.

l’ambivalence et la réversibilité de son contenu. Or ambivalence et réversibilité sont constitutives du motif qui est sans doute le cœur de tout le travail de Haraway : celui du matériel-sémiotique. Lorsqu’elle revient sur l’importance de ce motif, Haraway renvoie à au moins trois domaines : la religion, la sémiotique et la biologie. Haraway rappelle à plusieurs reprises qu’elle a grandi dans la religion du Verbe fait chair et de la transsubstantiation¹⁷. Dans la religion catholique, le symbolisme ou la symbolisation n’est pas attachée ou plaquée sur le monde physique, elle est le monde physique¹⁸. Chair et signe, chair et symbole, y sont à la fois distincts et indiscernables. Le catholicisme, vécu dans la chair, n’est rien d’autre que l’implosion de la séparation entre matière et sens, signifiant et signifié. *A contrario*, Haraway rattache explicitement la sémiotique de l’arbitraire du signe, ou de la séparation absolue du signifiant et du signifié, à une forme de protestantisme sécularisé – qu’elle oppose au sillage d’une sémiotique peircienne et pragmatiste dans lequel elle inscrit son propre travail, à côté de ceux de Latour et Stengers¹⁹. Le second domaine capital pour une saisie du motif du matériel-sémiotique, c’est celui de la biologie. Haraway convoque très souvent la figure de *Mixotricha paradoxa*²⁰, cette entité étrange dont il est *a priori* impossible de dire si elle est une ou plusieurs, dont les contours et l’individualité sont flottantes, et dont l’appréhension matérielle est elle-même affaire de figure, de motif ou de *pattern*. Dans une veine whiteheadienne²¹, le patterning n’est pas pensé comme

17 Voir par exemple, et sans souci d’exhaustivité : Donna Haraway, *Manifeste des espèces compagnes. Chiens, humains et autres partenaires* (2003), Paris, Climats, 2019, p. 41 et 44-45; *Manifestly Haraway*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2016, p. 280; *How Like a Leaf: An Interview with Thyrza Nichols Goodeve*, Londres, Routledge, 2000, p. 86.

18 Donna Haraway, *How Like a Leaf*, *ibid.*, p. 86.

19 Donna Haraway, *Manifestly Haraway*, *op. cit.*, p. 268.

20 Voir par exemple Donna Haraway, *How Like a Leaf*, *op. cit.*, p. 83-84 et *Staying with the Trouble*, *op. cit.*, p. 61-62.

21 Voir par exemple Alfred N. Withehead, « *Mathematics and*

l'opération d'un sujet qui plaquerait du sens sur le monde, mais comme un mouvement ou une performance inhérente au monde lui-même. Le monde lui-même fait motif, fait figure, fait signe, fait trope, et c'est dans ce « tropisme » du monde que réside la source, la mobilité et la vie d'un sens constitutivement incarné – n'étant rien d'autre que le mouvement, le geste, la danse par lesquels la figure ou le motif prennent consistance et se donnent à apprêhender, à même la vie silencieuse de la matérialité. Ce que Haraway retient de la biologie, et en particularité de *Mixotricha paradoxa*, c'est donc le caractère fondamentalement non littéral de la vie ou du monde lui-même²². *A contrario*, lorsque Haraway invoque une littéralité réalisée, c'est pour l'associer à une figure de mort : « *literal, dead literal*²³ » (littérales, mortellement littérales). On notera enfin que ce motif ambivalent du matériel-sémiotique, Haraway passe moins de temps à l'expliquer ou à en définir le concept qu'à le faire fonctionner dans des textes : lui-même doit en quelque sorte faire geste, faire motif, faire *pattern*, et ce toujours dans un certain usage. Dans le même sens, plutôt que de critiquer théoriquement la sémiotique de la séparation, Haraway préférera toujours glisser une phrase malicieuse qui la piège en acte, ou dont le caractère pervers, tors, la fait performativement sortir de ses gonds : dans le même passage du *Manifeste cyborg* où nous avons prélevé l'allusion à Greenham Common, Haraway n'évoque les « signifiants flottants » chers au structuralisme que pour dire aussitôt d'eux, le plus naturellement du monde, qu'ils « se déplacent en camions à travers l'Europe »²⁴.

the Good » dans Paul Arthur Schilpp (éd.), *The Philosophy of Alfred North Whitehead*, Chicago, Northwestern University, 1941, p. 666-681. Haraway présente à plusieurs reprises sa pensée comme héritant de celle de Whitehead, par exemple dans le *Manifeste des espèces compagnes*, *op. cit.*, p. 6 et *How Like a Leaf*, *op. cit.*, p. 21.

22 Donna Haraway, *ibid.*, p. 82.

23 Donna Haraway, *Primate Visions. Gender, Race, and Nature in the World of Modern Science*, Londres, Routledge, 1989, p. 58.

24 Donna Haraway, *Des singes, des cyborgs et des femmes*, *op. cit.*, p. 274, et *Manifeste cyborg et autres essais*, *op. cit.*, p. 36.

Si le motif du matériel-sémiotique est nodal chez Haraway, c'est parce qu'il est le germe de sa pensée- et pratique de la métaphore, de la figuration et des tropes, parce qu'il conditionne les stratégies d'écriture adoptées pour provoquer l'implosion des dualismes qui rejouent indéfiniment l'opposition et la séparation métaphysique-patriarcale de la matière et de la forme, mais aussi parce que c'est en lui que s'enracine l'idée d'une double et indissociable saisie du fait et de la fiction, de l'actuel et du possible, dont on trouve la trace dès le *Manifeste cyborg*, et dont le plus récent avatar réside dans le jeu des motifs de la longue liste qu'ouvre le sigle SF: le jeu du fait scientifique et de la fabulation spéculative, mais aussi le jeu des figures de ficelles, qui constitue peut-être la figuration la plus aboutie et féconde du matériel-sémiotique²⁵. C'est enfin dans l'ambivalence et l'espace de réversibilité ouvert par le motif du matériel-sémiotique que s'enracine la prédilection de Haraway pour le genre littéraire du *manifeste*, et la clé de l'usage absolument singulier qu'elle en fait. Ce qui est rendu manifeste dans un manifeste harawayen, c'est toujours un motif, une figure, un *pattern*, qui se dégage à même une matérialité tout à fait concrète et située, et qui pourtant fonctionne comme une proposition pour d'autres situations, d'autres lieux et d'autres temps. Écrire un manifeste, c'est se saisir d'une figure de ficelles dans sa double réalité matérielle-sémiotique, se saisir d'un être qui est matérialités (entremêlement de matérialités hétérogènes) tout autant qu'il est figure ou motif, et c'est proposer la figure qu'il incarne comme chiffre ou mode d'appréhension d'autres entrelacs matériels-sémiotiques: nous pourrons ainsi alimenter notre imagination spéculative avec cette figure, nous pourrons nous déchiffrer à partir d'elle, avec tous les bougés que cette appréhension, qui est aussi une expérimentation de soi et du monde, pourra produire. Or à bien y regarder, *Staying with the Trouble* fonctionne comme un *Chthulu Manifesto*. Avant d'être le nom d'une époque ou d'un temps quel qu'il soit, le

25 Voir sur tous ces points l'article de Jessica Borotto dans le présent volume.

Chthulucène est d'abord un motif ou une figure temporelle fabriquée par Haraway, qu'elle nous propose comme chiffre ou comme *pattern* pour apprêhender nos expériences et nos pratiques de l'habiter.

Comment la figure du Chthulucène est-elle fabriquée ? Par combinaison des racines *Chthulu* et *kainos*, dont la seconde désigne un présent épais²⁶, alors que la première est le signe de l'alliance matérielle-sémiotique passée avec une bestiole tentaculaire. C'est le jeu sur et avec *Pimoa cthulhu* (une petite araignée qui tire la seconde partie de son nom scientifique de l'allusion à un récit de Howard P. Lovecraft) qui donne naissance à la figure harawayenne du Chthulu. Le déplacement du H, de CtHulHu à CHtHulu, est selon Haraway l'indication d'une alliance avec les forces chthoniennes, mobilisées via la figure serpentine de Méduse, elle-même envisagée comme relevant d'une histoire irréductible à celle de l'Olympe héroïque-patriarcal²⁷. On pourrait allonger considérablement la liste des figures que Haraway, parcourant allègrement les époques et les continents, fera résonner avec celle de Méduse, et par là avec *Pimoa cthulhu*, métaplasmée en Chthulu²⁸. Si l'on s'en tient toutefois aux tout premiers maillons de la chaîne²⁹, on constate que le métaplasme qui donne naissance au Chthulu convoque à la fois la réalité matérielle-sémiotique présente d'une araignée californienne, la fiction apocalyptique de l'univers de Lovecraft, et le passé d'une Grèce archaïque préhésiodique, relue selon une modalité queer, de telle sorte que cette relecture la métamorphose tout en lui offrant une puissance inédite d'agir dans le présent. Ce qui s'ouvre ainsi dans la figuration par métaplasme, qui est aussi une opération d'alliance matérielle-sémiotique³⁰,

26 Donna Haraway, *Staying with the Trouble*, op. cit., p. 2.

27 Donna Haraway, *ibid.*, p. 52-55.

28 Donna Haraway, *ibid.*, p. 101.

29 Pour une approche beaucoup plus complète, on consultera l'article de Benedikte Zitouni dans ce volume.

30 Toute alliance impliquant des choix et des refus : le métaplasme qui transforme Cthulhu en Chthulu est par exemple aussi

c'est un espace feuilleté dans lequel réalité et fiction, passé lointain et présent actuel cohabitent, s'échangent et se traillent mutuellement. L'anachronisme est ici constitutif, et la géologie temporelle mouvementée. Ce mouvement anachronique est à l'origine d'une mise en tension du présent, et ouvre la possibilité d'alliances qui pourraient le faire monter en puissance. Dans l'alliance avec Méduse, il n'y a pas souvenir du passé, mais mise en place d'un devenir, dans lequel le passé affleure et porte le présent, lui donne force, et lui offre ainsi la possibilité de bifurquer. Mais cette alliance et ce devenir produisent également, en retour, une reconfiguration et une métamorphose du passé. La Méduse de Haraway n'est plus celle de nos souvenirs scolaires ou littéraires, elle se révèle comme une figure inouïe, et c'est par la métamorphose que son histoire pourra dès lors continuer, et qu'un maillon s'ajoutera à la chaîne accidentée d'une continuation (*ongoingness*) jamais garantie. Dans ce bref aperçu de la fabrication de la figure du Chthulu, on retrouve l'articulation des quatre dimensions du temps vertical: l'ambivalence et la réversibilité anachronique des multiples jeux entre passé et présent, fiction et réalité, qu'ouvre l'espace de pensée et d'expérimentation du matériel-sémiotique; le feuilletage géologique de cet anachronisme, la façon dont il débouche sur une série de glissements et de plissements de terrain temporels, qui contribuent à la formation d'un présent épais; la dynamique d'alliance et de devenir que cette géologie mouvementée permet d'instaurer; le mouvement messianique de reconfiguration et de continuation d'un passé métamorphosé par son enrôlement dans la constitution et la potentialisation du présent épais.

La fabrication et la mise en avant du Chthulucène relèvent d'une pratique du manifeste. Elles sont la proposition d'un motif à partager, d'une figure ou d'un *pattern* à partir duquel nous pouvons déchiffrer, apprêhender, imaginer et

une façon de refuser les éléments apocalyptiques, patriarcaux, et viscéralement racistes du récit de Lovecraft. Voir Donna Haraway, *Staying with the Trouble, op. cit.*, p. 169, 174, 101.

pratiquer autrement – quoi? Non pas simplement nous-mêmes, ou notre propre individualité, mais plutôt la façon dont nous habitons, en tant que cet habiter implique la connexion ou le tressage de lieux, de temps, et d’êtres à travers la vie et la mort. Si Haraway insiste sur la dimension *tentaculaire* du Chthulucène, avec sa triple résonance d’expérimentation, de tact et de sensibilité, et enfin de noeuds et d’entrelacs (en tant que ces derniers sont eux-mêmes des figurations de la symbiogenèse ou de la sympoïèse, dans une alliance passée avec le fait scientifique de la biologie *eco-evo-devo* [*ecological evolutionary developmental biology*]), c’est parce que la pratique du manifeste ne vise pas seulement à une prise de conscience, mais à une transformation pragmatique. Il ne s’agit pas simplement de concevoir le jeu du monde comme tentaculaire ou sympoïétique, il s’agit de tenter l’expérience de s’y engager, et d’y développer à la fois une nouvelle sensibilité et un nouveau tact. Quand nous habitons véritablement le trouble – ce qui requiert une altération de nos façons de penser, d’imaginer et de pratiquer les liens des vivants et des morts – alors le Chthulucène est, et il sera aussi longtemps que nous habitons véritablement le trouble. Le Chthulucène n’est pas seulement le milieu ou l’élément de l’habitation et de l’expérimentation sur les liens, il en est aussi bien le produit, et l’habiter expérimental et les créatures qui s’y risquent en sont la chair ou la matière-sémiotique temporelle. Le Chthulucène est la figure temporelle de ficelles dont, dès lors que nous habitons vraiment le trouble, nous sommes autant de fils.

En guise de conclusion, je voudrais, après avoir suivi le jeu des quatre dimensions du temps vertical dans quelques lieux du travail récent de Haraway, esquisser un bref inventaire de ce que ce travail ouvre en retour comme pistes pour épaisseur le concept d’un temps vertical épais. J’ai montré à satiété que la pensée-*et-pratique* du matériel-sémiotique, et de ses multiples avatars désormais réunis sous le sigle SF, fournissait un élément privilégié pour la prolifération de l’ambivalence et de la réversibilité, conditions minimales d’existence d’un temps épais. À l’élaboration de la dimension

géologique, le travail récent de Haraway apporte une contribution originale par sa pensée/pratique des tropes et figures de l'épaisseur, et des connexions ou des types de mobilité qui font passer d'une couche du feuillement à une autre. Trois figures matérielles-sémiotiques sont à cet égard particulièrement intéressantes : 1^o la figure du compost³¹, qui fonctionne par empilement de couches, et trouve son équivalent textile dans l'élément du feutre (qui possède la particularité de ne pas être le résultat d'un tissage) ; 2^o la figure du crochet, en tant qu'elle sert de modèle à certains types de géométries non euclidiennes, dont il semblait jusqu'il y a peu impossible de donner une représentation intuitive³² ; 3^o la figure du jeu de ficelles, dans lequel le motif repose sur, intègre, métamorphose et donne suite à l'ensemble des gestes et des opérations qui en ont préparé l'émergence³³. À l'élaboration de la dimension du devenir, Haraway apporte une contribution importante par la pratique et l'intégration, au sein même de son travail philosophique, d'une SF qui n'est pas comprise comme anticipation du futur mais comme mise en tension du présent. Ce que Haraway a perçu, et dont elle a tiré les conséquences, c'est que nous avons moins besoin d'une critique du présent à l'aune d'un futur apocalyptique (cette stratégie ne paye pas, elle ne mène qu'au découragement et à la résignation) que d'une sorte de confiance pragmatique dans la possibilité d'une continuation. Nourrir cette confiance nécessite le travail de l'imagination : imaginer des futurs partiellement viables, imaginer les tâches et les horizons des générations qui s'y succéderont (ce qui est l'objet du 8^e et dernier chapitre de *Staying with the Trouble*), est une façon originale d'utiliser l'avenir pour potentialiser le présent, de créer un devenir à partir de l'avenir plutôt que du passé. À l'élaboration de la dimension messianique, enfin, Haraway ouvre plusieurs pistes intéressantes. Elle offre notamment une traduction écologique d'un motif qu'on trouve dans les

31 Donna Haraway, *ibid.*, p. 11-12.

32 Donna Haraway, *ibid.*, p. 76.

33 Donna Haraway, *ibid.*, p. 13-14.

thèses *Sur le concept d'histoire*³⁴ de Walter Benjamin (sixième thèse), celui de la *double mort*. Benjamin la pensait dans les termes d'une lutte des classes qui serait aussi lutte pour le passé opprimé, avec le spectre d'un échec possible dans lequel même les morts ne seraient pas en sécurité – ce qui supposait que les morts pourraient en quelque sorte mourir deux fois : une première fois dans l'histoire, une seconde fois dans la façon dont l'historien inféodé à la classe dominante viendrait oublier ou s'approprier le sens de leur œuvre et de leur lutte, confisquant du même coup les puissances que ces morts auraient pu transmettre aux vivants. La double mort fonctionne en ce sens comme le blocage du mouvement de capacitation réciproque qui caractérise la dimension messianique du temps vertical épais. Il semble que Haraway ait pensé quelque chose d'analogique via l'opposition entre la continuation (*ongoingness*) et la double mort – une mort qui ne serait pas seulement destruction de la créature, mais destruction de la possibilité même de continuation, et par là de la possibilité de faire-Chthulucène. L'investigation de ce motif conduit à l'exploration des rapports entre vivants et morts, et notamment à l'étude des multiples formes de la pratique du deuil³⁵. Cette exploration devient en effet une tâche urgente à partir du moment où l'on pose que l'art d'habiter n'implique pas seulement un bien-vivre, mais aussi un bien-mourir. Peut-être bien-mourir suppose-t-il de mourir avec, à l'horizon, le maintien de la possibilité messianique d'une capacitation réciproque entre présent et passé, vivants et morts – qui permet la métamorphose et par là la continuation de ce qui n'est plus. La figure du *Speaker for the Dead*, de la Voix des morts, porte le poids de ce questionnement³⁶. La reprise du cartoon « *Bee Orchid*³⁷ » offre à cet égard, et sans avoir l'air d'y toucher, une ouverture admirable : esquissant

34 Walter Benjamin, « Sur le concept d'histoire » (1940), *Œuvres III*, Paris, Gallimard, 2004, p. 427-443.

35 Donna Haraway, *ibid.*, p. 38-39.

36 Donna Haraway, *ibid.*, chapitre 3 et 8.

37 Donna Haraway, *ibid.*, p. 69-70.

la pensée d'une symbiose temporelle entre passé et présent, d'une dynamique de continuation matérielle-sémio-tique-mémorielle, Haraway nous propose de fabuler une orchidée qui serait non pas leurre devenu obsolète pour une espèce définitivement éteinte, mais interprétation, dans sa chair de fleur, de l'idée que se faisait de l'abeille femelle l'abeille mâle – fragile portrait floral d'une espèce désormais disparue, voix matérielle-sémio-tique des morts, susceptible d'être elle-même, un jour, relayée dans la chair ou l'âme d'une figure de passage.

Jeux de ficelle avec Haraway

Isabelle Stengers

Beaucoup d'entre nous se souviennent des trois ou quatre premiers temps de ce qui chez nous n'est qu'un jeu enfantin, mais dont les ethnologues ont découvert qu'il était pratiqué un peu partout dans le monde sur un mode, le cas échéant, très différent, conférant au tissage de la ficelle en motifs complexes une signification cosmologique, par exemple.

Il existe des manières très variées de jouer. Les dents peuvent être utilisées, les doigts de pied aussi, mais dans les cours de récréation ce qui domine est la séquence à quatre mains aboutissant notamment à la figure du berceau, ou du *cat's cradle*. C'est elle que Haraway invoquait, il y a plus de vingt ans¹, lorsqu'elle a posé la question du risque, pour les spécialistes des *science studies* qui prennent au sérieux le caractère constitutivement guerrier de la pratique des technosciences, de le reproduire dans leur propre pratique. Plutôt que de se définir comme le « passage obligé² » pour quiconque voudrait s'intéresser aux technosciences, ne pourraient-ils jouer avec leurs camarades des études féministes et culturelles?

Le jeu du *cat's cradle* communique donc d'abord avec le refus d'une définition par opposition des pratiques de recherche,

1 Donna Haraway, « A Game of Cat's Cradle: Science Studies, Feminist Theory, Cultural Studies », *Configurations*, vol. 2, n° 1, 1994.

2 La notion de passage obligé traduit bien ce que Haraway mettait en cause. Bruno Latour (*La science en action* [1989], Paris, La Découverte, 2005) caractérise de la sorte les stratégies technoscientifiques d'alliance et de recrutement – il s'agit de réussir à faire accepter à l'autre que s'il veut atteindre ses propres fins, il doit lier son destin avec le vôtre, en passer par vous. Mais la rhétorique des *science studies*, et notamment le silence maintenu à propos de celles qui posent le « problème des sciences dans le féminisme » et aussi dans une culture qui se veut « post-coloniale », revient à occuper seule le terrain, à prétendre ne rien avoir à apprendre de ces autres manières de poser le problème.

excluant les connexions partiales et les emprunts. Pourtant dans le *Manifeste cyborg* Haraway a caractérisé de manière pleinement positive la puissance de l'identité oppositionnelle revendiquée par les « femmes de couleur », la construction consciente, délibérée, d'une unité qui ne définit pas celles qui la composent autrement que par leur opposition à « la femme », c'est-à-dire aux femmes blanches qui parlent pour toutes, « en tant que femmes ». Et la figure du cyborg est elle-même oppositionnelle. Pour Haraway, quelle que soit la place que font l'écoféminisme et le paganisme féministe à l'organicisme, ces mouvements appartiennent au monde du cyborg aussi bien que les féministes qui explorent les possibilités de faire s'écrouler les distinctions nettes entre machine et organisme³. Mais la définition par opposition ne convient pas aux pratiques des chercheuses et des chercheurs, car c'est une définition de lutte. Les académiques, lorsqu'elles font par exemple du « genre » un thème d'étude, ne peuvent se prévaloir de cet exemple, car elles fabriquent un territoire où elles seront « entre elles ». Les frontières théoriques qu'elles élèvent, censées protéger « les femmes » de toute « naturalisation », laissent du même coup le champ libre partout ailleurs aux tenants d'une biologie déterministe, réductrice, susceptible de « naturaliser » tout ce qu'elle touche. En d'autres termes, elles coupent les ficelles au lieu de les intriquer dans de nouveaux motifs – et ce faisant elles interrompent également le jeu de ficelle avec celles qui ont eu le malheur de penser et écrire, *voire même de lutter*, sans savoir qu'il était impérieux de distinguer entre sexe et genre. Essentialisme est devenu une accusation autorisant la chasse aux sorcières⁴.

3 Donna Haraway, « Un manifeste cyborg. Science, technologie et féminisme socialiste à la fin du xx^e siècle », *Des singes, des cyborgs et des femmes. La réinvention de la nature* (1991), Paris, Jacqueline Chambon, 2009, p. 308.

4 Et notamment contre les écoféministes en lutte, aux prises avec la peur de la guerre nucléaire redevenue probable au début des années 1980, et qui avaient eu l'idée académiquement incorrecte d'en appeler à la Déesse dans les rites où cette peur devenait force

Avec la figure du *cat's cradle*, Haraway appelle ses collègues à ne pas confondre lutte et guerre de position, ou de tranchée, académique, à pratiquer l'aguet, l'attention aux motifs émergents, la reprise transformatrice de ces motifs – l'art d'entrelacements qui se prolongent sans rêver de « dénouement » ou de « dernier mot ». Intéressée comme je le suis à la question « comment hériter ? », « comment se faire prolongement de ce qui demande prolongement ? » que j'ai apprise avec Whitehead, j'ai moi-même prolongé cet appels⁵ en accentuant le fait que dans le jeu de ficelle, la reprise par une paire de mains répond à l'offre de l'autre. « *String figure* » peut se laisser traduire en français par « motif de ficelle » et savoir jouer le jeu de ficelle, c'est savoir que le geste de reprise a été « motivé » par l'entrelacs tendu. Celui-ci est « motif de reprise » pour qui se saisit de lui et le transforme, et cela non pas parce qu'il « manquerait » de quelque chose qui justifierait la reprise mais parce qu'il a fait motif, a suscité la reprise qui lui donne prolongement. Ce qui signifie que le geste de reprise n'est pas autorisé par ce qu'il reprend mais lui est redéivable, et c'est là une épreuve pour nous autres académiques. Il est si facile d'instrumentaliser ce dont nous parlons au service d'un argument préexistant, d'en confisquer le sens, de l'interpréter comme si on se bornait à le clarifier ou de le critiquer sans rendre grâce à ce qui a suscité l'invention de cette critique. Lorsque nous ajoutons un motif pouvons-nous répondre à ce qui était la « grande question » du pragmatisme selon James : cet ajout augmente-t-il ou diminue-t-il la valeur de l'histoire de prises et de reprises à laquelle nous participons ? Est-il digne ou indigne⁶ ?

affirmative, vectrice d'inventions et d'actions collectives. Le terme écoféminisme est devenu matière à suspicion académique mais les sorcières, hors académie, ont continué à danser et à lutter.

5 Voir Isabelle Stengers, « Relaying a War Machine? », dans Éric Alliez et Andrew Goffey (éds.), *The Guattari Effect*, Londres, Continuum, 2011.

6 Voir William James, « Le pragmatisme et l'humanisme », *Le Pragmatisme* (1911), Paris, Flammarion, 2007, p. 268. Paraphrasant

Aujourd’hui, dans les textes de Haraway, le jeu de ficelle ne réfère plus spécifiquement au *cat’s cradle* mais, sous le nom générique de « *string figure* », il appartient désormais à la liste SF : *scientific fabulation, speculative feminism, science fiction, science fantasy, scientific fact, so far...*, liste à laquelle Haraway a ajouté, à l’intention de ses lectrices et lecteurs francophones, « *soin des ficelles* » – un soin très particulièrement important pour nous autres académiques qui, on l’a vu, coupons si souvent les ficelles ou alors nous jugeons très malignes de faire du « *cela a déjà été dit* » une forme de fin de non-recevoir. C’est pourquoi, même si le jeu de ficelle peut désormais voyager partout – figurer les connections partielles et partiales, les prises tentaculaires, la non-innocence (car aucune prise n’est innocente), l’inexorable *ongoingness* du Chthulucène, il me semble important que celles et ceux qui lisent Haraway n’oublient pas qu’il a surgi dans un appel adressé à ses collègues académiques, c’est-à-dire aussi à nous.

Haraway elle-même a mis son texte « *Sympoïèse, SF, embrouilles multispécifiques*⁷ » sous le signe de Virginia Woolf : « nous devons penser », et ce n’est pas seulement un clin d’œil amical à Vinciane Despret et moi-même, qui avons fait de cet énoncé un leitmotiv dans *Les Faiseuses d’histoires*, c’est une reprise de la réponse que donna Woolf à une époque où le monde allait bientôt sombrer dans l’horreur. « En vérité, il nous faut penser. Pensons dans les bureaux, dans les autobus, pensons tandis que, debout dans la foule, nous regardons les couronnements [...] Ne nous arrêtons jamais de penser – quelle est cette civilisation où nous nous trouvons⁸? »

la question j’en ai profité pour restaurer le contraste *worthy/unworthy*, bizarrement éliminé par la traductrice.

7 Donna Haraway, « *Sympoïèse, SF, embrouilles multispécifiques* », dans Didier Debaise et Isabelle Stengers (éds.), *Gestes spéculatifs*, Dijon, Les presses du réel, 2015.

8 Virginia Woolf, *Trois guinées*, Paris, 10/18, 2002, p. 116. Citée dans Vinciane Despret et Isabelle Stengers, *Les Faiseuses d’histoires. Que font les femmes à la pensée?*, Paris, La Découverte, 2011, p. 24.

Ce qui se dessinait au moment où Woolf a appelé à penser ses congénères, filles et sœurs d'hommes cultivés, était la mobilisation au nom de la « civilisation en danger ». Mais ce qui se dessine aujourd'hui menace les habitants, humains et non humains, qui peuplent cette Terre et dont la plupart n'ont jamais su – sinon à leur détriment – que les hommes cultivés se targuaient d'être civilisés. Et la question qui se pose à nous, académiques, est comment penser, comment faire relais à, cette situation sur un mode qui ne soit pas indigne ?

« Pour ma part, je veux faire des histoires. Avec tous les descendants infidèles des dieux célestes, avec mes compagnons de litière qui se vautrent dans de riches embrouilles inter-espèces, je veux fabriquer une agitation critique et joyeuse. Je ne résoudrai pas le problème mais penserai avec lui, me laisserai troubler par lui. La seule façon que je connaisse pour le faire est d'en appeler à la joie créatrice, à la terreur et à la pensée collective⁹. »

Je ne parlerai ici ni de terreur, ni de pensée collective, ni de joie créatrice, car ce ne sont pas des motifs dont on puisse s'approprier de manière digne en milieu académique, c'est-à-dire sans en faire un sujet de dissertation. Il n'est pas impossible que quelques un·e·s parmi nous soient en train de s'en rendre capables, mais je trouve plus approprié, s'il s'agit de nous laisser toucher, affecter, par ce que nous savons, d'évoquer cette remarque de Gilles Deleuze selon laquelle la honte est un puissant motif de pensée – la honte et non la culpabilité, qui se prête trop facilement à des exagérations complaisantes.

Nous ne sommes pas coupables, mais nous ne sommes pas victimes non plus. Et surtout nous avons perdu le confort de nous dire que nos institutions universitaires modernes peuvent certes mourir, comme l'a déjà fait l'université médiévale, mais que quelque chose d'autre prendra le relais. Nous savons que celles et ceux que nous formons aujourd'hui

9 Donna Haraway, « Sympoïèse, SF, embrouilles multispécifiques », art. cit., p. 43.

appartiennent à une génération qui sera confrontée à ce que nous n'essayons même pas d'imaginer. Ne sommes-nous pas en train de léguer à cette génération l'exemple de la pire manière de « vivre dans les ruines », ces ruines que nous connaissons bien, celles de ce monument à la pensée civilisée que prétendait être l'université ?

Les sorcières ont appris que là où il y a de la peur, il y a de la force et Deleuze semble en dire autant de la honte, mais dans les deux cas la transformation n'est pas affaire de généralité. La peur, comme la honte peuvent être diffuses, mais se rendre capable de répondre à ce qui suscite peur ou honte, de lui donner des prolongements qui, comme James le dirait, soient « dignes », est une tout autre affaire, une affaire qui à chaque fois doit trouver des moyens qui ne sont pas ceux de la théorie. Hier Haraway a proposé de penser « l'expérience des femmes » invoquée par celles qui se rendaient capables de fabriquer de la force avec leur peur comme tout à la fois construction et expérience vécue, et, en tant que telle, comme fait politique de la plus haute importance. Le *Manifeste cyborg* était une tentative d'intervention « de l'intérieur », engagée dans cette « lutte vitale et mortelle¹⁰ » mais cherchant à aller plus loin dans la fiction afin d'échapper aux vieux mythes conjuguant authenticité, vérité et défense d'une nature innocente et harmonique polluée par la violence technique. Ce qu'elle n'avait pas prévu est que le motif ironique du cyborg, et la phrase finale du *Manifeste*, « j'aime mieux être cyborg que déesse », allaient devenir des mantras dans le milieu académique. Les académiques aiment couper ce qui les dérange, en l'occurrence le début de la phrase qui était : « Pour moi, et même si ces deux figures sont liées l'une à l'autre dans la danse en spirale... » À la trappe la danse en spirale liant le cyborg et la Déesse, danse des sorcières contemporaines qui les a aidées à fabriquer de la force dans la proximité vécue de l'horreur nucléaire, à faire passer la vie même là où rôde

10 Donna Haraway, « Un manifeste cyborg. Science, technologie et féminisme socialiste à la fin du xx^e siècle », *Des singes, des cyborgs et des femmes*, op. cit., p. 268.

la mort, à faire exister la joie collective et le cri de la douleur contre l'anesthésie. Reprise indigne, sur le mode de la coupe de la ficelle, qu'effectue le tournant dit posthumaniste.

Aujourd’hui, Haraway se garde de l’ironie, qui ouvre la porte à une position « détachée » – un posthumaniste, apparemment n’a peur de rien d’autre que de voir un de ses énoncés diagnostiqués comme entaché d’un humanisme résiduel. Je voudrais faire sentir que l’étrange motif qu’elle vient d’introduire ne risque pas de séduire les académiques sur ce mode. Mon intervention suppose celle de Benedikte Zitouni, dont l’écriture fait puissamment passer la manière dont ce motif peut nous affecter. Je voudrais quant à moi prolonger ce motif sur un mode qui empêche, puisqu’il n’est pas, je crois, promis à la trajectoire triomphale du cyborg, d’en faire une idée qui ne serait reprise qu’en référence à Haraway (« le Chthulucène de Haraway »). Je voudrais le situer dans un jeu de ficelle auquel il doit sa nécessité – construction et expérience vécue – de telle sorte qu’il intervienne dans notre propre expérience, celle, honteuse, de ne pas savoir comment fabriquer de la pensée avec ce que, de manière abstraite, nous savons.

Le Chthulucène appartient au registre SF et il prolonge sur ce mode, un autre motif SF, un « fait scientifique », relevant donc de la nature/culture. Des ordinateurs toujours plus puissants, des modèles toujours plus détaillés, des données toujours plus nombreuses concourent désormais à stabiliser ce « fait » : le climat, que nous tenions pour stable ne l’a jamais été et nous sommes en train de passer à un régime hautement instable. Tel est le motif que nous tendent les climatologues et qui, font-ils savoir, demande reprise urgente sans quoi le désordre qui s’installe inexorablement pourrait aboutir à un changement global, irréversible, du régime climatique terrestre.

Comment reprendre un tel motif ? Elle est loin déjà l’époque où j’ai introduit le motif de « l’intrusion de Gaïa¹¹ » avec pour souci que la question de cette reprise ne soit pas

11 Voir Isabelle Stengers, *Au temps des catastrophes*, Paris, La Découverte, 2009.

empoisonnée par des soupçons issus de la très légitime interrogation « *Cui bono?* » Le capitalisme qui se proclamait vert n'allait-il pas se faire reconnaître comme seul capable de nous sauver ? N'allait-il pas imposer la fin de toute résistance politique avec la rengaine « nous n'avons pas le choix » ? Nous avons en effet vu apparaître une forme de négationnisme, comme lorsqu'Alain Badiou a parlé de l'écologie comme le nouvel opium du peuple. Mais ce que nul à l'époque ne prévoyait est que ce sont les « fondamentalistes du marché » qui allaient faire la fortune du négationnisme, de la mise en doute du « fait ». La notion de « capitalisme vert » les convainquait beaucoup moins que ceux qui le dénonçaient. Ils savaient que leur grand œuvre, la dérégulation générale à laquelle ils s'étaient consacrés depuis des décennies, serait mise en danger par le « cheval de Troie vert » du réchauffement climatique¹², que les États ou d'autres instances internationales allaient en profiter pour récupérer un pouvoir d'initiative auquel ils venaient à peine de renoncer¹³.

Aujourd'hui Blockadia et Alternatiba réunissent une nouvelle génération d'activistes pour qui l'ancienne opposition entre « verts » et « rouges » dont je craignais la capacité de nuisance stérile, axée sur des légitimités de principe, a fait place à un entrelacs nouveau dont le Comité invisible dit bien le motif : « *Revenir sur terre*¹⁴. »

Mais ce que je n'avais pas prévu non plus est le succès fulgurant du terme Anthropocène dans les milieux qui se

12 Voir à ce sujet Naomi Klein, *Tout peut changer*, Arles/Montréal, Actes sud/Lux, 2015. On ne sort pas indemne de la lecture de ce gros livre, ce pourquoi cette lecture est une épreuve nécessaire contre la tentation du *business as usual*.

13 Il est remarquable de ce point de vue que la série SF de Donna Haraway inclue le « fait scientifique » et que Bruno Latour ait, dès 2004, alerté ses collègues quant à la manière dont les arguments à propos de la « construction du fait scientifique » étaient désormais appropriés par les milieux négationnistes aux États-Unis. Voir Bruno Latour, « Why Has Critique Run Out of Steam? From Matters of Fact to Matters of Concern », *Critical Inquiry*, vol. 30, 2004.

14 Comité invisible, *À nos amis*, Paris, La Fabrique, 2014, p. 34.

targuent de penser. Le terme avait été proposé par le biologiste Eugene Stoermer dans les années 1980 pour caractériser l'impact des activités humaines et fut repris en 2000 avec Paul Crutzen qui désespérait de l'inertie des milieux politiques face à la menace climatique.

La séduction provient sans doute du caractère soigneusement apolitique d'*anthropos*, cette abstraction, se substituant à un développement brûleur de fossiles qui a bien d'autres responsables. Quant à la si flatteuse proposition géologique, elle dissimule agréablement que ce que les géologues virtuels d'un avenir indéterminé identifieront n'est pas un « âge » mais, si le brûleur de fossiles conserve le pouvoir d'être au centre de nos histoires, une période de transition extrêmement brève¹⁵, ce que certains nomment « la sixième extinction ». Cependant l'indulgence de Haraway à l'égard de Crutzen et Stoermer m'a frappée : « Eugene Stoermer et Paul Crutzen ne se sont pas arrêtés à ces ambiguïtés. Regardant vers le haut, leurs yeux humains scrutaient la charge de CO₂ de l'atmosphère terrestre. Mais aussi, nageant dans la mer avec les êtres tentaculaires, ils ont perçu avec leurs yeux-palpeurs des créatures marines en symbiose agonisante avec les coraux¹⁶. » La sensibilité de notre régime climatique à la charge de CO₂, « en haut », c'est le « fait scientifique », la menace que scrutent les climatologues. Les modèles climatiques ne « touchent » pas, ils sont muets quant aux conséquences terrestres du réchauffement. Mais en bas, la perception se fait toucher et l'agonie palpable. Que la mort des coraux victimes de l'acidification des océans entraîne la destruction de leur agencement sympoïétique avec une myriade de créatures marines fait motif, en appelle à la responsabilité, à la capacité de répondre, et c'est cet appel auquel Crutzen et Stoermer ont répondu en tentant « le coup de l'Anthropocène ».

15 Voir pour ceci et bien d'autres choses, Donna Haraway, « Anthropocène, Capitalocène, Plantationocène, Chthulucène. Faire des parents », *Multitudes*, n° 65, 2016.

16 Donna Haraway, « Sympoïèse, SF, embrouilles multispécifiques », art. cit., p. 60n.

Je l'ai dit, tout « fait scientifique » pose la question de sa reprise. Il n'est synonyme d'objectivité autoritaire que lorsque cette question n'est pas posée, lorsque cette reprise se présente comme une simple déduction – ce qui ne pose aucun problème lorsque cette déduction autorise ce que nous avons appelé « développement ». Mais la reprise de ce qui met en cause ce développement est une tout autre affaire. Haraway se souvient sans doute que, à l'époque où Crutzen et Stoermer tentèrent l'argument de l'Anthropocène, avant le plein déploiement de la grande campagne négationniste, beaucoup se demandaient comment susciter cette reprise qui, au grand désarroi des climatologues, ne faisait pas motif, sinon rhétoriquement. L'idée répandue à l'époque était que ce motif devrait être un message « positif », mobilisateur, un message parlant d'une victoire méritant des sacrifices peut-être douloureux mais surtout pas d'un renoncement coupable et triste. C'est bien ce que tentèrent Crutzen et Stoermer en popularisant l'idée selon laquelle l'Homme était désormais une « force géologique », qu'il devait prendre conscience de son pouvoir et des responsabilités qui étaient désormais les siennes. À l'Homme maudit pour son *hubris*, écrasé par la culpabilité, venait se substituer la figure de l'Homme planétaire, ayant désormais la Terre en charge : nous vivons à l'Âge de l'Homme.

Ce qu'ils n'avaient peut-être pas prévu est que ce message obtiendrait le succès escompté, mais seulement dans l'entrepreneuriat académico-culturel qui allait prendre *anthropos* au sérieux et faire proliférer différentes versions mythiques, c'est-à-dire apolitiques, de la grande nouvelle que constituent les noces improvisées entre la géologie et la destinée humaine¹⁷. En d'autres termes Crutzen et Stoermer ont « réussi » non certes à susciter la mobilisation fière et enthousiaste qu'ils espéraient mais celle, honteuse, d'un milieu académique pour qui introduire le mot « anthropocène » dans

17 Voir sur ces mythes Deborah Danowski et Eduardo Viveiros de Castro, « L'Arrêt de monde », dans Émilie Hache (éd.), *De l'Univers clos au monde infini*, Bellevaux, Dehors, 2014.

un projet de recherche, un article ou le thème d'un colloque est désormais un *must*.

Avant de penser avec le Chthulucène, Donna Haraway a contre-proposé (avec d'autres) le terme Capitalocène, et cette dénomination a certainement l'intérêt de mettre en scène ce qui a fait exister l'homme brûleur de fossiles, qui semble aujourd'hui encore décidé à extraire la dernière goutte de pétrole, quel qu'en soit le prix – j'entends le prix payé par la terre, les océans, les vivants, non le prix du marché.

La question que pose le Chthulucène est alors de savoir à quoi il répond, comment il propose de reprendre le « fait climatique », comment il complique le motif du Capitalocène. C'est ici aussi que nous pourrions bien être engagés, avoir, en tant qu'académiques, à prendre parti. Ou bien commenter « l'idée de Haraway » sur le mode « honteux » du *business as usual*, ou bien entendre la proposition SF du Chthulucène sur un mode qui nous concerne, sur un mode susceptible de nous faire penser et imaginer là où nous sommes.

Le problème, avec le Capitalocène, est sans doute son évidence – « on sait » – comme aussi l'évidence que ce savoir ne peut être efficace « là où nous sommes », qu'il n'a de sens, que s'il fait l'objet de reprises qui ne soient pas dénonciation mais action. Mais d'autre part transférer la responsabilité de ce qui arrive de l'Homme au Capitalisme, c'est conserver l'idée de « force géologique », si séductrice pour nous et nos collègues qui vivons hors sol, de colloques en voyages transatlantiques. Or, qui dit « force » implique une relation de commensurabilité avec un effet. L'allumette qui déclenche un incendie de forêt peut certes être dite responsable, mais elle ne l'est que parce que la sécheresse a rendu la forêt combustible. L'incendie ne témoigne pas de la « force » de l'allumette. Les amateurs d'Anthropocène qui font le compte des traces qui permettront aux géologues du futur d'affirmer que quelque chose s'est passé qui renvoie à une force « non naturelle » oublient souvent que s'il doit être question de forces ce sont celles dont le couplage produit un agencement que nous savons désormais instable, pas celle qu'ils attribuent à l'Homme. Et attribuer cette « force géologique » au

Capitalisme est tout aussi déplacé et dangereux de surcroît car cela peut impliquer que ce qu'il a « causé » il doit pouvoir le réparer, ou que si nous pouvions nous débarrasser de lui, nous pourrions récupérer sa force pour revenir à la (méta) stabilité propre à l'Holocène. S'il y a un mythe qui convient à la question climatique ce serait celui de l'apprenti-sorcier, de l'imprudent qui « n'avait pas voulu cela », qui avait en effet défini la Terre comme ressource exploitabile à merci, et qui se trouve brutalement confronté à une puissance redoutable et chatouilleuse avec laquelle il va falloir apprendre à vivre.

Le Chthulucène n'est pas une époque géologique et n'est pas associé aux « forces géologiques » rendues responsables de certaines transitions brutales entre époques géologiques. Il ne sera jamais reconnu par la commission internationale de stratigraphie de l'Union internationale des sciences géologiques. Il a la temporalité « de ce qui a été, de ce qui est et de ce qui peut-être sera » et ne met pas en scène les organismes dont les fossiles permettent la datation des strates. En ce sens, il appartient au régime de pensée SF non à la « nature/culture » des géologues. Souterrain, ce n'est pas en creusant qu'on accèdera à lui. Chthonien, ce n'est pas en éclairant son obscurité qu'on en fera un objet de savoir ou de dissertation. Tentaculaire, ce n'est pas en se passionnant pour les méduses qu'on le comprendra. C'est le rire de Méduse qu'il s'agit de penser, celle dont la puissance tentaculaire fait et défait, indifférente aux décrets des dieux célestes qui tentent de séparer ce qui doit être de ce qui n'a pas lieu d'être.

Pourtant le Chthulucène est issu d'un jeu de ficelle avec un autre être de la nature/culture car sa temporalité est similaire à celle de la Gaïa de James Lovelock et Lynn Margulis, la temporalité d'un enchevêtrement sans cesse continué d'interdépendances qui a déjoué la « tendance naturelle » à laquelle Mars, notamment est soumise, qui s'est maintenu à l'existence malgré les probabilités¹⁸.

18 James E. Lovelock (*La Revanche de Gaïa. Préserver la planète avant qu'elle ne nous détruise*, Paris, Flammarion, 2007) raconte que, chargé par la Nasa d'un rapport quant à la possibilité de trouver

Cependant, aussi bien qu'il déifie la succession des époques géologiques, le Chthulucène de Haraway déifie la Gaïa de Lovelock, même si tous deux nous demandent de penser un monde habité et rendu habitable par l'activité de ceux qui l'habitent.

Lynn Margulis avait proposé de considérer Gaïa comme un système autopoïétique, bouclé sur lui-même, doté d'une dynamique enchevêtrée qui assure son auto-entretien et le distingue de son environnement. Et c'est un modèle de ce type que font désormais tourner les *computers* des climatologues, à ceci près que la dynamique n'a plus les effets stabilisateurs prévus par Lovelock. Loin d'assurer les conditions optimales pour la vie qu'elle rend possible et qui la maintiennent à l'existence, Gaïa (ou, de manière plus respectable, le « système Terre ») a au contraire été associée à la science du changement climatique, et ses praticiens firent notamment leurs premières armes de sonneurs d'alarmes avec les modèles d'hiver nucléaire, dans les années 1980, en cette période dangereuse où Haraway a écrit le *Manifeste cyborg*. Déjà la géologie pointait le bout de son nez, car ce qui était simulé pouvait bien raconter la fin du Crétacé, la poussière des incendies causés par l'affrontement nucléaire jouant un rôle similaire à celle causée par la chute du mégamétéorite qui, venait-on alors d'accepter, avait peut-être provoqué l'effondrement des chaînes alimentaires et une extinction massive des espèces vivantes. Mais c'est la découverte du caractère instable, sujet à changements de régime brutaux, des régimes climatiques issus de cette dynamique, de leur sensibilité à ce qui était pour nous *business as usual* (lâcher dans l'atmosphère des quantités croissantes de gaz à effet de serre), c'est la possibilité d'effets auto-amplificateurs, voire d'auto-emballement, qui ont renouvelé la donne. Gaïa a été, est et peut-être sera (*Gaia is a tough bitch* écrivit un jour Margulis) mais il n'est pas besoin de guerre nucléaire

de la vie sur Mars, il avait répondu qu'il était inutile d'aller y voir: l'atmosphère de Mars était à l'équilibre chimique, ce qui signifiait que nul vivant n'interférerait avec les probabilités.

pour déclencher une réponse destructrice. Nous sommes en train de le faire et, contrairement à l'hiver nucléaire, elle pourrait ne pas être passagère : les poussières retombent, les gaz à effet de serre s'accumulent et perdurent pendant des siècles.

Afin de caractériser l'impact de ce que racontent les modèles climatiques, j'ai, depuis près de dix ans, choisi de parler de « l'intrusion de Gaïa ». L'idée d'intrusion avait pour but de situer l'impact *sur nous* de ce que prévoient les modèles. Elle traduit le désarroi que suscite pour nous, « civilisés », l'idée que la Terre n'est plus la scène où se jouent des affaires purement humaines. Ce qui signifie que cette Gaïa, qui fait intrusion, est « *nôtre* », une figure issue des modélisations climatiques et que, en tant que telle, elle définit la menace climatique comme globale, car les modélisations du climat ne peuvent être que globales. Mon but, parlant de l'intrusion de Gaïa, était de résister à l'idée qu'à la menace globale doit correspondre une réponse globale. Gaïa ignore les « détails », les localités, les manières, mais la réponse qui les ignoreraient serait barbare. J'en appelais à la multiplicité de réponses locales, terrestres, se réappropriant l'art collectif de faire attention que le capitalisme a ravagé.

Cependant le Chthulucène, contrairement à Gaïa, ne dramatise pas l'intervention des climatologues. Ce sont non les modèles mais la destruction des récifs coralliens qu'il fait vibrer, et ces récifs ne parlent pas d'autopoïèse, de dynamique autoconservatrice créatrice du type de différenciation avec l'environnement que nous associons au corps ou à l'organisme. C'est la sympoïèse, l'interdépendance ouverte de partenaires, tous impliqués, mais non enrôlés au service d'un tout, qui convient aux peuples coralliens.

Que Gaïa soit autopoïétique n'est pas un défaut, mais la conséquence de la question qui motive les modèles climatiques, question abstraite et cruciale à propos de la manière dont « font système » les processus qui contribuent au régime climatique. La disparition éventuelle de l'ours polaire peut devenir le symbole éloquent des conséquences d'un réchauffement global, mais Gaïa ignore ce genre de

détail. En revanche, les immenses squelettes fantômatiques, des coraux blanchis, morts ou mourants, parlent du dépeuplement d'un monde, de la perte obscure de la myriade de partenaires anonymes qui faisaient monde avec les coraux. Penser avec le Chthulucène, c'est se laisser affecter non par un mythe ou par un symbole, mais par la précarité d'êtres composites et foisonnants qui obstinément depuis des millions d'années ont fait exister non une dynamique globale autoreproductrice mais un art de vivre et de mourir en interdépendance, comptant les uns sur les autres, se nouant les uns aux autres, aux prises les uns avec les autres, et ce sur un mode tel que rien ne peut garantir la différence entre ceux qui sont convives et ceux qui figurent au menu.

Gaïa, l'intruse, et Cthululu, version chthonienne de Cthulhu, le monstre tentaculaire de Lovecraft, sont deux motifs distincts issus du jeu de ficelle avec le fait climatique. Ces motifs ne se contredisent pas puisque ce fait n'a pas d'autorité quant à la manière dont il doit être repris. Mais ils engagent sur des modes différents, nous proposent de raconter des histoires différentes. J'oserais dire que, à la manière du cyborg et de la Déesse, ils sont liés par une danse spirale.

Chthululu ne nous veut certainement pas de bien, mais il ne suscitera d'épouvante que pour ceux qui préféreraient une fin apocalyptique à la défaite de nos identités humaines et de nos grandes histoires de culpabilité, d'héroïsme, de rédemption ou de salut. Des myriades d'histoires sont nécessaires pour raconter le Chthulucène, écrit Haraway, pour nous désintoxiquer des histoires dont l'Humain, sauveur ou damné, est le héros. Pour revenir sur terre. Quant aux histoires que l'on peut associer à Gaïa, elles sont compliquées mais globales puisqu'elles ne prennent en compte que ce qui contribue à la dynamique étudiée par les modèles climatiques. La perte des récifs coralliens, c'est la perte de « puits de carbone » importants – boucle de rétroaction typique puisque les coraux sont victimes de l'acidification des océans due à leur réchauffement et que leur disparition contribuera au réchauffement et donc à l'acidification. Gaïa fait système et ne retient que le « bilan carbone ». Gaïa, écrit Latour, fait

Tiers. Muette, elle ne raconte pas d'histoire. « Du doigt elle désigne la Terre, tout simplement¹⁹. »

Le proverbe chinois dit que lorsque le sage désigne la lune, le fou regarde le doigt. Lorsqu'il est question des êtres de la nature/culture tels que Gaïa, il est bon de regarder les deux, ce que demandent aussi les savoirs situés de Haraway. Et en l'occurrence la mutité implacable du geste de Gaïa est ce qui pourrait bien nous sidérer, nous mener à accepter des mesures autoritaires prises par une pseudo élite éclairée, mais surtout insensible aux ravages sociaux, culturels, écologiques qu'entraînerait une soumission aux impératifs portés par le très abstrait « bilan carbone ». Peut également nous sidérer le seuil fatidique de deux degrés d'augmentation de température moyenne à éviter, qui fut la réponse un peu à pouf des climatologues aux politiques qui leur demandaient un objectif. Lorsque nous saurons que ce seuil sera dépassé, parce qu'il le sera probablement, pourrait bien venir le temps de la démobilisation. Rien ne nous défendra contre la tristesse honteuse que Haraway refuse : *game over*. Nous vivrons dans un monde qui ne nous promet plus rien, dans une histoire qui aura basculé au-delà de la rédemption. Nous aurons été jugés.

Le Chthulucène, c'est le refus d'un tel jugement, c'est ce qui devrait faire sentir l'obscurité du nihilisme qui menace *anthropos*, l'obscurité tant de l'idée de rédemption que de condamnation. Le Chthulucène fait motif pour une fin de non recevoir à l'idée qu'une vérité ou un jugement seraient en jeu dans un processus qui concerne tant de vivants, humains et non humains, que cette vérité ne concernait pas, dans un processus aveugle quant aux raisons que nous pouvons lui associer. Et donc le Chthulucène ne promet rien quant à l'avenir. Il n'y a peut-être pas d'avenir. Peut-être les histoires de régénération, de connexions partiales, de soin que Haraway entend raconter sont-elles vouées à s'effilocher. C'est l'épreuve que l'on peut associer à « *stay with the trouble* » :

19 Bruno Latour, *Face à Gaïa. Huit conférences sur le nouveau régime climatique*, Paris, La Découverte, 2015, p. 370.

prendre le parti d'une manière de vivre et de mourir avec ceux, les autres êtres terriens, qui continuent *sans avoir besoin de promesses*.

Mais il ne s'agit pas, ou alors pas seulement, d'un refus de l'obscénité, mais aussi de la sidération. L'impact du désordre climatique n'aura rien d'un choc abrupt comme celui que met en scène le *Melancholia* de Lars von Trier. Nos enfants en subiront les effets et les enfants de nos enfants, pendant des générations. Dire « *game over* » ne les annulera pas, ces générations, mais cela revient à les maudire comme ils nous maudiront. Cela revient à leur dire « *débrouillez-vous* » pour survivre dans les ruines que nous vous laissons. N'est-ce pas ce que nous disons déjà à nos étudiants et nos étudiantes quand nous maintenons le cap du *business as usual*?

Il est crucial ici d'accepter que le thème de la vie dans les ruines que Haraway reprend à Anna Tsing n'est pas catastrophiste en soi. Les ruines que Tsing décrit sont pleines de vie, d'opportunités, de liens tentaculaires invisibles à qui rêve de système – chacun son rôle – ou de morale – chacun selon son mérite, quelle qu'en soit la mesure. De fait, même pour nous qui vivons dans des lieux protégés, nous avons un avant-goût de cette vie: ce qui est en train d'être ruiné, ce sont, et ce seront toujours plus, les assurances qui prétendaient nous garantir une vie dite « *normale* », hors sol, abstraite des affects tentaculaires qui nous traversent et se rient, rire de Méduse, de ces assurances. D'autre part les ruines ne sont pas, *ou pas forcément*, la vieille jungle mythique de la guerre de chacun contre tous, ce mythe d'individus en compétition qui nous est aujourd'hui imposé. Haraway, la femme au panier à provision, glane des histoires qui sont susceptibles de nourrir, dans la précarité, des imaginations capables de tisser d'autres motifs que celui de ce que j'ai appelé la barbarie – chacun pour soi, *Vae victis*. Ce sont de tels motifs que nous pourrions, sans honte, présenter aux générations qui viennent parce qu'ils sont susceptibles de faire une différence entre survivre dans les ruines, chacun pour soi, et y vivre « *bien* », c'est-à-dire grâce à et avec d'autres partenaires, humains et non humains.

Tel est pour moi le sens du Chthulucène, auquel correspond le motif harawayien du « compost ». Apprendre à vivre sur un mode qui affirme l'*ongoingness* de motifs qui s'enchevêtrent avec opportunisme, qui se font et se défont de manière amorale, à vivre sur un mode qui accepte la précarité intrinsèque du *so far* mais n'en maintient pas moins vivante la « grande question » pragmatique : ce motif, ici et maintenant, ajoute-t-il à la densité des couplages sympoïétiques ou la diminue-t-il ? La question du digne et de l'indigne n'est pas morale, mais elle rejoint ce produit de culture qu'est la capacité de répondre.

Les histoires du Chthulucène sont des histoires SF – de vraies histoires, compliquées et souvent douloureuses, mais qui font exister ce présent épais que, nous a rappelé Benedikte Zitouni, les Yarralin du nord de l'Australie ont enseigné à Deborah Bird Rose. Les histoires SF ne sont pas alors vraies au sens de l'exactitude vérifiable des historiens, exactitude qui n'a pas de sens dans les mondes de l'oralité, mais elles sont vraies tant qu'elles restent capables de maintenir une mémoire au présent d'événements connectés à la situation que nous vivons. Et la science-fiction peut alors être vraie en ce sens, si elle fait exister un futur qui avive ce dont notre présent pourrait être capable.

C'est le tissage collectif d'une vérité de ce genre dont témoigne l'histoire des Camille²⁰. Cette histoire a pour origine l'atelier « Narrations spéculatives » auquel Donna Haraway participa lors du colloque *Gestes spéculatifs* organisé à Cerisy²¹. Elle est née en réponse à la question posée lors de cet atelier : que dirions-nous à nos descendants appartenant à cinq générations successives ? L'histoire des Camille a ensuite continué à s'épaissir en Californie et Haraway va transformer

20 Voir Donna Haraway le chapitre « The Camille Stories: Children of Compost », *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*, Durham, Duke University Press, 2016.

21 Lucienne Strivay, Fabrizio Terranova et Benedikte Zitouni, « Les Enfants du compost », dans Didier Debaise et Isabelle Stengers (éds.), *Gestes spéculatifs*, op. cit., p. 151-164.

en autant de sources nourrissant le futur les auteurs avec qui elle pense aujourd’hui.

On pourrait voir là une histoire « posthumaniste » car les technologies de transfert génétique sont bien présentes, mais il s’agit d’un essai « compostiste ». Camille appartient à un groupe qui pratique la symbiogenèse. Chacun de ses membres s’engage dans des relations de symbiose avec une espèce menacée de disparition, portant à la puissance SF le slogan que Haraway propose pour le Chthulucène, « *Make Kin, not Babies*²² ! » Car il ne s’agit pas de parenté « symbolique ». Les symbiotes ne tentent pas seulement de régénérer et de défendre les sites dont dépendent la survie de « leur » espèce, ils se transforment – les non-humains vivent leur vie, mais leurs symbiotes humains deviennent porteurs de certains de leurs gènes.

Les vies successives de cinq Camille se noueront en l’occurrence avec le peuple des papillons Monarque. Je ne résumerai pas leurs vies : qu’il suffise de dire qu’il ne s’agit pas d’une utopie. Camille 4 vivra l’extinction des Monarque, mais ils resteront présents dans le présent épais des récits, des rites, et des capacités d’affection et d’être affecté de leurs symbiotes génétiquement modifiés. Camille 5 deviendra « Voix des morts », un emprunt au roman SF de Orson Scott Card. Mais déjà Camille 2, qui rencontre au Mexique des femmes partenaires elles aussi des papillons Monarque, a découvert, faisant jeu de ficelle avec Vinciane Despret et Thom van Dooren, que la composition d’un compost n’est pas seulement affaire de symbiogenèse.

Camille 2 trouva d’abord difficile de saisir combien les morts étaient actifs dans cette région et combien ils importaient au travail des composteurs réhabilitant des terres ravaagées et leurs habitants humains et non humains. Camille 2 a dû apprendre à abandonner les notions colonialistes de religieux et de séculier afin de commencer à apprécier la matérialité sémiotique de ceux qui sont venus avant. Tant

22 Donna Haraway, *Staying with the Trouble*, op. cit., p. 102

que la sympoièse avec les morts ne serait pas reconnue, la sympoièse avec les vivants serait radicalement incomplète²³.

Le compost serait aussi symanimagenèse a appris Camille 2 avec les femmes mexicaines, il générerait le composition continuée des âmes des vivants avec celles des disparus. La tâche de guérison à laquelle se consacrent les « Communautés du Compost », de plus en plus nombreuses, unit le soin de l'avenir avec les rites qui rendent présent un passé d'extinction et d'éradication. Les « Voix des morts » apprennent un chant composé au XX^e siècle.

Respirez profondément.
Sentez la douleur là où elle vit,
au plus profond de nous,
car nous vivons encore dans les plaies vives
et la douleur est le sel en nous, brûlant.
Faites la jaillir.
Que la douleur devienne un son,
que votre souffle en soit la rivière vivante.
Élevez votre voix.
Criez. Hurlez. Mugissez. Gémissez et pleurez
le démembrément du monde

Ce chant n'est autre qu'un chant rituel écrit par la sorcière néo-païenne Starhawk. Et il ne s'agit pas d'un simple clin d'œil²⁴. Les cérémonies des communautés du compost célèbrent la « résurgence », motif nouveau dans le lexique de Haraway, activé sans doute par le défi d'avoir à raconter l'avenir. Résurgence a une matérialité qui lie le monde des morts avec le monde des vivants : il y a résurgence lorsque

23 Donna Haraway, *ibid.*, p. 156-157.

24 Ce chant a une puissance dont témoigne le fait que j'ai senti le besoin de faire appel à lui pour clore deux de mes livres, *L'Hypnose entre magie et science*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond, 2002 et *La Vierge et le neutrino*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond, 2006.

ce que l'on croyait avoir éradiqué, revient, repousse, réapparaît. Et il porte ici avec lui l'impossibilité de définir comme « affaires classées » les anciennes pratiques que la civilisation colonialiste a appelées « animistes », ni non plus celles que les sorcières contemporaines font resurgir lorsqu'elles chantent « La Déesse revient » et caractérisent la destruction de la « vieille religion » comme la première éradication de type colonialiste, sur le sol même de l'Europe.

Le Chthulucène défie les successions, les sorcières contemporaines le savent qui cultivent un présent épais, qui ont osé, à la grande horreur des académiques, se réapproprier le mot « spiritualité ». Je ne prétends pas du tout que Haraway soit sur le point de fabriquer un nouveau motif qui serait « la résurgence de la spiritualité ». Le « compost » pourrait faire l'affaire, a-t-elle d'ailleurs répondu à Maria Puig de la Bellacasa²⁵. Et en effet n'appartient-il pas au compost de défaire les identités et d'activer les recompositions ? Je ne plaide d'ailleurs pas moi-même pour que ce terme, hautement compromis par son opposition moderne à la « matérialité », fasse résurgence. Il s'agit plutôt de se souvenir que le compostage est une pratique d'activation délibérée, expérimentale. « La nature ne composte pas », entend-on, « elle ne fait pas de tas ». Et c'est bien pourquoi il s'agit d'apprendre ce que, peut-être, les « pratiques animistes » savaient à leur manière, un art qui est « de » la nature, sans être « dans » la nature.

Et si le compostage est un art qui honore les puissances tentaculaires, une culture de l'activation des puissances métamorphiques, lui convient peut-être le chant rituel des sorcières : « Elle change tout ce qu'elle touche et tout ce qu'elle touche change. » « L'esprit » pourrait bien être dans la syntaxe de ce chant : la Déesse est active, elle touche. Mais ce qu'elle touche, ce qui est touché, n'est pas passif, il change. Ne pas s'attribuer le changement mais ne pas en faire le simple effet

25 Maria Puig de la Bellacasa, « Ecological Thinking, Material Spirituality, and the Poetics of Infrastructure », dans Geoffrey C. Bowker, Stefan Timmermans *et al.* (éds.), *Boundary Objects and Beyond: Working with Leigh Star*, Cambridge, MIT Press, 2016, p. 61.

d'une cause subie. Ne pas, surtout pas expliquer un changement par une raison. Nommer pour activer, n'est-ce pas l'art que Haraway a toujours pratiqué ?

Mais peut-être alors la sympoïèse tentaculaire demande-t-elle une résurgence linguistique. Nos langages sont héritiers d'une éradication qui nous impose un choix : il nous faut employer ou bien ce que les linguistes appellent *voix active* (le sujet de l'énoncé est celui qui agit), ou bien ce qu'ils appellent *voix passive* (le sujet est celui qui subit l'action). Mais quelques traces subsistent de la *voix moyenne*, qui échappait à ce choix, qui affirmait un sujet qui devient sujet dans l'action même qu'il subit, qui devient enfant du compost dans l'action même de décomposition qu'il subit.

Lorsque je lis, dans *À nos amis*, « Le monde ne nous environne pas, il nous traverse. Ce que nous habitons nous habite. Ce qui nous entoure nous constitue²⁶ », ou alors « Les vérités éthiques ne sont pas des vérités *sur* le monde, mais les vérités à partir de quoi nous y demeurons. Ce sont des vérités [...] qui s'éprouvent et ne se prouvent pas [...] qui nous lient à nous-mêmes, à ce qui nous entoure et les uns aux autres²⁷ », je sens la *voix moyenne* qui se cherche contre le démembrément éradicateur. Et lorsque je me rends compte que doucement, sans bruit, le mot monde a changé de sens, qu'il demande désormais que nous nous affirmions « *du* » monde et non « *dans le* » monde, je perçois la résurgence de ce qu'il n'est pas besoin d'appeler le spirituel. Mais peut-être nous autres académiques avons-nous à nous en souvenir s'il s'agit de protéger les motifs qui dessinent cette résurgence. Car les ciseaux académiques coupeurs de ficelle ne manqueront pas de s'aiguiser lorsque nos che·è·r·es collègues sentiront quelque chose de louche dans ces histoires de résurgence, et fabriqueront faux problèmes et questions inquisitoriales. La sorcière Starhawk nous en prévient : « la fumée des bûchers est toujours dans nos narines. »

26 Comité invisible, *À nos amis*, op. cit., p. 79.

27 Comité invisible, *ibid.*, p. 45-46.

La tentation de l'innocence.
Conversation avec Isabelle Stengers
et Donna Haraway

Vinciane Despret

Au départ de cet entretien qui réunissait, en juillet 2010, Donna Haraway et Isabelle Stengers¹, je leur avais proposé de mettre au travail une proposition d'Isabelle selon laquelle, pour Donna, les mots ne sont jamais innocents, ce qui pouvait nous conduire à penser qu'il y a une pratique de la non-innocence de l'écriture. Au vu de la polysémie du terme « innocence », cette proposition demandait d'être dépliée.

*

Vinciane : Donna, tu nous as dit récemment que, pour poser la question de l'innocence, il fallait renoncer à l'utilisation du terme « anecdote » et revendiquer celui d'*histoire*, parce que l'innocence est aussi empêtrée dans l'anecdote. Un second motif lié à la question de l'innocence apparaît également dans ton travail quand tu dis : « Nous ne pourrons plus trouver de position où nous pourrions être à l'aise pour toujours. » Il n'y a, dans un monde aussi multiple, un monde de connexions partielles, aucun site de repos, aucune position à partir de laquelle nous puissions nous dire : voilà,

1 Quelques passages de cette interview ont donné lieu à une première publication : « En finir avec l'innocence. Dialogue avec Isabelle Stengers et Donna Haraway » dans Elsa Dorlin et Eva Rodriguez (éds.), *Penser avec Donna Haraway*, Paris, PUF, 2012. Ce chapitre reprend la majeure partie de l'interview qui s'était déroulée à l'occasion du colloque scientifique international au Château de Cerisy La Salle *Ce que nous savons des animaux*, 2-9 juillet 2010, en collaboration avec Raphaël Larrère (Inra). Ce colloque a été publié sous le titre *Les Animaux. Deux ou trois choses que nous savons d'eux*, Vinciane Despret et Raphaël Larrère (éds.), Paris, Hermann, 2014.

nous avons enfin la bonne solution. Comme tu l'écris dans *When Species Meet* : « Tout n'est qu'affaire de bricolages, de conséquences ordinaires, de réinventions précaires. Les catégories émergentes qui fabriquent de nouvelles identités drainent avec elles des questions inédites, des questions qui elles-mêmes brouillent et entremêlent les catégories éthiques, politiques, affectives, économiques. La cartographie des différences ne cesse d'être redessinée, les catégories parent-enfant, gardien-gardé, propriétaire-propriété sont devenues inopérantes pour ces nouveaux types de relations interspécifiques² ». Pour aborder la question de l'innocence, Isabelle voulait, de son côté, mettre en avant le thème de la compromission et le fait de se compromettre.

Isabelle : Je crois qu'il y a deux thématiques où tu ferais merveille étant donné le thème qui intéresse Vinciane, Donna, c'est d'abord celle du *craft* (au double sens du métier et de la ruse), ce type de savoir-faire qui, dans l'écriture, suppose de nous confronter à la non-innocence des mots, et c'est ensuite celle des dégâts qu'a commis la recherche d'une position innocente dans nos traditions de savoir.

Donna : J'ai fait autrefois un entretien avec une biologiste de l'université d'Indiana, Martha Crouch³, une biologiste moléculaire spécialiste des plantes. Elle était une sorte de star dans une université qui était étroitement liée à Monsanto et aux recherches sur le développement cellulaire et la biologie moléculaire – recherches impliquées dans le développement des biotechnologies et la révolution agricole de la fin du XX^e siècle. Crouch aimait la biologie et elle aimait les plantes, mais elle est devenue de plus en plus réticente à exercer son savoir-faire dans les conditions qui lui étaient

2 Donna Haraway, *When Species Meet*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2008, p. 41 et 42.

3 On trouvera également un entretien d'elle réalisé par Amy Goodman et publiée sur le site Internet *Democracy Now*, « Biology Prof. Resigns Over Gvt. Use of Plant Research », mai 2005.

offertes. Pourtant, elle sentait qu'elle avait une sorte de *jouissance*⁴ à l'exercer, une jouissance biologique. Or, à l'idée qu'elle exerçait un savoir-faire qui lui procurait une telle jouissance, elle s'est mise à réfléchir à cette permission qu'un des laboratoires scientifiques les plus en vue s'octroyait et lui accordait : un quasi-droit à donner la vie. Comme si la recherche était le fait de Peter Pan perpétuels, faisant l'expérience d'une sorte de préadolescence permanente.

Isabelle : Ce qu'on pourrait désigner comme une attitude « non responsable », « *non accountable* »⁵.

Donna : Oui, le fait de jouer, mais sans être concerné par les conséquences. Le génie de la science n'est pas le rationalisme mais le pur jeu, et un chercheur est autorisé à jouer ce jeu : c'est le culte de la curiosité scientifique. Martha Crouch a affirmé : « J'ai fait l'expérience de tout cela, et je l'ai intensément valorisé, mais il doit y avoir un autre type de formation des chercheurs, une formation sociale et psychologique qui ne se contenterait pas de cette sorte d'innocence. » Ce ne sont pas exactement ses termes, mais ce qu'elle cherchait à dire, c'est qu'elle voulait rompre avec cet univers de Peter Pan pour retrouver un monde fait de joies mais aussi de souffrances, un monde dans l'épaisseur (*thickness*) duquel la responsabilité et la curiosité ont une place, tout autant que leurs conséquences. Un monde où l'on pense *avec* les plantes, et où se pose la question de savoir comment on fait, ensemble, avec les plantes, sur cette Terre. Alors qu'on venait tout juste de lui attribuer une bourse de 5 millions de dollars pour poursuivre ses recherches, et qu'elle figurait en première page des journaux les plus importants dans son domaine, avec son labo et tous ses post-docs, elle a senti que le moment était adéquat pour prendre position

4 En français dans l'échange.

5 Le terme pourrait se traduire par « celui qui ne répond pas de ses actes », dans le sens de celui qui ne se sent pas tenu d'être responsable des conséquences.

et s'exprimer publiquement. Elle a annoncé qu'elle allait refuser cette bourse – et pour ma part je pense qu'elle a eu tort. Elle a conservé son poste à l'université, elle n'a pas renoncé à ses missions d'enseignement et de conseillère, et elle s'est arrangée pour que ses post-docs ne soient pas mis en difficulté du fait de cette décision. Mais sa décision était qu'elle allait, à partir de ce moment, consacrer son enseignement à ce vers quoi conduisaient ses recherches, c'est-à-dire à la question de la nourriture, en s'intéressant à qui mange et qui ne mange pas, et à qui mange quoi et qui ne le fait pas. La biologie des cultures alimentaires, si on envisage sérieusement les problèmes qu'elle pose comme des problèmes de nourriture, doit être inscrite dans des questions de justice, pour les plantes et pour les personnes. Crouch a misé sur le fait qu'elle avait devant elle trois ans de crédibilité avant de n'être plus personne: « Pendant trois ans je serai un scandale dans mon domaine, un scandale dont on ne pourra pas se débarrasser du fait que le choix qui l'a provoqué, je l'ai fait au sommet de ma carrière, alors que j'étais encore une jeune et brillante chercheuse. Cette notoriété, je choisis de l'utiliser pour aborder avec autant de chercheurs que possible la question de la reconstitution de notre socialité et de notre psychologie dans nos pratiques scientifiques, au cœur même de notre travail – ce qui est tout différent de ces trucs de boy-scout où “les sciences prennent leurs responsabilités par rapport aux problèmes sociaux”, et tout ce bla-bla. » Selon moi, c'est au cœur de notre travail de chercheuses que d'accepter le besoin de plaisir, le besoin de souffrance, le besoin de savoir et le besoin de ne pas savoir. D'une certaine manière, c'est notre travail de trouver une façon d'honorer ces besoins. Voilà pourquoi j'ai été déçue que Crouch renonce à cette bourse. Elle a voulu attirer l'attention sur l'impossibilité de sa situation, et sans doute est-il un peu injuste de ma part de ne pas suffisamment tenir compte de cela, mais, bien que je reconnaisse la force de son choix, j'aurais voulu qu'elle reste et qu'elle trouve, d'une façon ou d'une autre, une manière de continuer ses recherches. Aujourd'hui elle est toujours professeur, mais

d'une certaine manière elle a cessé de prendre ses recherches au sérieux. Après tout, j'ai fait la même chose : j'ai quitté mon laboratoire, et une bonne partie des gens que je connais l'ont fait également. Karen Barad⁶, en revanche, continue à se considérer comme physicienne théorique, et elle se bat pour continuer à pratiquer la physique théorique, bien que les physiciens n'aient pas voulu lui donner un poste – c'est une théoricienne féministe, donc pour eux elle est passée du côté obscur : l'enchevêtrement de ses recherches et de ses engagements politiques constitue une trahison trop grande pour la pensée académique. Mais malgré cela Karen Barad poursuit son travail, et nous verrons jusqu'où elle pourra aller. Ainsi, la question de la non-innocence en sciences m'intéresse, sans doute aussi parce que j'ai toujours à la fois ressenti et lutté contre ce besoin d'être une fille bien sage. J'ai toujours envié le fait – à moins que cela ne soit une fiction que je me serais fabriquée à son sujet – qu'Isabelle me semble ne pas avoir eu besoin d'être cette fille obéissante et qu'elle ait pu se rebeller comme fille.

Vinciane : Il y a quelque chose de vrai dans ce que tu évoques concernant Isabelle ; je me souviens de ce que toi, Isabelle, tu m'as raconté de tes souvenirs d'enfance : s'il y avait une injustice, tu pouvais prendre le risque de foncer sans savoir si tu allais être suivie, quitte à te mettre tout le monde à dos.

Isabelle : Ce que je t'ai raconté, c'est plutôt que quand je n'ai pas osé foncer j'ai eu honte, et que j'ai gardé avec soin la mémoire de cela. Cela m'a un peu servi de boussole. J'ai eu honte quand j'ai laissé faire ou dire, j'ai appris au travers de cette honte, et c'est loin d'être fini.

6 Karen Barad est physicienne et féministe, connue par la théorie du « réalisme agentiel ». Elle enseigne en Californie à l'université de Santa Cruz dans le département de philosophie et d'histoire de la conscience, où Haraway elle-même enseignait.

Donna : Tu as été dotée (*gifted*) de la honte. Et moi j'ai été dotée de la culpabilité, ce qui est tout à fait différent. J'ai appris la honte bien plus tard, et il a fallu pour cela que j'abandonne la culpabilité. L'ai-je vraiment abandonnée ? Je ne sais pas. Mais j'ai commencé à comprendre le caractère extraordinairement autocentré de la culpabilité, l'inexcusable narcissisme du Peter pan de la culpabilité – la culpabilité, c'est un peu comme la jouissance de la curiosité : on est toujours en train de se préoccuper de l'état de sa propre âme, et on ne cherche pas à voir avec les autres ce qu'on est en train de fabriquer tous ensemble, quand chacun est aux limites de ce qu'il peut savoir. Et du coup j'ai commencé à comprendre l'acceptation, profondément ancrée dans de nombreuses traditions bouddhistes, du non-savoir, du non-pouvoir, du « non » avec toutes ses valences – qu'il s'agisse de la valence du rebelle, de la valence du vide, de la colère, il y a plusieurs valences au non. J'ai dû, pour quelque raison, pousser jusqu'à l'extrême limite la tentative de vouloir tout tenir ensemble, pour finalement accepter de laisser aller. Et je pense que ce besoin compulsif de vouloir tout tenir ensemble a quelque chose à voir avec la culpabilité, psychologiquement et sociologiquement.

Vinciane : Dans *Primate Visions*, la thématique de l'innocence apparaît, notamment avec Jane Goodall et ces primatologues qui, en pleine période de menace nucléaire, vont chercher le paradis perdu chez leurs singes. Ce qu'ils recherchent, c'est aussi une forme d'innocence. C'est cette tentation d'innocence qu'on retrouve d'ailleurs dans la littérature romanesque contemporaine et dans les films, avec le thème du héros qui opère une forme de retour à l'innocence, une forme de rédemption.

Isabelle : Il est lavé.

Vinciane : Oui, au contraire de la rédemption dans le roman éponyme de David Brin, où l'on n'a justement pas une rédemption qui va vers l'innocence, mais une rédemption

que l'on doit bricoler comme on peut⁷. C'est là où je pouvais accompagner ton travail, mais c'est là également où c'était parfois difficile pour moi, quand j'ai découvert *Primate Visions*: tu déclinais de multiples traductions de cette tentation de l'innocence, telle qu'elle est prise dans des enjeux politiques, notamment avec cette idée du retour à une nature non contaminée par l'homme, cette mythologie qui repose sur le déni des puissances colonisatrices qui sont à l'œuvre, mais on avait l'impression que tu ne prenais jamais une position critique, tu « allais avec » dirais-je, comme si ta proposition était: « essayons d'accompagner lucidement ces mouvements qui se sont passés, c'est ce dont nous héritons ». Peut-être suis-je en train de donner une lecture stengersienne, mais nous en sommes les héritiers – et c'est précisément ainsi qu'Isabelle définit l'humour dans le contraste avec l'ironie⁸.

Donna: Tu penses que c'était déjà là dans *Primate Visions*?

Vinciane: Oui, je pense. Mais dans ce livre il ne s'agissait pas encore de la non-innocence. Il s'agissait simplement de dire: « faisons attention avec l'innocence, méfions-nous, il y a là un enjeu politique ». Envoyer une femme en Afrique et prétendre qu'elle est seule sur le terrain comme le montrent les photos de *National Geographic*, c'est une image d'innocence, méfions-nous. Mais il n'y a à aucun moment une critique déconstructive, à aucun moment tu ne dis: « c'est mauvais, c'est mal », tu racontes simplement comment cela s'est passé.

7 David Brin, *Rédemption* (1995-1998), Paris, J'ai Lu, 1997-1999. Paru en cinq tomes dans la traduction française, il s'inscrit dans la trilogie du cycle *Élévation*.

8 « J'appellerais "humour", écrit-elle, la capacité de se reconnaître soi-même produit de l'histoire dont on cherche à suivre la construction, et ce en un sens où l'humour se distingue d'abord de l'ironie. [...] L'humour, lui, est un art de l'immanence. » Isabelle Stengers, *L'Invention des sciences modernes*, Paris, La Découverte, 1993, p. 79.

Maintenant, si tu es d'accord avec ce que je viens de proposer, ma question est la suivante : est-ce que le thème de la non-innocence, par contraste avec celui de l'innocence, n'aurait pas émergé entre deux façons que tu as eu de te situer par rapport aux animaux, dans ton travail ? Entre le primate de *Primate Visions*, dont tu dis toi-même que tu ne l'as pas connu et que tu regrettas d'avoir limité ton enquête à des entretiens avec des scientifiques, et puis cette autre façon d'enquêter pour laquelle il t'a été crucial d'aller voir les animaux, ce que tu as notamment fait en allant à la rencontre des moutons avec Thelma Rowell. Ce passage « par les animaux » semble t'avoir fait abandonner cette position qui te permettait de parler de l'innocence des autres. Et cela aboutit au *Manifeste des espèces compagnes* et à *When Species Meet*, qui sont les livres où le motif de la non-innocence apparaît, et apparaît comme une question, ou plus précisément comme ce qui demande un engagement – alors que jusque-là quand il était question des animaux je n'ai pas l'impression qu'il y ait eu un engagement : j'ai l'impression que tu essayais d'accompagner des paysages dans lesquels le savoir et les pratiques se fabriquent.

Donna : Je pense que tu as raison, et que quantité de choses sont arrivées depuis la publication de *Primate Visions*, certaines personnelles, d'autres historiques et collectives que plusieurs d'entre nous, fait de génération ou de culture, nous avons dû traverser. En ce qui me concerne, les réactions des personnes qui m'ont accordé leur confiance pour cette publication, qui m'ont accordé des entretiens et confié du matériel, ont joué un rôle important. J'ai réalisé que nombre d'entre elles, qui m'avaient fait confiance, avaient été blessées par ce que j'en avais fait – et qu'elles avaient au fond de bonnes raisons de l'être. La plupart de celles qui ont été blessées l'ont été parce que je ne m'étais pas moi-même suffisamment mise en risque, parce que je n'avais pas suffisamment pris le risque de les suivre sur le terrain, dans leurs lieux de travail, et de m'immerger dans leurs pratiques. Même si je critiquais le discours de la représentation, même si je comprenais les tropes et les dispositifs de recherche, même si

j'en saisissais les dilemmes politiques et philosophiques, il y avait quelque chose que je ne savais pas à l'époque de *Primate Visions*, quelque chose que j'ai appris au cours de mon passage de la biologie et de l'histoire de la biologie à la pratique des *science studies* – par le fait notamment d'avoir été exposée aux travaux de Bruno Latour et d'autres, à la théorie de l'acteur-réseau, à Marylin Strathern et aux développements de l'ethnographie, et plus précisément à la pratique ethnographique (et non pas à l'ethnographie critique) ainsi qu'aux ethnographies postcoloniales. J'ai appris que les risques se présentent de manières très différentes. L'ethnographie est devenue très importante pour moi, ainsi que les gens qui l'ont faite de manières très diverses. Je suis devenue de plus en plus consciente des permissions que des gens comme vous et moi, nous nous donnons à nous-mêmes, de *ne pas* connaître la moindre chose élémentaire à propos de ce qui se passe dans le monde, et de *ne pas* nous mettre en risque par rapport à ces choses. La majorité d'entre nous n'a pas la moindre idée de comment, dans des mondes d'animaux et de plantes, les politiques et l'écologie sont réellement faites, comment elles se font dans le travail de tisser et de nouer ensemble des façons de vivre et de mourir dans les semi-déserts australiens, dans les économies d'élevage et de post-élevage. Nous nous autorisons à *ne pas* savoir la moindre chose à propos de ce que sont les conditions réelles des pâturages des Montagnes Rocheuses occidentales, et on ne peut pas espérer le savoir uniquement à travers les travaux d'histoire environnementale, on doit le faire avec l'histoire des pratiques conflictuelles et constructives des personnes, des animaux, des plantes, des paysages, et des gens qui essayent vraiment d'habiter ces contextes. Certaines de ces personnes sont des chercheurs en *science studies*, et certains d'entre eux sont des collègues, comme Jim Clifford, Anna Tsing, Michael Fischer, Marilyn Strathern, Debbie Bird Rose, Susan Harding. J'ai donc appris du fait de vivre avec ces collègues tirant dans différentes directions, et du fait de prendre au sérieux l'expérience d'avoir commis une trahison illégitime dans ma pratique chercheuse. Dans *When Species*

Meet, il y a une tout autre pratique qui s'est entrelacée, en partie pour des raisons personnelles et en partie non. Sauf que la dimension de trahison possible est toujours là. Je suis toujours en risque, notamment parce qu'il y a des gens qui connaissent les chiens et d'autres qui ne les connaissent pas, et parce que notre époque, trente ans plus tard, est beaucoup plus en risque intellectuellement, politiquement et émotionnellement.

Isabelle : Ce que tu écrivais dans *Primate Visions*, pour le dire rudement, c'était plus à propos du National Geographic qu'à propos des primatologues et de leur savoir-faire⁹.

Donna : Je comprends, mais je vais résister à cette hypothèse. Parce que dans le chapitre sur *National Geographic* et le chapitre « Apes in Eden, Apes in Space », consacré à la présence des singes dans la course à l'espace, il y avait une incroyable masse de données sur qui étaient les chercheurs, qui les avait subventionnés, ce qu'ils avaient fait, qui étaient leurs animaux. Il y avait une masse de données tout aussi incroyable sur leurs publications et leurs pratiques de recherche. Mais *Primate Visions*, tant dans le texte que dans les notes de bas de page, en fait 80% du livre ou même plus concerne les études sur les primates, les différentes ressources intellectuelles, les pratiques, les articles, les lignages, ce que les chercheuses ont fait sur leurs terrains, les méthodes pour récolter des faits, leurs protocoles, leurs check-lists. Je me suis intéressée à ce que Jeanne Altman¹⁰

9 Isabelle Stengers reprend ici la question qui a été posée, mais en la radicalisant, puisqu'elle suggère que l'enjeu du livre *Primate Visions* (Londres, Routledge, 1989) se tramait plus autour des représentations des primates (voire de la nature) par la revue *National Geographic*, qui leur consacrait nombre de reportages, que du travail concret des scientifiques (en sachant que ces scientifiques étaient eux-mêmes également les sujets de ces reportages).

10 Jeanne Altman, à l'origine mathématicienne, s'est formée à la biologie et a commencé à étudier les interactions chez les babouins. Consciente de ce que les méthodes statistiques, telles qu'elles

a été capable de faire en tant que chercheuse, et à ce qu'elle a fait comme éditrice de journal, et ce qu'elle a fait avec un stylo rouge. Je me suis intéressée à ce que Barbara Smuts¹¹ en a fait, quand elle a réussi à cesser de voir les babouins comme une espèce *en soi*, et qu'elle a dû comprendre ce qu'ils fabriquaient dans les poubelles, faute de quoi ils allaient être abattus. Le cœur de ce livre est consacré à ces pratiques, mais je ne les *habitais* pas à proprement parler. Mon travail s'est surtout fondé, et sans doute beaucoup trop fondé, sur des discours et des documents, et pas assez sur une pratique ethnographique consistant à habiter les lieux de recherche des scientifiques et à les accompagner sur leurs terrains. Ceci je l'accorde volontiers. Mais je ne peux être d'accord avec l'affirmation selon laquelle je ne parlais pas des

étaient utilisées par les primatologues, négligeaient une bonne part de la population observée (notamment les femelles, apparemment socialement « moins actives », ce qui avait pour effet d'accentuer la divergence des régimes d'activité et le non-intérêt pour elles), elle proposa une tout autre manière d'échantillonner les observations. Son article de 1974 (« Observational Study of Behavior: Sampling Methods », *Behaviour*, vol. 49, n° 3-4) connut un succès considérable et changea radicalement les manières dont les scientifiques menaient leurs observations, permettant de rendre visibles quantité de comportements et d'interactions jusque-là invisibilisés.

11 La primatologue Barbara Smuts a étudié les relations d'amitié entre les babouins, et a pu notamment montrer que, contrairement à certaines idées reçues, la sexualité des mâles, et donc le « succès reproducteur », n'étaient pas tant déterminés par des questions de dominance, mais par les amitiés qu'ils arrivaient à nouer avec les femelles. Son travail s'est particulièrement focalisé sur les liens d'amitié entre les membres des groupes qu'elle observait, la conduisant à affirmer qu'on ne pouvait pas comprendre les babouins en s'attachant à des propriétés « intrinsèques » (ou invariants spécifiques), mais qu'il fallait s'intéresser aux interactions complexes et à leurs contextes, tant spatiaux que temporels. Barbara Smuts, comme d'ailleurs d'autres primatologues, a été confrontée au fait de devoir protéger les babouins qu'elle observait lorsque ceux-ci adoptaient des habitudes de pillage, de chapardage, de destruction de poubelles, habitudes qui suscitaient des réactions parfois très violentes dans la population locale.

primatologues ou de leur pratique. Et j'ai été furieuse quand la primatologue Alison Jolly¹², qui est une amie (ce qui, d'une certaine manière, fait que je peux être furieuse envers elle), m'a dit qu'elle et sa fille, Margaretta Jolly, une spécialiste de littérature – deux femmes merveilleuses – avaient écrit ensemble une recension de mon livre, Alison Jolly ayant pris en charge un commentaire critique développant la manière dont j'aurais échoué du point de vue des primatologues, sa fille ayant rédigé un commentaire positif¹³. Elles ont signé séparément chacune des parties, parce que Alison a eu peur de dire des choses positives face à ses collègues primatologues¹⁴. Lorsque je suis intervenue au séminaire auquel Linda Fedigan et Shirley Strum avaient notamment invité Thelma Rowell, Bruno Latour, Steve Glickman, Nishida¹⁵, de jeunes primatologues et spécialement des jeunes femmes m'ont dit : « oh, j'ai entendu dire que vous étiez un monstre » et : « on m'avait dit que c'était antiscientifique ». Elles ont ensuite lu mon travail, et ont pu se rendre compte que cela ne correspondait pas à ce qu'on leur en avait rapporté.

Isabelle : Peut-être accepterais-tu l'idée qu'il y a autre chose : que depuis lors, dans chacun de tes articles, tu « tisses »

12 Alison Jolly fut une des premières femmes primatologues. Elle a étudié les lémurs, notamment à Madagascar, et fut une des premières à décrire la dominance des femelles. Elle fut également très critique à l'égard des modèles de « l'homme chasseur » qui imprégnaienr de manière forte les théories sur les primates.

13 Alison Jolly et Margaretta Jolly, « A View from the Other End of the Telescope », *New Scientist*, n° 58, 1990. L'article est écrit sous la forme de deux lettres que chacune, mère et fille, adresse à l'autre.

14 Comme par exemple Peter Rodman qui insiste avec aigreur dans sa recension sur le fait que la compétition entre organismes est un FAIT et non un paradigme « mâle » construit de toutes pièces. « Flawed Vision: Deconstruction of Primatology and Primatologists », *Current Anthropology*, vol. 31, n° 4, 1990.

15 Voir Shirley Strum et Linda Fedigan, *Primate Encounters: Models of Science, Gender and Society*, Chicago, University of Chicago Press, 2000.

ensemble, tu tisses en créant des contrastes, ce qu'autre fois tu maintenais séparés dans les textes distincts qui composent le livre. Une chercheuse pouvait se sentir offensée et ne pas se rendre compte que, dans un autre chapitre, tu compliquais la situation...

Donna : C'est juste. J'ai appris à partir de ces réactions de colère. Il y a eu beaucoup de recensions de ce livre, une cinquantaine ou une soixantaine, ce qui est assez inhabituel, et toutes manifestaient une forme violente d'incompréhension.

Vinciane : J'ai en fait le sentiment, maintenant que je travaille sur la question des ancêtres et des morts – et je repense à ces recherches de géographes qui étudient les lieux où sont les fantômes, les spectro-géographes, qui font l'hypothèse qu'il y a des fantômes là où il y a eu beaucoup de violences et où cette violence n'a été ni pardonnée, ni discutée, ni dite¹⁶ – que quand tu construis une histoire, tu pars de l'objet concret aujourd'hui, et puis tu fais sentir que cet objet est encore engagé avec des fantômes, je retraduis ici dans mes termes, et ces fantômes sont encore quelque part, mais nous ne savons pas ce qu'ils font, et nous ne pouvons même pas imaginer ce qu'ils font, mais ils sont là, et nous devons les prendre en compte, même si nous ne les percevons pas.

Donna : Et peut-être ne les percevrons-nous jamais.

Vinciane : Nous devons les prendre en compte, et parler d'eux. Et je pense que dans *Primate Visions* ces fantômes étaient déjà là, mais ils étaient mis en scène de manière séparée de l'objet actuel, ils étaient connectés mais comme *s'ils allaient expliquer*. C'est la différence dont j'essaie de rendre compte : je crois qu'on avait dans *Primate Visions* un schéma explicatif de l'objet actuel, mais les fantômes ne sont

16 Julian Holloway et James Kneale, « Loating Hunting: a Ghost Hunter's Guide », *Cultural Geographies*, n° 15, 2008.

pas bons dans les schémas explicatifs, ils doivent être là, ils doivent être honorés, mais ils ne peuvent rien expliquer.

Isabelle : Ils doivent compliquer.

Vinciane : Dans *Primate Visions*, sans doute parce que ce livre devait être partagé avec des scientifiques, les fantômes devaient expliquer pourquoi on en est là. Or quand je t'entends aujourd'hui parler ou écrire à propos des moutons Churro¹⁷ des Navajos, les fantômes n'expliquent pas leur présence, mais ils sont là.

Donna : Oui, ils sont là.

17 L'expérience que des femmes amérindiennes ont menée avec les moutons Navajo Churro du pays Navajo (appelé *Diné Bikéya*) du sud-ouest des États-Unis constituait l'un des motifs de la communication que Haraway a donnée lors du colloque de juillet 2010 à Cerisy : « Raconter des histoires qui associent des pigeons voyageurs historiquement situés, des moutons Churro et des porcs Kreyòl, c'est se confronter aux risques et aux joies de la composition de cosmopolitiques plus vivables [...] Pigeons, moutons et porcs sont tous des « créatures de l'empire », c'est à dire ce sont des animaux qui travaillent, nourrissent, produisent des fibres et qui ont accompagné les colons européens et les conquérants, partout dans le monde, y compris dans des endroits où des variétés apparentées étaient déjà bien établies, ils y ont transformé des écologies et des politiques de telle manière qu'elles se ramifient encore, pour tout le monde, dans les chairs multispécifiques et dans des paysages contestés. Dans presque tous les cas, colonisateurs, pigeons, moutons et porcs appartiennent à des espèces et des races indigènes de différents pays et s'inscrivent dans d'innombrables configurations de manières de vivre et de mourir. Construisant des économies et des vies de natures-cultures depuis des milliers d'années, ces créatures sont toutes aussi tristement célèbres pour les dommages écologiques et les bouleversements bio-sociaux auxquels elles ont pris part. » Voir Donna Haraway « Jeux de ficelles avec les espèces compagnes. Rester avec le trouble » dans Vinciane Despret et Raphaël Larrère (éds.), *Les Animaux. Deux ou trois choses que nous savons d'eux, op. cit.*, p. 25-26 et 35.

Vinciane : Et on va devoir faire avec, comme on dit en Belgique. Et faire avec, dans ce cas, c'est d'abord simplement dire : « ils sont là », ce qui fait perdre toute tentation d'explication. Et c'est dire aussi : « nous ne sommes pas innocents ». Quant aux moutons Churro, même si l'histoire est belle, elle ne pourra pas l'être entièrement, parce qu'il reste des fantômes. Et on a perdu toute tentation d'explication. Ma question deviendrait alors : est-ce que la tentation d'explication ne reste pas finalement une tentation d'innocence ?

Donna : C'est exact. Cette tentation de toujours savoir, et, pour ce qu'on ne sait pas, de toujours chercher une explication, au lieu de chercher une incertitude, de chercher un non-savoir, de cultiver la pratique d'habiter un non-savoir, de manière dense. Cela demande, notamment, des choix rhétoriques : commencer par le très ordinaire, permettre à l'ordinaire de tenir de plus en plus fermement, et puis tisser des fils de plus en plus collants. Ce n'est pas en étant de plus en plus capable de comprendre, et de plus en plus largement, jusqu'à un point où l'on touche à l'universel, que l'on devient « du monde » (*becoming worldly*). Non, il s'agit d'être de plus en plus de son « *brier patch* » au sens de « Br'er Rabbit »¹⁸. *The stickyness is worldliness*, la viscosité, la puissance d'adhérence est ce qui fait être du monde. Et lorsqu'on fait cela, ce n'est pas qu'on ne sache rien, parce qu'on doit admettre que l'on sait si

18 Les *brier patches* sont des fourrés tellement denses et entremêlés qu'ils ne laissent aucune circulation possible. Ici Haraway fait allusion au personnage Br'er Rabbit, le lapin héros des *Contes de l'Oncle Rémus* de Joel Chandler Harris, des histoires populaires du Sud des États-Unis publiées dans les années 1880-1905. Br'er Rabbit est un « *trickster* » malin qui réussit par son espièglerie et qui ne cesse de provoquer les autorités et les normes morales. Dans l'histoire que Haraway évoque, Br'er Rabbit, pour se défaire d'un piège tendu par Br'er Fox, incite ce dernier à le jeter dans les *brier patches* tout en feignant de le supplier de ne pas le faire. Br'er Fox passe à l'acte en pensant l'houssiller, mais Br'er Rabbit une fois libéré se moque de lui en lui disant « je suis né dans les *brier patches* », « je viens des *brier patches* », en d'autres mots il est « du » *brier patch*.

on veut être d'une certaine manière *accountable* (responsable). Mais il y a une sorte d'espoir, d'appétit, d'ouverture à un non-savoir ontologique, épistémologique, personnel, matériel.

Vinciane: C'est peut-être là où les connexions partielles ont changé de sens. Auparavant, les connexions partielles insistaient sur ce qu'elles connectaient. Maintenant, l'accent est mis sur la partialité de ce qui ne connecte pas, et sur le non-savoir, sur la reconnaissance mais aussi la vigilance à l'égard du fait que ce non-savoir est aussi quelque chose dans lequel on est pris.

Donna: Et on ne peut même pas imaginer l'étendue et la nécessité des changements que nous – quel que soit ce « nous », et il y en a plusieurs – devrons affronter, d'une façon ou d'une autre. Je pense que beaucoup d'entre nous faisons actuellement l'expérience de cette urgence.

Isabelle: Dans les toutes premières lignes du *Manifeste cyborg*¹⁹, tu fais remarquer que ton geste est blasphématoire, et que c'est aussi une sorte de fiction, mais que nous en avons besoin. « Nous avons besoin de nouvelles sortes de fictions » : c'est une forme d'adieu à l'autorité scientifique. La position du blasphème a été pour moi très importante.

Vinciane: C'est un point que je souhaitais vous voir aborder. Il y a quelque chose qui vous réunit, quoique la tonalité émotionnelle soit différente. Toutes les deux vous essayez de créer de l'inconfort. Isabelle va le créer avec la colère et l'humour – et la colère qu'elle produit crée assurément de l'inconfort, chez moi notamment. J'ai toutefois appris que, quand elle créait chez moi de l'inconfort (je l'ai appris entre autres lorsque nous écrivions *Les faiseuses*

19 Donna Haraway, « Un manifeste cyborg. Science, technologie et féminisme socialiste à la fin du XX^e siècle », *Des singes, des cyborgs et des femmes. La réinvention de la nature* (1991), Paris, Jacqueline Chambon, 2009.

d'histoires), cela n'était en rien personnel. J'ai appris à le traduire comme le signe qu'elle produit quelque chose, et ce qu'elle produit c'est une technique de création d'inconfort.

Isabelle : Une technique pas très bien maîtrisée (rires).

Donna : Ce n'est peut-être pas exactement ton choix, c'est ce que tu es dans le monde, et tu le cultives.

Isabelle : Je le cultive, mais j'aurais besoin d'un savoir-faire plus sûr.

Vinciane : J'aurais voulu vous interroger sur votre *ethos*, sur votre manière d'être et d'agir pour créer de l'inconfort. Donna tu crées de l'inconfort avec des positions de non-innocence, notamment en affirmant que nous ne pouvons plus trouver de positions qui soient définitivement confortables. Même quand tu racontes une belle histoire de pigeons, de cochons ou de moutons, tu vas créer de l'inconfort au moment même où tu la racontes : « n'allez pas vous sentir à l'aise avec ça, et ne pensez pas que je me sente moi-même à l'aise avec ça ». Et Isabelle va produire de l'inconfort, tantôt au moyen de malédicitions, tantôt sur le mode de la colère, et parfois les deux en même temps. Je pense ici aux gens qui vous connaissent et au fait que parfois, se sentant, comme moi, totalement ébranlés, ils pourraient avoir envie de s'enfuir à toutes jambes. Ne pourrait-on pas dire : « attention, c'est une technique, c'est une pragmatique ! Ne fuyez pas ! Restez et voyez ce qui arrive » ?

Isabelle : Il y a beaucoup de fils tirés à partir d'un sentiment très ancien, initial dans ma vie, qui est que je ne comprenais pas comment les gens vivaient, je ne comprenais pas pourquoi ils se satisfaisaient de cette vie, de cette manière de penser. C'était toujours un « est-ce ainsi que les hommes vivent ? ». Une des choses auxquelles j'essaie de résister, c'est à l'idée que nous sommes aujourd'hui en position de dire : « maintenant nous savons », et j'essaie tout le temps de

réengager un trajet par lequel nous pourrions recommencer à apprendre. Quand on dit: « *maintenant nous savons* », par exemple, « que le communisme n'est pas possible ou que les humains sont incapables de ceci ou cela », j'ai toujours besoin de faire effraction et d'affirmer: « non nous ne le savons pas ! »

Donna: Mais est-ce vrai que nous le savons vraiment ?
Non.

Isabelle: Au contraire, nous sommes plus indignes que beaucoup d'autres avant nous, ou ailleurs, de dire: « nous savons ». Nous avons dégradé beaucoup des ressources de savoir. Nous sommes dans une très mauvaise situation et il s'agit, pour moi, de faire sentir cela à des gens qui pensent que, en première approximation, le monde est normal, que « nous y sommes », que nous sommes en position d'évaluer l'histoire qui mène à nous. C'est cela qui crée chez moi un désir de secouer les gens pour dire: « mais on doit se donner les moyens d'apprendre ». Et lorsque je lis mes collègues, je me demande: est-ce qu'ils pensent à partir des possibilités d'apprendre ou bien est ce qu'ils décrivent des états de choses ? C'est cela que j'ai aimé chez les sorcières néo-païennes: ce qui les engage demande qu'elles ne cessent pas d'apprendre, et le rite est là pour les ouvrir à la possibilité d'apprendre. Chez les chrétiens, ceux que j'admire ce sont les Quakers, qui font du fait d'écouter, c'est-à-dire d'apprendre, une pratique. Si c'est ainsi que les humains vivent, je veux bien. À cet égard les Quakers me satisfont.

Donna: Je ressens une profonde émotion à l'égard de ces femmes puissantes, comme Isabelle ou Marilyn Strathern ou encore d'autres, qui ont une sorte de pouvoir passionné, fait d'un exercice de passion et de savoir-faire (*skill*) – un pouvoir qui, fondamentalement, n'a rien à voir avec l'arrogance ou le contentement de soi, quoiqu'il implique toutefois un refus de se dénier à elles-mêmes ce pouvoir. J'ai profondément besoin du type de puissance de ces femmes. J'en ai besoin de la part des hommes aussi, bien sûr, mais du fait de l'histoire

des femmes et des filles, j'en ai davantage besoin de leur part. En revanche, quand je me trouve en présence de femmes dont je sens qu'elles se sont approprié la position d'homme honoraire, et qu'elles s'autorisent ce genre de pouvoir, je suis vraiment déçue ou ennuyée, ou fâchée. Le fait est que je me trouve entourée d'une communauté de femmes jeunes et plus âgées qui sont extraordinaires, comme Maria Puig de la Bellacasa²⁰, ou d'autres que nous ne connaissons pas nécessairement en commun, et je pense que j'ai vécu les trente ou quarante dernières années de ma vie dans un mouvement, dans quelque chose de collectif. Il y a eu une sorte de disparition du politique assez terrible, de quantité de manières, et cette disparition a constitué une terrible erreur, mais il s'est aussi créé un réel mouvement des femmes comme penseuses, qui considèrent que la pensée est passionnée, pleines de savoir-faire mais non sachantes (*skillful but unknowing*).

Isabelle : Peux-tu commenter « non sachantes » ?

Donna : Quelqu'un comme Marilyn Strathern, qui est incroyablement *british*, qui parle d'une voix douce, et qui ne veut vraiment pas en remontrer, mais quand on lit ses livres ce sont des aventures, des aventures dans la pensée. Marilyn est une ethnographe du « pensant », de ce qui est en train de se penser. Elle est intéressée par la manière dont les gens avec qui elle vit (les Hagens de Papouasie-Nouvelle-Guinée) pensent, elle est fascinée par leurs pratiques de pensée, et elle fait en sorte que ces pratiques de pensée interrompent les siennes. Elle affirme : « cela importe, quels concepts vous utilisez pour penser avec d'autres concepts ». Elle expérimente des dispositifs conceptuels complètement non conventionnels, alors que, d'un point de vue disciplinaire, c'est de l'anthropologie sociale incroyablement *british*. Elle a été formée de manière stricte aux

20 Je précise que c'est à Maria Puig de la Bellacasa que je dois d'avoir eu la chance de lire Haraway, et qu'elle est pour beaucoup, grâce à un travail remarquable et remarquablement généreux d'intercesseur, dans la possibilité de cette rencontre.

dispositifs de sa discipline et à la manière de les utiliser, et en même temps elle est complètement décalée, incroyablement toquée. Elle s'autorise, elle se donne des permissions, et elle peut se le permettre en partie parce qu'elle n'a pas besoin de se trouver au-dessus des choses, parce qu'elle n'a pas besoin de contrôler : elle est vraiment curieuse, hardie, « risquée ». Je pense, à cet égard, que je suis dans une position inconfortable. Bien sûr je sais comment écrire, je possède plusieurs savoir-faire, je suis d'une certaine manière intelligente, j'ai reçu une bonne éducation, j'ai de nombreuses passions — comme des tas de gens, d'ailleurs. Mais, d'une certaine façon, je ne suis pas à l'aise avec ce que je fais. Le temps que j'arrive au point final d'une phrase, la technologie de la phrase m'a fait atteindre six positions que je ne peux pas tenir, et tout ce que cela a exigé comme travail pour en arriver là, toutes ces petites trahisons ont, en quelque sorte, fait de moi une menteuse. Et je me sens alors réellement mal à l'aise, « inconfortable » au sens où j'utilise ce terme. Mais j'ai appris à rendre cela drôle, je déploie l'humour, car l'humour est une technologie rhétorique de protection qui permet d'encourager les gens à être un peu plus à l'aise avec leurs propres doutes.

Vinciane : C'est un point de comparaison intéressant entre toi et Isabelle. Quand on est dans une position inconfortable, on a le choix entre accepter la position inconfortable ou bien chercher l'innocence. C'est avec l'humour que j'ai rencontré Isabelle, car l'humour sauvait à la fois de la tentation de l'innocence et de la tentative de l'auto-flagellation ironique, puisqu'Isabelle disait en même temps : « attention, se flageller soi-même est une façon d'être encore plus arrogant ». On a donc le choix : le parti pris de l'ironie, de l'innocence ou de l'humour.

Donna : On se rencontre à cet égard. Par exemple, aux États-Unis, toute personne blanche qui essaierait sérieusement d'être antiraciste doit d'abord cesser de se sentir coupable. Les premiers à avoir insisté là-dessus dans des rencontres en face à face étaient des hommes de couleur, qui

disaient : « ressassis-toi, fille blanche », « grandis un peu », « ne nous mets pas ta culpabilité sur le dos ». Puis vient le moment où, en tant que fille blanche, vous réussissez à dire à l'autre : « ton comportement est inexcusable du point de vue antiraciste. Tu me dis que je ne peux pas savoir cela car je n'ai pas vécu dans ta position, alors je te dirai comme tu as pu me le dire : *reprends-toi* ». On le fait d'abord en privé, parce que c'est terriblement dangereux de faire cela en public, puis on prend un peu plus de risques, en le faisant dans des circonstances un peu plus publiques, et on expérimente des situations de confiance relative, et puis finalement on se trahit l'un et l'autre d'une façon qui soit pardonnable. Parfois cela prend dix ans avant que l'on puisse à nouveau se parler, mais c'est la vie, et cela fait mal. C'est comme toutes les choses importantes dont nous héritons : on n'a pas le choix, on doit laisser les choses échouer aussi bien que réussir. Et on doit laisser les gens plus jeunes avoir la chance d'apprendre certaines de ces choses – je me sens comme une vieille dame qui dirait des choses à des gens trente ans plus jeunes – en se donnant à soi-même la permission de construire une situation dans laquelle ils pourront apprendre, même si on est soi-même en train d'apprendre leur propre forme de courage.

Vinciane : Tu évoques ici l'idée d'autorisation. Je rapprocherais cela de ce dont tu as parlé lors de ta conférence à Beaubourg²¹. Introduire le chien dans la politique, c'était la dernière des idées à avoir. Nous, nous en étions restées à la position féministe affirmant que « le personnel est politique ». Et toi tu viens introduire le chien dans l'histoire.

Donna : Les chiens sont des féministes naturels²² ! Je dis à tous ceux que j'aime : « ce que vous faites est une branche de la théorie féministe. »

21 « Le Manifeste cyborg ». Conférence donnée par Donna Haraway au Centre Pompidou, le 30 juin 2010 dans le cadre du cycle de conférences « L'événement selon Bruno Latour ».

22 En français dans l'entretien.

Isabelle: Pour moi, une phrase importante de Starhawk, c'est : « la fumée des bûchers est encore dans nos narines ». Sentir de cette manière appartient au féminisme, quel que soit le registre. Il s'agit de vivre cela chaque fois que nous aurons peur de ce qu'« ils » diront de nous, et de comment « ils » nous regarderont si nous sommes intéressées à ce genre de choses. Parce que pour moi, les vrais héritiers des gens qui ont brûlé les sorcières, ce sont les sciences humaines qui ont transformé cela en non-événement, « pauvres vieilles femmes, juste une affaire de superstition », alors qu'un monde était détruit. Elles ont fait oublier la destruction d'un monde²³.

Donna: Et vous pouvez vous appuyer ensuite sur le relativisme culturel, et adopter tous les points de vue, et être tolérant. C'est toi Isabelle qui as soutenu que c'est dans la création de la catégorie de croyance que réside la violence, dans le partage entre ceux qui habitent le domaine de la croyance et ceux qui possèdent le domaine du savoir. C'est la division moderniste, la division qui tue.

Isabelle: Et c'est la position de l'innocence. Si je suis en train de parler au nom d'une théorie, je suis innocente. Celui qui est le porte-parole d'une théorie est innocent, quelles qu'en soient les conséquences, ce n'est pas de sa faute.

Donna: Non, en effet, vu que c'est l'objet qui parle à travers lui.

Isabelle: Et ce qui est recherché est juste une affaire de narcissisme.

Donna: Aujourd'hui des anthropologues, comme par exemple Susan Harding, une collègue et amie proche, s'opposent vigoureusement à la manière dont, en sciences humaines, on traite les Chrétiens aux États-Unis. C'est devenu

23 Voir à ce sujet le bel article de Mona Chollet, « Quitter la terre ferme des certitudes », *Périphéries* (consultable sur Internet).

un peu à la mode de parler des sorcières (quoique ce ne soit pas tout à fait exact), tout comme c'est devenu un peu à la mode de parler des fantômes. En revanche, prendre réellement au sérieux un Chrétien « né de nouveau » (*Born Again*²⁴) sans l'assigner au domaine de la simple croyance semble impossible, comme semble impossible le fait de prendre ces Chrétiens comme des sujets véritables, comme des acteurs du domaine politique avec lesquels il faut négocier sans avoir décidé par avance qu'eux ont tort et nous raison, sans les transformer en « autres²⁵ » — et ce alors même que vous vous battez à mort contre eux sur des questions comme celle de l'avortement ou d'autres choses. Je pense que beaucoup de gens essaient d'apprendre à faire cela dans les *science studies*, en anthropologie, en philosophie, mais aussi dans la vie ordinaire et en politique. Beaucoup comprennent que nous avons besoin de cela, mais nous ne savons pas comment faire. Nous n'avons ni l'appareil conceptuel, ni les habitudes sociales, ni les habitudes psychologiques pour réellement habiter un monde de conséquences avec ces « autres » que nous pourrions, au fond, très facilement mépriser.

Isabelle : C'est encore pire si l'on aborde la théorie de l'évolution. Car il est difficile de parler avec des biologistes et de leur dire qu'une histoire de l'évolution qui en arrive à déconstruire ce qui est important pour les gens comme n'étant juste qu'une illusion, c'est de la mauvaise science, du fait de leur incapacité à s'inclure eux-mêmes dans l'histoire qu'ils racontent. En physique on parle de « conditions de raccord » : quand on a deux niveaux, on doit fabriquer les conditions pour passer de l'un à l'autre, sans contradiction.

24 Les Chrétiens reconvertis, « nés de nouveau », font partie d'un mouvement évangélique principalement américain et revendentiquent une nouvelle naissance après s'être écartés de la religion. Voir à cet égard le livre de Susan Harding, *The Book of Jerry Falwell. Fundamentalist Language and Politics*, Princeton, Princeton University Press, 2001.

25 Voir à ce sujet le tome VII des *Cosmopolitiques* d'Isabelle Stengers, *Pour en finir avec la tolérance*, La Découverte, 1997.

L'évolution doit prendre en compte les conditions de raccord. Les zones de contact.

Donna: C'est ce que Karen Barad vise avec la notion de « réalisme agentiel²⁶ » (*agential realism*), et d'intra-action. Je pense que le travail de Karen Barad se situe dans une attention au détail proprement merveilleuse.

Isabelle: Mais les biologistes me répondent: « si nous suivons cette voie, cela va intéresser les gens ».

Donna: Bien sûr, c'est exactement le point.

Isabelle: Et c'est là leur problème. Ils affirment: « dès lors, nous ne pouvons pas le faire. On ne doit pas mélanger. La science doit rester la science ».

Donna: Et on a besoin de purification. Sinon au déjeuner, du moins, au plus tard, au goûter.

Isabelle: C'est vraiment un poison pour les scientifiques.

Donna: Je pense que de nombreux scientifiques ont peur de la popularisation de leurs travaux. Ils craignent tous ceux qui risquent d'adapter la science à leurs propres projets. Le système qui maintient le pré carré des prêtres est le miroir jumeau de la position des clercs. Les scientifiques sont des clercs sécularisés.

Isabelle: Mais c'est une étrange position. Si on dit qu'un animal ou un humain n'est pas capable de telle ou telle chose,

26 La physicienne Karen Barad évoque l'inséparabilité onto-logique d'« *intra-acting agencies* ». L'intra-action est le néologisme qu'elle introduit pour signaler une remise en cause fondamentale des métaphysiques individualistes. Pour Barad, les choses ou les objets ne précèdent pas les interactions, au contraire, ils émergent comme « objets » au travers d'intra-actions particulières.

on n'a pas besoin de preuves. Mais si on veut attribuer une compétence, alors on a besoin de preuves. Plus sombre est la vérité, plus scientifique elle apparaît. Exactement comme dans le cas de Kropotkine confronté à Darwin: la coopération, chez Kropotkine – qui n'est pas encore la permaculture! – semble juste idéologique. Darwin contre Kropotkine: la dure et sombre vérité de la compétition apparaît toujours comme plus scientifique.

Donna: Et même aujourd'hui, il est très difficile de sortir des théories de la compétition économique quand on fait de la biologie. Mais il y a davantage de ressources à présent pour le faire: de nombreuses personnes ont développé des dispositifs conceptuels solides, à l'intérieur de la biologie, pour faire de la biologie évolutionnaire autrement.

Isabelle: Oui, mais l'économique continue à occuper le terrain, peut-être parce que c'est bien plus facile du point de vue du modèle, vu que ce sont de simples théorèmes mathématiques.

Donna: Ce qui pose aussi la question de savoir pourquoi certaines branches des mathématiques se sont développées alors que d'autres non. Pourquoi avons-nous les mathématiques que nous avons, et comment se fait-il que nous puissions mathématiser certaines façons d'entrer en relation avec le monde et pas d'autres? Je pense que les mathématiques sont précieuses, qu'elles sont un outil fascinant et puissant, mais qu'elles tendent le piège de la facilité, dans le sens où il est facile de mathématiser certaines formes de narrations alors que ce n'est pas le cas pour d'autres²⁷.

27 Comme, par exemple, les modèles mathématiques de la théorie évolutionnaire qui démontrent que des stratégies égoïstes doivent forcément éliminer les stratégies altruistes. Ainsi, pour ne citer qu'un exemple (aussi fameux que regrettable, dans la mesure où son pouvoir de conviction est resté longtemps indiscuté), Garrett Hardin a entrepris, en 1968, de démontrer mathématiquement (c'est-

Isabelle : Certains économistes sont allés à Santa Fe, pour travailler sur les systèmes complexes, les effets non linéaires et sur les simulations et tout cela, c'était beaucoup plus pertinent pour des économistes. Mais ils ont été déçus, car ils ne pouvaient pas obtenir de théorèmes, ils ne pouvaient avoir que des narrations mathématiques.

Donna : En anglais, nous faisons la différence entre *narrative*, *story* et *history*. J'use de ces termes de manière délibérée. Quand je dis *story*, je fais référence au fait de raconter des histoires comme le font les écrivains, les conteurs, tous les gens qui racontent des histoires, pour qui vivre dans des histoires est crucial, et qui savent comment faire continuer une histoire. Ursula Le Guin a écrit cette merveilleuse histoire intitulée *The Carrier Bag Theory of Fiction*²⁸, dans laquelle elle parle de la collecte des petites choses qui ménagent une continuation aux histoires. Elle n'y raconte pas l'histoire héroïque des premiers beaux mots, des premières belles armes. Elle dit seulement la constance du geste de raconter des histoires sur la persévérance (*ongoingness*) du fait de vivre ensemble. Raconter des histoires, dans ce cas, ne correspond pas à ce que font les gens cultivés avec la théorie de la narration, la narratologie, ce genre hautement théorisé de linguistique, de sémiotique, de blablaologie, de déconstruction, etc. Il y a bien des choses merveilleuses dans tout cela, je comprends les narrativistes, j'ai lu Greimas, le carré sémiotique,

à-dire en utilisant les ressorts caractéristiques des mathématiques pour purifier la situation et éliminer tous les obstacles) « que la véritable tragédie des *commons* était le caractère à terme non viable de l'exploitation d'une terre qui n'est appropriée ni par l'état ni par un propriétaire privé. Les *commons* constituaient donc l'exemple même d'une exploitation non soutenable, détruisant fatallement ce qu'elle exploite ». Voir Serge Gutwirth et Isabelle Stengers, « Le droit à l'épreuve de la résurgence des *commons* », *Revue juridique de l'environnement*, vol. 41, n° 2, 2016, et l'article fameux de Garrett Hardin, *La Tragédie des communs* (1968), Paris, PUF, 2018.

28 Ursula K. Le Guin, « La théorie de la fiction-panier » (1986), Terrestres.org, octobre 2018 (consultable sur Internet).

le poststructuralisme, je me sens à l'aise avec tout cela. J'ai étudié tout cela assez rapidement, et je pense que c'est amusant. Mais les histoires c'est sérieux. Je me suis demandée à propos de la conférence d'Éric Baratay sur le point de vue animal, que j'ai beaucoup appréciée²⁹: quelle manière de raconter l'histoire est-ce donc? Quels sont les nouveaux tropes dont nous allons avoir besoin pour raconter, de façon sérieuse, une histoire à propos de la persévérance multispécifique? De telles histoires impliquent que la notion même d'espèce vacille, on ne peut plus en parler en ces termes, il faut donc inventer de nouveaux tropes, mais quels sont-ils?

Isabelle: Ne penses-tu pas qu'on sente ces questions à l'œuvre dans la science-fiction?

Donna: On peut les sentir dans la science-fiction. La SF reste très créative bien qu'il lui arrive de se régulariser elle-même de façon très ennuyeuse. Mais elle reste très exploratoire, tout comme la poésie.

Vinciane: Pour en revenir à notre question de l'innocence, la SF ne reste-t-elle pas exploratoire justement parce que la position de l'innocence y est impossible? Je repense au roman *The Companions* dans lequel Sheri Tepper — que j'avais considérée, Donna, comme ta sœur³⁰ — met en scène des situations hautement problématiques, comme le fait de manipuler génétiquement des chiens pour leur permettre d'accéder au langage humain³¹. On sait quelles raisons, aujourd'hui,

29 « Écrire l'histoire du point de vue de l'animal ». Le texte de la conférence est repris dans les actes du colloque de Cerisy: *Les Animaux. Deux ou trois choses que nous savons d'eux*, op. cit., p. 83-100.

30 Le roman de Sheri Tepper auquel nous faisons allusion est *The Companions*, Londres, Gollancz, 2003. Pour l'idée de concevoir Sheri Tepper comme une sœur possible, voir Vinciane Despret, « Rencontrer, avec Donna Haraway, un animal », *Critique*, n° 747-748, 2009.

31 Les romans du cycle *Elévation* de David Brin, déjà mentionnés, mettent également en scène des animaux manipulés génétiquement (dans ce cas notamment des chimpanzés et des dauphins)

nous conduiraient à nous insurger contre un tel projet, ne fût-ce que le fait que nous devrions plutôt tenter d'apprendre à communiquer avec les chiens en passant par leur manière à eux de faire – en ne négligeant toutefois pas que cette réticence par rapport au fait d'humaniser technologiquement le chien n'a elle-même rien d'innocent. Ne serait-elle pas motivée par le désir de créer un lien avec un chien « authentique », en somme un chien « moral », non problématique ou plus précisément un chien « innocent » ? On oublierait, pour le coup, le fait que justement, le chien est un produit très sophistiqué de technologies anthropomorphisantes, et qu'il n'y a rien d'innocent dans les chiens tels que nous les connaissons. Toujours est-il qu'on trouve chez Tepper des conditions dans lesquelles quelque chose de problématique, de délibérément non innocent devient intéressant, et qui mettent sous tension nos réflexes de désapprobation. Mais pour en revenir à la question de l'humour, quand toi, Isabelle, tu critiques le sociobiologiste Richard Dawkins³², ta critique concerne la position d'innocence : les sociobiologistes ne sont pas capables de s'inclure eux-mêmes dans l'histoire qu'ils sont en train de raconter.

Isabelle : Mary Midgley a écrit un beau livre, *Science as salvation*³³. Dawkins est complètement pris dans cette histoire.

Vinciane : Si je devais retenir une thématique commune à vous deux, ce serait non pas la volonté de renoncer au salut, car Isabelle me dirait qu'il y a encore une grandeur salvatrice dans le terme « renoncer », mais peut-être celle de le « contourner » – il faudrait fabriquer un terme.

dans un processus d'adoptions interspécifiques qui doit conduire, à la longue, à l'autonomie de ces derniers (voire à la possibilité de procéder eux-mêmes à de nouvelles adoptions d'autres espèces).

32 Voir par exemple, Richard Dawkins, *Le Gène égoïste* (1976), Paris, Armand Colin, 1989.

33 Mary Midgley, *Science as Salvation: A Modern Myth and its Meaning*, Londres, Routledge, 1994.

Isabelle : Cesser d'être « *addicted* » à la « *salvation* ».

Vinciane : Vous avez toutes les deux cultivé une forme d'humour, par des chemins parallèles mais différents, par laquelle vous vous obligez – ou peut-être que vous ne vous obligez pas, peut-être que c'est aussi une forme de la joie qui nous reste – à vous inclure dans l'histoire que vous êtes en train de raconter.

Donna : Ce n'est pas simplement s'inclure soi-même, c'est aussi se mettre en risque, être incluse d'une manière très particulière, qui aboutit à nous « défaire » – ou du moins à en courir le risque – et où l'on sera finalement « refaite ». Donc s'inclure c'est plus qu'aller à l'intérieur : c'est courir le risque de le faire, c'est être incluse en ce sens que l'on n'est pas celle qui contrôle les frontières de ce qui inclut, et que l'on pourrait devenir celle qui va être vomie au-dehors.

Isabelle : Quand Starhawk écrit que la fumée des bûchers est encore dans nos narines, elle parle aussi d'elle-même. Quand j'écris sur les addictions je parle aussi de moi, mais sans culpabilité, parce que justement on est nées ici, et que le seul problème c'est : qu'est-ce qu'on peut en faire ? Quelle est la tâche ?

Donna : Et cela nous arrête, du moins on peut l'espérer. Dans *Primate Visions*, j'ai écrit un petit chapitre sur la primatologie japonaise où l'on voit qu'encore et toujours les Occidentaux cherchent le salut à l'Orient. Ils sont toujours à chercher chez les autres ce qui pourrait remplir un manque dans le « soi ». D'une certaine manière, Starhawk avec sa formule « la fumée est encore dans nos narines », nous autorise à prendre cela au sérieux, mais pas sur le mode de la culpabilité.

Isabelle : Et pas en allant ailleurs.

Donna: Pas ailleurs, parce que c'est *ici* que la fumée circule encore.

Isabelle: Et on n'échappe pas à la fumée, on apprend à la goûter. Et on apprend à comprendre ce qu'elle nous fait, et alors on essaie...

Donna: ...de voir ce que Starhawk évoque, et personne ne peut le dire par avance.

Isabelle: Dans les pages que tu as écrites sur ta chienne Cayenne, dès les premières pages du *Manifeste des espèces compagnes*³⁴, tu dis que c'est une relation complètement non innocente.

Donna: Cela commence en effet comme une histoire pornographique *soft*.

Isabelle: Et maintenant, tu sembles inquiète du fait que Cayenne ait plus de relations avec toi qu'avec d'autres chiens.

Donna: Je le suis un peu, j'ai l'impression de lui avoir enlevé quelque chose. Cela fait partie de la non-innocence. Je pense que notre relation est non innocente, de manière à la fois merveilleuse et terrible. C'est une forme d'amputation en moi-même, une forme d'amputation en Cayenne.

Isabelle: Ne penses-tu pas que toute relation intense fait cela? Donc maintenant tu es *accountable* envers Cayenne.

Donna: C'est exact. Ce n'est pas que je le regrette, c'est qu'il y a des conséquences, et je suis responsable de ces conséquences — y compris celle de la protéger dans des situations dans lesquelles elle aurait pu apprendre elle-même à se

34 Donna Haraway, *Le Manifeste des espèces compagnes. Chiens, humains et autres partenaires* (2003), Paris, Flammarion, Climats, 2019.

protéger si nous n'avions pas engagé ce type de relation. Je suis responsable du fait que ses compétences sociales d'adulte vis-à-vis des autres chiens sont en fait un peu moindres que ce qu'elles auraient été si nous n'avions pas cultivé cette relation intense, émotionnelle, pratique et en performance d'*agility*. Je pense que j'ai grandement contribué à faire d'elle une chienne avec des compétences sociales de chien adulte un peu moins assurées vis-à-vis des autres chiens, et qu'elle réagira un peu plus rapidement de manière agressive là où ce n'est pas nécessaire. Elle pourrait provoquer une bagarre, quelqu'un pourrait être blessé, elle-même pourrait être blessée. Toutes les deux nous en portons les stigmates, pour user d'un terme catholique, et il est important de le prendre en considération. Et je pense qu'elle le sait. Tous les chiens – si on peut dire « tous les chiens » – tendent à compter sur les humains là où les loups doivent se gérer par eux-mêmes. Ce n'est pas que les chiens soient moins intelligents que les loups, mais leur tendance à nous regarder est très forte, les liens avec nous les définissent à présent et c'est probablement génétiquement stabilisé chez eux. C'est terriblement important pour leur existence-même sur cette planète, et plus spécialement encore du fait que nous les tuons la plupart du temps³⁵.

Vinciane : C'est un thème que j'aurais aimé aborder, celui des imprévisibles conséquences d'une position non innocente. Quand Jérôme Michalon³⁶ explique dans sa conférence que les chiens « réels » s'effacent progressivement

35 Haraway fait ici allusion au fait que les relations aux chiens peuvent être extrêmement violentes, que ce soit dans le cas des chiens de rue, abattus lorsqu'ils sont trop nombreux, dans de très nombreuses villes, ou celui des chiens errants, ou encore celui des chiens euthanasiés parce qu'ils deviennent encombrants.

36 « Les animaux pansent-ils ? Comment rendre compte des effets thérapeutiques du contact animalier ? » Voir Vinciane Despret et Raphaël Larrère (éds.), *Les Animaux. Deux ou trois choses que nous savons d'eux, op. cit*, p. 121-148.

des discours parce que ceux-ci sont pris dans la tentation scientifique, on a spontanément tendance à s'offusquer : « quelle horreur, le chien réel s'est effacé derrière les statistiques ! » Et puis Donna propose : « oui, mais grâce aux statistiques, le chien, qui est sorti du discours, est en fait entré dans l'espace public, grâce à ces statistiques il a pu entrer à l'hôpital comme chien visiteur ». On voit alors que l'on doit parfois accepter de passer par une position antagoniste, et parfois même de faire alliance avec l'ennemi, avec la posture qui nous est la plus antipathique...

Donna : Oui, ce sont les connexions partielles...

Vinciane : Ce qui veut dire que la position la plus confortable, qui est la position critique unanime, subit un basculement, et l'on voit que les conséquences sont des conséquences intéressantes.

Isabelle : Sauf que les statistiques n'étaient pas très convaincantes.

Donna : Oui, mais elles l'étaient assez pour que des milliers de gens soient à présent à l'hôpital avec leur chien.

Isabelle : D'accord. Mais est-ce que tu penses que c'est à cause des statistiques ? N'est-ce pas plutôt à cause des images ?

Donna : Oui, mais les statistiques ont aidé et aident encore. Un cas analogue s'est présenté avec les statistiques à propos de l'hypnose et de la parapsychologie. Les psychologues cognitifs et les philosophes ont un pouvoir fort, et il y a de très nombreux enjeux dans ces histoires, et cela ne va pas diminuer. Pour les professionnels [pour qui il est important que les chiens soient admis dans l'espace de l'hôpital] les enjeux sont élevés, comme pour d'autres chercheurs en sciences sociales.

Isabelle : Il y a eu un problème assez similaire avec l'homéopathie. Là aussi, les praticiens ont essayé d'asseoir leur légitimité sur des statistiques.

Donna : Et ils sont confrontés au même pouvoir.

Vinciane : Ce n'est pas tout à fait la même chose. Dans la question des chiens à l'hôpital, il y a vraiment de toutes petites problématiques concrètes que l'on va devoir résoudre les unes après les autres : comment va-t-on faire avec le personnel soignant ? Comment va-t-on faire avec l'hygiène ? Et c'est chaque petit problème l'un après l'autre.

Isabelle : Et quoi qu'il en soit, en effet, de l'efficacité du chien, tous ces problèmes sont très bons pour l'hôpital.

Postface.
L'effet Haraway

Florence Caeymaex, Vinciane Despret
et Julien Pieron

Les textes du présent recueil constituent une série d'enquêtes, chacun à leur façon, à travers des lieux et des pratiques, des concepts et des temps, des figures et des gestes. Une enquête, nous le réapprenons avec Donna Haraway, ne se fait jamais sur, mais avec ou à partir de. Avec d'abord, comme nous l'avons fait en lui proposant des entretiens. Un premier est né du travail collectif dont ce livre est issu. Un second, en compagnie de Vinciane Despret et Isabelle Stengers, a précédé de quelques années notre projet. *À partir de*: toute enquête devient, dans ce processus, expérimentation. Il s'agit d'expérimenter à partir du travail de Donna Haraway, non seulement de mettre à l'épreuve ses propositions, mais également de se laisser traverser et travailler par leurs effets. Faire l'expérience de ce à quoi engage « habiter le trouble » avec Haraway, en suivant ses pas, en les prolongeant ailleurs, toujours habités par ses textes, son travail et, nous l'espérons, sa joie et son énergie. Habitant avec Haraway, tout en étant habités par elle, les essais qui composent ce livre jettent du même coup un éclairage inédit sur l'œuvre de la philosophe californienne, lui répondent et en répondent. L'« effet Haraway » s'éprouve ici dans des pratiques et des parcours qui témoignent des conséquences de ce séjour et de ce à quoi il engage. Les récits de ces enquêtes font sentir concrètement, dans les gestes et dans les mots, l'effet de foisonnement que cette culture exploratoire et expérimentale peut produire, et rendent perceptible la possibilité que se créent des écarts, des différences qui comptent, des bifurcations inattendues au départ de connexions changeantes.

« Dans le Chthulucène, écrivait Benedikte Zitouni, tout est affaire de motifs et d'agencements partiels, partiaux,

locaux, qui seuls peuvent faire changer les trajectoires qui sont, quant à elles, tout aussi fragmentaires, incertaines et temporaires ». Zitouni témoigne ainsi d'un des premiers effets Haraway en interrogeant la scène nouvelle à partir de laquelle Haraway nous invite à raconter les histoires : celle du Chthulucène. L'ère du Chthulucène est celle au cours de laquelle nous apprenons à nommer, à honorer et à raconter des histoires de connexions et de ramifications entre les terriens. Plus important encore, s'il s'agit de penser par les effets : « Le Chthulu, comme toute figure de Haraway, est à la fois l'*histoire* des connexion et des ramifications et les corps des terriens qui doivent cohabiter dans cette zone de contact et de tension. Le Chthulu désigne à la fois le *récit* et la *pratique* d'un devenir commun. » Ce qui implique que le Chthulucène requiert foisonnement et polyvocalité : plusieurs récits s'avèrent nécessaires pour rendre compte de ce qui nous arrive, non sur le mode du diagnostic (l'Anthropocène et le Capitalocène y suffisaient amplement) car ce qui nous arrive ne se résume pas à ce qui nous est arrivé. Ce qui nous arrive évoque au contraire l'*ongoingness*, la continuité co-évolutive dont nous avons hérité et dans laquelle nous sommes impliqués, et ce sont ces devenir-avec, aussi improbables soient-ils, que Haraway nous invite à raconter et à honorer.

Comment s'imaginer ces devenirs, et donc le futur, de manière « réaliste » ? Est-ce que l'injonction politique à modéliser le futur relèverait de la science-fiction ? Ursula Le Guin répondrait que non : la façon même de formuler un tel futur repose sur un imaginaire finalement très appauvri, puisqu'il n'est qu'une extrapolation d'un présent purifié, ramené à une seule tendance. Comment certains récits en invalident-ils d'autres et limitent-ils aussi sévèrement notre capacité d'imaginer ? Pour apprendre à parler bien du futur, selon cet autre grand spécialiste de la science-fiction qu'est David Brin, nous avons tout d'abord besoin de créer un autre rapport au présent. Reprenant des morceaux de récits pleins d'humour et de vie, Kim Hendrickx opère un rapprochement jubilatoire entre ces auteurs et Haraway. Chacun·e à sa façon propre, « Le Guin et Brin compliquent et épaisissent

le présent, afin de mener des expériences de pensée qui se situent au futur et/ou dans une autre galaxie. » Haraway, quant à elle, « fait voyager le noeud gordien qui constitue notre présent épais, et cet exercice l'oblige non seulement à faire émerger les possibles d'un futur (de préférence *vivable*) mais aussi à raconter et re-raconter un passé toujours actif ». Ce présent épais ne relève ni de l'archive (qui suppose une position théorique déterminée en dehors des événements qui nous constituent), ni de la description mise au service d'une théorie interprétative. Il ne s'agit pas d'expliquer pour « familiariser », au contraire : l'étrangeté émerge de la description, ne fût-ce que parce que la convocation d'autres espèces décentre totalement l'humain de la scène. Et parce que la mise en rapport de ces êtres brouille les configurations des partages nature/culture.

Si nous devons nous attacher à multiplier les récits, quels seront ceux que nous devrons privilégier ? Amandine Guibert et Remi Eliçabe se sont concrètement heurtés à cette question lors de rencontres avec des amis activistes japonais, dont les récits des suites du même événement, Fukushima, se sont confrontés sur un mode à ce point problématique que le malaise en est devenu quasiment invivable. Ces confrontations très rudes, souvent autour de la bonne manière de décrire une situation, les ont conduits à faire appel à la proposition de Haraway : habiter le trouble. Il s'agissait en quelque sorte d'apprendre à ralentir. « [L'erreur que nous avons commise, c'est d'avoir attendu] de nos amis quelque chose qu'ils ne pouvaient pas nous donner. Nous attendions un récit univoque (ou tout au moins faisant l'objet d'un consensus parmi eux) de la catastrophe de Fukushima et un récit tout aussi univoque des luttes et actions entreprises pour y répondre. » Leur attente leur apparaît aujourd'hui d'autant plus problématique qu'elle répétait le geste d'unification et de pacification qu'avait imposé le gouvernement japonais dans sa gestion de la catastrophe. Ce qui leur semble à présent crucial est de réussir à aviver des questions comme celles qui ont posé problème au cours de la visite de leurs amis japonais : comment prendre soin les uns des autres ? Quelles responsabilités nous lient les uns

envers les autres ? Quelles prises avons-nous sur ce qui nous arrive ? Quels attachements nous relient au monde ? Et quels récits sommes-nous capables de construire pour en rendre compte ? Guibert & Eliçabe ont pris le parti de ne pas occulter la difficulté et le malaise qu'ont suscité leurs amis ; mais en empruntant à Haraway la thématique de « l'embrouille », ils prennent acte d'une profonde familiarité entre leur situation d'activistes et ce qui arrive à leurs amis. Les embrouilles qui ont caractérisé cette visite font écho à celles que connaissent les habitants du Japon de l'après-Fukushima, comme elles résonnent fortement avec leur propre état de fragmentation. Habiter le trouble, dans la version qu'ils proposent à Haraway, requiert d'apprendre à voir d'en bas. « Certes, la fragmentation vue d'en bas contient aussi toutes les terreurs, toutes les contradictions, toutes les embrouilles, le fouillis et la pagaille, mais c'est là un monde animé et vivant dans lequel il est possible d'agir et de penser. »

La question des récits, de comment les multiplier et comment bien raconter émerge également au cours de l'enquête ethnographique d'Ariane D'Hoop. Celle-ci est confrontée à la question de la posture adéquate, la sienne, face à la crise que soulève la mise en place d'une pièce d'isolement dans un centre de soins alternatifs pour jeunes ayant, pour la plupart, fait l'expérience de la psychiatrie en milieu fermé. Face à une situation inconfortable, la tentation est grande, pour l'enquêtrice, de recourir au geste de la critique. C'est en suivant la manière dont Haraway propose d'apprendre à redécrire une situation qu'elle nous invite à la suivre dans son propre apprentissage. Redécrire, c'est « équiper l'objet d'une épaisseur relationnelle qui marque les endroits où ces choses diffèrent légèrement et par là deviennent », et c'est le faire de telle façon que « là où l'on perçoit le pincement aigu de contradictions, en l'équipant avec d'autres histoires », on puisse en arriver à « penser cet objet dans une perspective située et reliée, peut-être habilitante ». Suivre Haraway, ici, signifie le fait de chercher, par des redescriptions puisant dans l'histoire du lieu, dans les mythologies qui ont accompagné ses transformations, dans

les descriptions qu'en donnent tous les usagers, les écarts, les différences qui à la fois maintiennent les ambiguïtés et les contradictions mais surtout qui laissent ouvertes, rendent perceptibles et revitalisent des possibilités d'être autrement.

Là où le terme « redécrire » rendait compte du trajet d'Ariane d'Hoop, celui de « revisiter » donne le motif de l'expérience de l'enquête menée par Jérémy Damian. Il s'agit ici de revisiter les pratiques de *Tuning scores*, ces formes de métaphysique de terrain que développent les praticiens somatiques qui se confrontent, de manière souvent plus rusée que la métaphysique classique, aux problèmes des trois coupures : celle entre le corps et l'esprit, celle entre les esprits eux-mêmes, et celle entre les esprits et la nature. Le fil rouge qui conduit le geste de revisiter est celui qui a guidé les relations de Haraway avec Cayenne : le *training*. L'entraînement, dans ce cadre, est « culture des possibles », ce qui veut dire culture de modes de résistance. C'est avec ceux qu'il nomme les somatonautes, ces *hackers* du problème corps/esprit, qu'il s'agit d'explorer ces expérimentations de *training* plus proches des voyages non innocents des explorateurs que des dispositifs scientifiques. Revisiter les pratiques de *Tuning scores* comme des pratiques d'entraînement dans la voie ouverte par la pratique de Haraway produit alors un autre effet, inattendu : celui de rendre perceptible une intimité forte entre les possibles que ces praticiens explorent et découvrent et ceux que Haraway elle-même ouvre, dans des contextes pourtant très différents – Cayenne, les *string figures*, les symbiogenèses : les zones de contact, la consistance matérielle-sémiotique du réel, les agencements chorégraphiques des rencontres.

La « Note pour un film chien » du réalisateur Fabrizio Terranova performe par son écriture même l'effet Haraway : elle assemble des bribes nées des échanges avec Haraway lors de la préparation du film qu'il lui a dédié. Au cœur de ce film, l'écriture et les récits. Mais ce qui vient les alimenter, ce sont ces improbables trouvailles, d'un goût peu consensuel, et que pourtant tous deux partagent – documentaires dont l'anachronisme aujourd'hui prend la couleur de l'humour, extraits de YouTube, publicités, tubes populaires des années

1980, esthétique insurrectionnelle et scandaleusement drôle (mais sans ironie, jamais) qui tissent leur complicité. Des récits joyeux en images et en musique, qui s'insurgent contre tout ce qui s'arroge le droit de juger ou de fonder le jugement (l'*Histoire du cinéma*, les critiques, les gens de goût) et pour lesquels YouTube devient un « *chaudron cinéma* », fait « d'*histoires tentaculaires de monstres, de débordements, de films tournés à partir d'une portion congrue et puissante du monde, de copiages, de collages, de ratages...* »

À l'heure de la sixième extinction des espèces, la taxidermie apparaît à Lucienne Strivay comme un art de l'instauration. « Dans une période où tant d'espèces disparaissent ou sont menacées de disparaître, elle fait exister des êtres qui ont besoin de nous comme nous avons besoin d'eux. » Avec tous les risques que comporte le geste instaurateur : « à chaque tentative, à chaque peau, unique, elle prend le risque redoutable du raté. » Si penser demande qu'on apprenne à être en deuil-avec, « certains taxidermistes pensent intensément, avec leurs mains qui hésitent et se laissent affecter, dans la lenteur du façonnage. Ils sont la force des morts. À leur façon, ils travaillent un présent épais. Ils misent sur un avenir précaire et sur la résurgence possible. » À l'attention passionnée avec laquelle ses taxidermistes redonnent vie et présence, elle répond par sa propre attention passionnée. Elle a appris à suivre les gestes minutieux d'une pratique, apprenant elle-même, avec ses taxidermistes, à coudre. Ce faisant, la pratique matérielle-sémiotique de la couture, qui recompose en faisant mémoire (*re-member*), passe du contenu du texte à ce que ce texte lui-même fabrique. À l'heure de la sixième extinction, la taxidermie constitue une façon de répondre à ce que Haraway nomme désormais la double mort. Elle la définit comme destruction de l'*ongoingness*. Celle-ci peut être entendue en un sens écologique – le fait qu'une espèce disparaisse aura pour conséquence la disparition d'autres, dont la première soutenait l'existence. Mais l'*ongoingness* chez Haraway déborde largement la dimension exclusivement biologique des relations interspécifiques : elle s'ouvre aux chaînes de relations entre la terre et le ciel,

entre la vie ici-bas et la vie au-delà, etc. C'est dans cette perspective que Haraway envisage le rapport « symanimago-nique » entre le peuple « *kin* » de Camille et les âmes des morts dont les papillons Monarque assurent l'existence. Les animaux taxidermisés signifient, par leur inscription matérielle dans des pratiques muséales nouvelles, à la fois leur absence définitive et la possibilité d'une présence qui puisse être souvenue.

Il n'est pas rare que des calculs compliqués de valeurs hétérogènes soient mobilisés par les éleveurs dans les moments où ils doivent décider de la mise à mort de leurs animaux : calculs de gains, calculs d'attachements, calculs d'accords avec les bêtes et selon lesquels « si elles sont tuées, il faut alors tout manger et tout valoriser ». Donna Haraway, note Elsa Maury, met en garde contre les métaphores du calcul, qui reposent le plus souvent sur un principe de similarité propre aux points de vue surplombant qu'est l'humanisme. Ce ne sont pas les relations instrumentales qui transforment l'animal en machine ou en quotas. Et aucune relation d'usage ou d'utilité ne peut être symétrique ou même calculable. L'effet Haraway ici se ressent non seulement parce que Haraway nous encourage à vivre avec des vérités incompatibles, mais parce qu'elle nous aide à soutenir précieusement la curiosité par rapport à ces contradictions. Maury évoque les travaux de l'ethnologue Sergio Dalla Bernardina. Dalla Bernardina s'est principalement attaché à observer, et surtout à interpréter, la manière dont les éleveurs résolvaient (ou même évacuaient) les contradictions, par des stratégies cognitives dont ils seraient eux-mêmes dupes, en s'arrangeant de manière « inconsciente » pour que l'animal devienne dangereux ou improductif, ce qui justifierait sa mise à mort. Cette façon de raconter toutefois, ne permet pas de rendre perceptible le fait que les éleveurs font bel et bien l'expérience de ces contradictions, et qu'ils ne s'efforcent pas de les résoudre mais de « bien vivre » avec elles : sans avoir à « rendre les animaux forcément abstraits, dégradés, calculables, ils les tuent tout de même. Les contradictions de cette écologie d'êtres multi-espèces qui vivent et travaillent ensemble ne se

résolvent pas. Toujours rappelés par l'être-autre-qui-compte, habiter le trouble fait d'eux *mangeurs inquiets*. »

« Apprendre à voir d'en bas n'est pas si facile et cela ne va pas sans poser problème, quand bien même "nous" habitons "naturellement" le vaste territoire souterrain des savoirs assujettis », écrivait Haraway. Avec cette citation, Florence Caeymaex reprend le problème posé par Amandine Guilbert & Rémi Eliçabe. Elle souligne un intérêt commun à Foucault et à Haraway pour les savoirs assujettis, mais elle relève aussi des divergences sérieuses, qui tiennent à la façon dont la théorie entend équiper les savoirs critiques. Ces divergences sont rendues particulièrement visibles par la façon dont Haraway d'une part, Foucault d'autre part, négocient (avec) le trope de la guerre ou son envers, la paix. Cette thématique traverse l'œuvre de Haraway de part en part. Caeymaex retrouve dans les textes des années 1980 les prémisses de cette préoccupation. Les actions militantes écoféministes antinucléaires ne se sont pas limitées à la lutte pacifiste de terrain, mais ont éveillé une sensibilité et une attention particulière pour l'omniprésence de la guerre et de ses tropes dans les édifices théoriques. L'écriture cyborg est un mode de lutte et de résistance qui ne mobilise ni le registre de la guerre, ni celui, qui lui est lié, de la pacification. Cet efficace de l'écriture est sans doute à l'origine de la surprise que Haraway peut susciter chez un lecteur élevé aux codes littéraires des théories critiques. Cette surprise, qui peut être aussi malaise, Caeymaex en prend acte et décide de la mettre au travail, interrogeant par là la proposition de Haraway selon laquelle « libérer le jeu de l'écriture est un projet mortellement sérieux ».

Kim Hendrickx notait que Haraway affirme ne pas vouloir abandonner l'objectivité ou les métaphores de la vision, mais souhaite rendre à la vision sa dimension incarnée et/ou technique. La vision, pour Haraway, n'est pas une donnée, mais un enjeu. C'est au départ de cette thématique du regard que Jessica Borotto amorce une enquête autour de l'usage des métaphores. L'usage des métaphores, dans l'écriture de Haraway, « a pour fonction de solliciter le regard à chercher au-delà des objets tout faits et des partages figés,

pour examiner les technologies et les “dispositifs de production visuelle”». Voilà pourquoi le «comment voir» doit faire l’objet d’une question. Il s’agit de rendre sensible le fait que langage et perception visuelle ne cessent de s’affaçonner, que la perception informe ou transforme le langage et que le langage organise la perception visuelle. Ce constat qu’avait également mis en avant Judith Butler – que «nommer signifie aussi donner visibilité et faire exister» – conduit à interroger ce par quoi ce qui est rendu visible a pu l’être, et donc également et surtout, par quel type de dispositif d’autres formes d’existence ou d’expériences ont pu être invisibilisées. Si cette question du «comment voir» a pu créer des alliances fécondes entre Haraway et les féministes, Borotto soutient que la force de Haraway vient non seulement d’avoir thématisé la question du «comment voir», mais surtout de ne s’être pas limitée à faire de la problématique de la vision un objet de sa théorie, et «[d’avoir performé] des réponses possibles en entamant par son écriture une transformation des “techniques de visualisation”». La métaphore est, à cet égard, cruciale car «en elle l’écriture et la vision s’allient, le langage et le corps se nouent.» D’où lénorme importance qu’ont prise, dans son travail, la figuration et les images condensant réalité et fiction. Là encore, le geste est prophylactique : nous immuniser contre les dangers du réalisme scientifique et de son langage littéral.

Interrogeant les enjeux des techniques de lutte cultivées à Greenham Common, Julien Pieron aborde le travail de Haraway comme «porté par le désir écoféministe de contribuer à sa façon, matérielle-sémiotique, par des mots qui sont toujours aussi des gestes (mais non des armes), à une politique de l’habiter». Si cette politique suppose une réinvention des façons de peupler et d’occuper l’espace, elle exige aussi une attention aux tissages matériels-sémiotiques du temps. Pieron propose de mobiliser ses propres enquêtes à travers la métaphysique et la pensée du cinéma pour penser ces fabrications matérielles-sémiotiques de temps. Le Chthulucène est une figure, et *Staying with the Trouble* la propose comme un *pattern* : «un motif de déchiffrement, d’appréhension et

d'imagination de notre expérience temporelle, en tant que celle-ci est à la fois l'élément, la condition et le produit de l'art d'habiter ». L'anachronisme constitue une dimension cruciale du Chthulucène, en tant qu'il est « l'insistance dans ce qui advient de quelque chose qui n'a plus, ou pas encore, lieu d'être ou droit de cité ». La question de l'anachronisme est d'autant plus cruciale pour le Chthulucène qu'en elle réside la possibilité pour chaque nouveau présent, de rétroagir sur l'ensemble du temps. L'anachronisme fait ainsi écho au motif de la double mort rencontré par Lucienne Strivay : les absents-présents appellent une conjugaison au futur antérieur par laquelle ce qui n'est pas encore ou ce qui ne sera plus rétroagit sur le passé, et réciproquement.

Le texte d'Isabelle Stengers se déclare activement en conversation avec celui de Benedikte Zitouni, mettant en scène le jeu de ficelle, motif harawayen devenu essentiel pour ceux et celles qui pensent avec Haraway. Elle insiste sur l'importance de garder à l'esprit la distinction entre pratiques académiques et pratiques de lutte et sur le fait que ce qui est pertinent dans un cas pourrait ne pas l'être dans l'autre. Le jeu de ficelle permet de mettre en scène le contraste des effets de certains choix théoriques. Se définir par exemple « en opposition à » peut, dans un contexte de lutte, s'avérer crucial, mais dans d'autres, revient à couper les ficelles d'un jeu où tous les partenaires importent. Le jeu de ficelle ne réfère pas à la vérité des motifs ou à une quelconque authenticité mais bien à une pragmatique au sens de William James : « Lorsque nous ajoutons un motif, pouvons-nous répondre à ce qui était la “grande question” du pragmatisme selon William James : cet ajout augmente-t-il ou diminue-t-il la valeur de l'histoire de prises et de reprises à laquelle nous participons ? Est-il digne ou indigne ? » Tel est le sens de la lecture que Stengers propose du Chthulucène de Haraway. Le Chthulucène vient répondre à ce que Haraway considère comme l'échec de l'Anthropocène. Il est devenu sujet de dissertation, et il s'est avéré redoutable du point de vue d'une pragmatique de la pensée : assigner une origine causale au trouble dans la figure de l'*anthropos* pourrait nourrir

la tentation de lui conférer à lui seul la puissance de rétablir l'ordre. Le Chthulucène, au contraire, comme l'évoque Julien Pieron, ne s'inscrit pas dans un système de causes et d'effets selon une temporalité linéaire. Il pose plutôt la question cruciale, pour tous les auteurs de ce livre, la question du jeu de ficelle : comment reprendre le motif d'une façon qui ne soit pas indigne ?





Remerciements

Nos remerciements vont d'abord à Donna Haraway pour son attention, sa disponibilité et sa générosité. Puis à toutes les personnes qui ont contribué, directement ou par leurs relectures, à l'écriture de ce livre. À celles qui nous ont accompagnées dans les séminaires de recherche qui l'ont préparé – en particulier Nathalie Grandjean, François Thoreau et Céline van Caillie. À Thierry Drumm pour nous avoir confié sa traduction des histoires de Camille, et à Fabrizio Terranova pour son film, ses vidéos et ses images. À Marc Delogne pour sa contribution au montage de l'entretien diffusé publiquement en novembre 2015, et à Andrea Cavazzini pour le résumé à l'intention des auditeurs non anglophones. À Julien Ortega pour le visuel du colloque international où nous avons partagé nos réflexions. À toutes celles et ceux qui, de Belgique et d'ailleurs, nous ont rejointes à Liège à l'occasion de cet événement.

Nos remerciements vont aussi à tous les collègues – notamment Laurence Bouquiaux, Sébastien Brunet, François Mélard, Marc Mormont, Catherine Mougenot, Grégory Piet – et centres de recherche de l'Université de Liège qui ont aussi participé au projet ARC-fructis, au sein duquel est né ce travail à partir de Haraway, et dont le colloque de 2015 constituait l'événement de clôture. À Jeni Atanassova, Paulette Berzi et Delphine Vanneste, qui nous ont apporté un soutien administratif impeccable. À l'Université de Liège et à son Conseil de la recherche en sciences humaines, qui a accordé à l'équipe ARC-fructis les moyens nécessaires au travail collectif et interdisciplinaire mené en amont de cet ouvrage. À l'Administration Recherche et Développement pour son soutien.

Florence Caeymaex, Vinciane Despret, Julien Pieron







Bibliographie de Donna Haraway

Cette bibliographie est consacrée aux écrits de Donna Haraway. La première partie regroupe les ouvrages qu'elle a publiés, et réunit également un certain nombre de ses articles ainsi que des entretiens qu'elle a donnés. La seconde partie présente une sélection d'études consacrées à son travail.

1 Ouvrages de Donna Haraway

Haraway, Donna, *Crystals, Fabrics, and Fields: Metaphors That Shape Embryos*, Berkeley, North Atlantic Books, 2004. (Réimpression de la version de 1976 publiée par Yale University Press Book avec une nouvelle introduction par l'auteur et une nouvelle préface de Scott Gilbert).

Haraway, Donna, *Primate Visions: Gender, Race, and Nature in the World of Modern Science*, Londres, Routledge, 1989.

Haraway, Donna, *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*, Londres, Routledge, 1991.

Haraway, Donna, *Modest_Witness@Second_Millennium. FemaleMan®Meets_OncоМouse™: Feminism and Technoscience* (avec des peintures de Lynn M. Randolph), Londres, Routledge, 1997.

Haraway, Donna, et Goodeve, Thyrza N., *How Like a Leaf: An Interview with Donna Haraway*, Londres, Routledge, 1999.

Haraway, Donna, *The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness*, Chicago, Prickly Paradigm Press, 2003.

Haraway, Donna, *The Haraway Reader*, Londres, Routledge, 2004.

Haraway, Donna, *When Species Meet*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2008.

Haraway, Donna, *Manifestly Haraway*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2016.

Haraway, Donna, *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*, Durham, Duke University Press, 2016.

Haraway, Donna, et Clarke, Adele E. (éds.), *Making Kin Not Population*, Chicago, Prickly Paradigm Press, 2018.

Sélection d'entretiens et d'articles
de Donna Haraway

Haraway, Donna, «A Manifesto for Cyborgs: Science, Technology, and Socialist Feminism in the 1980s», *Socialist Review*, n° 80, 1985, p. 65-107.

Haraway, Donna, «Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspectives», *Feminist Studies*, vol. 14, n° 3, 1988, p. 575-599.

Haraway, Donna, «The Biopolitics of Postmodern Bodies: Determinations of Self in Immune System Discourse», *differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, vol. 1, n° 1, 1989, p. 3-43.

Haraway, Donna, «The Promise of Monsters: A Regenerative politics for Inappropriate/d Others», dans Lawrence Grossberg, Cary Nelson, et Paula Treichler (éds.), *Cultural Studies*, Londres, Routledge, 1992, p. 295-336.

Haraway, Donna, «A Game of Cat's Cradle: Science Studies, Feminist Theory, Cultural Studies», *Configurations*, vol. 2, n° 1, 1994, p. 59-71.

Haraway, Donna, «Cyborgs and Symbionts: Living together in the New World Order», Chris Hables Gray, et al. (éds.), *The Cyborg Handbook*, Londres, Routledge, 1995, p. XI-XX.

Haraway, Donna, «Cyborgs to Companion Species: Reconfiguring Kinship in Technoscience», dans Don Ihde et Evan Selinger (éds.), *Chasing Technoscience. Matrix for Materiality*, Bloomington, Indiana University Press, 2003, p. 58-82.

Haraway, Donna, Markussen, Randi, Olesen, Finn, et Lykke, Nina, «Interview with Donna Haraway», dans Don Ihde et Evan Selinger (éds.), *Chasing Technoscience. Matrix for Materiality*, Bloomington, Indiana University Press, 2003, p. 47-57.

Haraway, Donna, et Schneider, Joseph, «Conversations with Donna Haraway», dans Joseph Schneider, *Donna Haraway: Live Theory*, New York et Londres, Continuum, 2005, p. 114-156.

Haraway, Donna, et Gane, Nicholas, «When We Have Never Been Human, What Is to Be Done?», *Theory, Culture & Society*, vol. 23, n° 7-8, 2006, p. 135-158.

Haraway, Donna, et Williams, Jeffrey, «Science Stories: An Interview with Donna Haraway», *The Minnesota Review*, vol. 73-74, 2009, p. 134-163.

Ouvrages et principaux
articles traduits en français
de Donna Haraway

Haraway, Donna, *Le Manifeste cyborg et autres essais. Sciences, Fictions, Féminismes*, trad. de l'anglais par Laurence Allard, Delphine Gardey et Nathalie Magnan (éds.), Paris, Exils, 2007.

Haraway, Donna, *Des singes, des cyborgs et des femmes. La réinvention de la nature* (1991), trad. de l'anglais par Oristelle Bonis, Arles, Actes Sud, 2009.

Haraway, Donna, « La seconde sœur-OncoMouse™ » (1997), trad. de l'anglais par Cyril Leroy, dans Émilie Hache (éd.), *Écologie politique. Cosmos, communautés, milieu*, Paris, Amsterdam, 2012, p. 197-233.

Haraway, Donna, « La promesse des monstres. Politiques régénératives pour d'autres impropre/inapproprié·e·s » (1992), trad. de l'anglais par Sara Angeli Aguiton, dans Dorlin Elsa et Rodriguez Eva (éds.), *Penser avec Donna Haraway*, Paris, PUF, 2012, p. 159-229.

Donna Haraway, « Jeux de ficelles avec les espèces compagnes. Rester avec le trouble », trad. de l'anglais par Vinciane Despret et Raphaël Larrère, dans Vinciane Despret et Raphaël Larrère (éds.), *Les Animaux. Deux ou trois choses que nous savons d'eux*, Paris, Hermann, 2014, p. 42-72.

Donna Haraway, « Sympoïèse, SF, embrouilles multispécifiques », trad. de l'anglais par Isabelle Stengers, Benedikte Zitouni et Vinciane Despret, dans Didier Debaise et Isabelle Stengers (éds.), *Gestes spéculatifs*, Dijon, Les presses du réel, 2015, p. 42-72.

Haraway, Donna, « Anthropocène, Capitalocène, Plantationocène, Chthulucène. Faire des parents », trad. de l'anglais par Frédéric Neyrat, *Multitudes*, n° 65, 2016.

Haraway, Donna, « Histoires des Camille. Les Enfants du Compost », trad. de l'anglais par Thierry Drumm et Émilie Hache, *Palais*, n° 25, juin 2017, p. 104-109.

Haraway, Donna, *Le Manifeste des espèces compagnes. Chiens, humains et autres partenaires* (2003), trad. de l'anglais par Jérôme Hansen, Paris, Flammarion, Climats, 2019.

Haraway, Donna, *Vivre avec le trouble*, trad. de l'anglais par Vivien García, Vaulx-en-Velin, Les éditions des mondes à faire, 2020.

2
Sélection d'études consacrées
à Donna Haraway

Bastian, Michelle, « Haraway's Lost Cyborg and the Possibilities of Transversalism », *Signs: A Journal of Women in Culture and Society*, vol. 31, n° 3, 2006, p. 1027-1049.

Braidotti, Rosi, « Posthuman, All Too Human: Towards a New Process Ontology », *Theory, Culture & Society*, vol. 23, n° 7-8, 2006, p. 197-208.

Brunn, Jensen Casper, et Selinger, Evan, « Distance and Alignment: Haraway's and Latour's Nietzschean Legacies », Don Ihde et Evan Selinger (éds.), *Chasing Technoscience: Matrix for Materiality*, Bloomington, Indiana University Press, 2003, p. 195-212.

Cassidy, Rebecca, « I Want to Know about the Dogs », *Theory, Culture & Society*, vol. 23, n° 7-8, 2006, p. 324- 328.

Despret, Vinciane, « Rencontrer un animal avec Donna Haraway », *Libérer les animaux ?, Critique*, n° 747-748, 2009, p. 745-757.

Dorlin, Elsa et Rodriguez, Eva (éds.), *Penser avec Donna Haraway*, Paris, PUF, 2012.

Dorlin, Elsa, « Donna Haraway. Manifeste post-moderne. Pour un féminisme matérialiste », *La revue des livres*, n° 4, 2009.

Franklin, Sarah, « The Cyborg Embryo: Our Path to Transbiology », *Theory, Culture & Society*, vol. 23, n° 7-8, 2006, p. 167-187.

Gardey, Delphine, « À propos de l'œuvre de Donna Haraway, et d'une première parution en français de certains de ses textes », *Ecorev, Revue critique d'écologie politique*, 21 mai 2008 (consultable sur Internet).

Gardey, Delphine, « *Au cœur à corps* avec le Manifeste cyborg de Donna Haraway », *Esprit*, n° 3-4, 2009, p. 208-217.

Gardey, Delphine, « Donna Haraway. Poétique et politique du vivant », *Cahiers du Genre*, n° 55, 2003, p. 171-194.

Gardey, Delphine, « Latour, Guerre et Paix, tours et détours féministes », Danielle Chabaud-Rychter, Virginie Descoutures, Anne-Marie Devreux, Eleni Varikas (éds.), *Sous les sciences sociales, le genre. Relectures critiques, de Max Weber à Bruno Latour*, Paris, La Découverte, 2009, p. 203-216.

Gray, Chris Hables, et al., *The Cyborg Handbook*, Londres, Routledge, 1995.

Grebowicz, Margrit et Merrick, Helen, *Beyond the Cyborg. Adventures with Donna Haraway*, New York, Columbia University Press, 2013.

Hayles, Katherine, « Unfinished Work: From Cyborg to Cognisphere », *Theory, Culture & Society*, vol. 23, n° 7-8, 2006, p. 159-166.

Hoquet, Thierry, « Insaisissable Haraway », *Sociologie et sociétés*, vol. 40, n° 1, printemps 2010, p. 143-168.

Hoquet, Thierry, « Pour un compostisme enchanté », *Vivre dans un monde abîmé*, *Critique*, n° 860-861, 2019, p. 44-55.

Kirkup, Gill, James, Linda, Woodward, Kathryn et Hovenden, Fiona, *The Gendered Cyborg: A Reader*, Londres, Routledge, 1999.

Nast, Heidi J., « Book Review: The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness », *Cultural Geographies*, vol. 12, n° 1, 2005, p. 118-120.

Prins, Baukje, « The Ethics of Hybrid Subjects: Feminist Constructivism According to Donna Haraway », *Science, Technology, & Human Values*, vol. 20, n° 3, 1995, p. 352-367.

Puig de la Bellacasa, Maria, *Politiques féministes et construction des savoirs. « Penser nous devons »!*, Paris, L'Harmattan, 2013.

Puig de la Bellacasa, Maria, *Les Savoirs situés de Sandra Harding et Donna Haraway. Science et épistémologies féministes*, Paris, L'Harmattan, 2014.

Schneider, Joseph, *Donna Haraway: Live Theory*, New York et Londres, Continuum, 2005.

Shields, Rob, « Flânerie for Cyborgs », *Theory, Culture & Society*, vol. 23, n° 7-8, 2006, p. 209-220.

Stengers, Isabelle, « Fabriquer de l'espoir au bord du gouffre ; à propos de l'œuvre de Donna Haraway », *La Revue internationale des livres & des idées*, n° 10, p. 24-29.

Strivay, Lucienne, Terranova, Fabrizio et Zitouni, Benedikte, « Les enfants du compost », dans Didier Debaise et Isabelle Stengers (éds.), *Gestes spéculatifs*, Dijon, Les presses du réel, 2015, p. 151-164.

Thrift, Nigel, « Donna Haraway's Dreams », *Theory, Culture & Society*, vol. 23, n° 7-8, 2006, p. 189-195.

Vanderwees, Chris, « Companion Species under Fire: A Defense of Donna Haraway's *The Companion Species Manifesto* », Nebula, vol. 6, n° 2, 2009, p. 73-81.

Weisberg Zipporah, « The Broken Promises of Monsters: Haraway, Animals and the Humanist Legacy », *Journal for Critical Animal Studies*, vol. 7, n° 2, 2009, p. 22-62.







Table des matières

- A comme Haraway
B comme bécédaire
C comme...
Julien Pieron (13)
- Introduction.
Des cyborgs au Chthulucène
Florence Caeymaex (37)
- Le rire de Méduse.
Entretien avec Donna Haraway
par Florence Caeymaex,
Vinciane Despret et Julien Pieron (61)
- Explorer le Chthulucène dans
les interstices de l'Anthropocène
Benedikte Zitouni (91)
- Science Friction [sic]:
le présent est-il transportable?
Kim Hendrickx (113)
- Des embrouilles en pagaille.
Voyage avec des activistes après Fukushima
Amandine Guilbert
Rémi Eliçabe (129)
- Il aurait pu en être autrement.
Redécrire une pièce d'isolement
Ariane d'Hoop (147)
- Somatonautologie.
Hacker le problème corps/esprit
Jérémie Damian (161)

Quelques mots, pour celle sans
qui, comme si souvent, aboutir cet
ouvrage au bon moment aurait été
impossible, et pour tou-te-s ce-lles-ux
qui, de jour comme de nuit, ont
répondu à nos sollicitations
de façon décisive.

Cet ouvrage est composé avec les
typographies *Elephant* dessinée par
Gareth Hague pour les titres et *Prensa*
de Cyrus Highsmith pour presque
tout le reste. Les pages intérieures
sont imprimées sur bouffant sans bois
Médiopaque, extra-blanc, 80 gr/m² et
la couverture sur papier *Keaykolour*,
Basalt, 300 gr/m².

Note pour un film chien
Fabrizio Terranova (183)

« The stuff that dreams are made of... »
Les savoirs de la taxidermie à l'heure
de la 6^e extinction des espèces
Lucienne Strivay (189)

Élever, tuer, manger.
Histoires de transactions multi-espèces
Elsa Maury (215)

La politique des savoirs assujettis,
l'écriture et la guerre (de Foucault à Haraway)
Florence Caeymaex (229)

Détourner le langage.
L'usage des métaphores chez Donna Haraway
Jessica Borotto (255)

Habiter le trouble, habiter le temps
Julien Pieron (275)

Jeux de ficelle avec Haraway
Isabelle Stengers (299)

La tentation de l'innocence.
Conversation avec Isabelle Stengers
et Donna Haraway
Vinciane Despret (321)

Postface.
L'effet Haraway
Florence Caeymaex, Vinciane Despret
et Julien Pieron (355)

Remerciements (369)

Bibliographie de Donna Haraway (373)

Un Loup n'avait que les os et la peau,
Tant les chiens faisaient bonne garde.
Ce Loup rencontre un Dogue aussi puissant que beau,
Gras, poli, qui s'était fourvoyé par mégarde.
L'attaquer, le mettre en quartiers,
Sire Loup l'eût fait volontiers;
Mais il fallait livrer bataille,
Et le Mâtin était de taille
À se défendre hardiment.
Le Loup donc l'aborde humblement,
Entre en propos, et lui fait compliment
Sur son embonpoint, qu'il admire.
« Il ne tiendra qu'à vous beau sire,
D'être aussi gras que moi, lui repartit le Chien.
Quittez les bois, vous ferez bien:
Vos pareils y sont misérables,
Cancres, haires, et pauvres diables,
Dont la condition est de mourir de faim.
Car quoi? rien d'assuré: point de franche lippée:
Tout à la pointe de l'épée.
Suivez-moi: vous aurez un bien meilleur destin. »
Le Loup reprit: « Que me faudra-t-il faire?
— Presque rien, dit le Chien, donner la chasse aux gens
Portants bâtons, et mendiants;
Flatter ceux du logis, à son Maître complaire:
Moyennant quoi votre salaire
Sera force reliefs de toutes les façons:
Os de poulets, os de pigeons,
Sans parler de mainte caresse. »
Le Loup déjà se forge une félicité
Qui le fait pleurer de tendresse.
Chemin faisant, il vit le col du Chien pelé.
« Qu'est-ce là? lui dit-il. — Rien. — Quoi? rien? — Peu de chose.
— Mais encor? — Le collier dont je suis attaché
De ce que vous voyez est peut-être la cause.
— Attaché? dit le Loup: vous ne courez donc pas
Où vous voulez? — Pas toujours; mais qu'importe?
— Il importe si bien, que de tous vos repas
Je ne veux en aucune sorte,
Et ne voudrais pas même à ce prix un trésor. »
Cela dit, maître Loup s'enfuit, et court encor.