



Tracés. Revue de Sciences humaines

#22 | 2022

L'interdisciplinarité « en effet » : sciences sociales,
sciences naturelles

Enrichir le monde. Entretien avec Vinciane Despret

Enriching the world. Interview with Vinciane Despret

Anthony Pecqueux, Jean-Baptiste Vuillerod et Vinciane Despret



Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/traces/14921>

DOI : 10.4000/traces.14921

ISSN : 1963-1812

Éditeur

ENS Éditions

Édition imprimée

Date de publication : 31 décembre 2022

Pagination : 141-170

ISSN : 1763-0061

Ce document vous est offert par INIST - Centre national de la recherche scientifique (CNRS)



Référence électronique

Anthony Pecqueux, Jean-Baptiste Vuillerod et Vinciane Despret, « Enrichir le monde. Entretien avec Vinciane Despret », *Tracés. Revue de Sciences humaines* [En ligne], #22 | 2022, mis en ligne le 01 juillet 2023, consulté le 16 novembre 2023. URL : <http://journals.openedition.org/traces/14921> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/traces.14921>



Le texte seul est utilisable sous licence CC BY-NC-ND 4.0. Les autres éléments (illustrations, fichiers annexes importés) sont « Tous droits réservés », sauf mention contraire.

Enrichir le monde. Entretien avec Vinciane Despret

PROPOS RECUEILLIS ET PRÉSENTÉS
PAR ANTHONY PECQUEUX ET JEAN-BAPTISTE VUILLEROD

Quelle place peut avoir aujourd'hui la philosophie dans l'interdisciplinarité entre les sciences humaines et les sciences naturelles? Longtemps, la pratique de la philosophie avait impliqué la connaissance de la nature. Qu'on pense par exemple aux philosophes présocratiques, à Platon, à Aristote, ou encore aux écoles stoïciennes et épicuriennes, pour qui la physique occupait un rôle central dans l'élaboration du savoir. Jusqu'aux XVII^e et XVIII^e siècles, chez Descartes ou Leibniz par exemple, les sciences naturelles constituaient encore une branche de la pensée philosophique.

La spécialisation des disciplines à la charnière des XVIII^e et XIX^e siècles a profondément transformé la relation entre la philosophie et les sciences de la nature. Dans la *Naturphilosophie* allemande (Goethe, Schelling), intimement liée aux courants romantiques, la philosophie propose une conception spéculative de la nature qui s'appuie sur les sciences empiriques, mais qui ne s'y identifie plus tout à fait : les deux discours commencent à se distinguer. Par la suite, chez des auteurs comme Hegel, dans l'*Encyclopédie*, la philosophie prend sur elle de fonder et de critiquer le discours des sciences de la nature, mais elle n'a plus la prétention de pouvoir fournir elle-même le savoir propre aux sciences naturelles : elle est désormais obligée de se reposer sur un savoir qui lui vient d'ailleurs et par rapport auquel elle adopte nécessairement une position seconde.

La division du travail scientifique et universitaire a ainsi creusé de plus en plus la distance entre la philosophie et les sciences de la nature. Dans cette situation, la philosophie peut certes avoir la tentation de réadopter une position de surplomb par rapport à celles-ci (la philosophie comme reine des sciences, dont la tâche serait de fonder et de légitimer – ou de délégitimer – les autres savoirs). Mais elle peut aussi chercher à entretenir un rapport fécond et d'égal à égal avec les disciplines qui ont pris sur elles de connaître les êtres de la nature. Elle doit alors faire l'effort d'aller lire et de se confronter à des discours techniques et élaborés dont elle n'est pas familière, et cela pour produire à son tour un discours qui n'est ni exactement une répétition des sciences naturelles ni une répétition de son propre savoir. La philosophie se trouve alors inquiétée, non seulement par ces sciences de la nature auxquelles elle doit s'efforcer de comprendre quelque chose, mais aussi par ce qu'elle doit elle-même produire comme savoir original, qui n'est ni tout

à fait de la philosophie, ni tout à fait de la science de la nature. Cet entre-deux, inquiet et toujours en recherche de lui-même, est précisément ce vers quoi l'interdisciplinarité entre les sciences humaines et les sciences de la nature pousse aujourd'hui la philosophie.

Il nous a semblé que le travail de Vinciane Despret incarnait parfaitement aujourd'hui (et depuis de nombreuses années) ce déplacement des lignes disciplinaires, cette exigence pour la pensée philosophique de se confronter à ses autres pour se ressourcer et se réinventer. À la charnière de la philosophie, de la psychologie et de l'éthologie (mais aussi de la sociologie, et d'autres disciplines encore...), l'œuvre de Vinciane Despret nous aide à comprendre ce que peut signifier à notre époque une interdisciplinarité renouvelée entre les disciplines qui traitent de « l'humain » et les disciplines qui traitent de « la nature » – une interdisciplinarité qui brouille aussi bien les frontières entre ces espaces disciplinaires qu'entre leurs objets (l'humain et la nature). Vinciane Despret nous aide à le comprendre, dans la mesure également où elle accomplit ce lien fragile à partir d'une pratique concrète d'enquête, en tant qu'elle pointe une pratique partagée entre les différentes disciplines. Chez elle, c'est une forme d'enquête ethnographique qui se dessine d'un terrain à l'autre. Qu'elle réalise des entretiens, observe des pratiques scientifiques, se plonge dans des archives ou compulse la littérature scientifique sur un sujet, elle se laisse à chaque fois embarquer par les situations dans lesquelles elle est prise, et se montre attentive aux différents indices qui parsèment ses enquêtes, afin que les questions qu'elle traite émergent directement de son terrain. Cela ne signifie pas occulter d'éventuels désaccords mais penser depuis les pratiques effectives.

Dans l'entretien qu'elle a accordé à la revue *Tracés*, elle revient ainsi sur son parcours, sur sa conception de l'activité scientifique ainsi que sur son rapport à l'enquête de terrain. Se révèle une pensée qui toujours se réinvente au contact des objets et des problèmes qu'elle doit traiter ; une pensée qui, à l'interstice des savoirs, donne à voir une forme d'interdisciplinarité en acte.

Anthony Pecqueux et Jean-Baptiste Vuillerod

TRACÉS : Vous faites partie de ces profils intellectuels singuliers qui sont passés par plusieurs disciplines pour construire leur pensée à l'intersection des sciences de la nature et des sciences humaines et sociales. Qu'on pense à Henri Bergson, par exemple, qui était mathématicien avant de devenir philosophe ; à Georges Canguilhem, qui était également médecin ; à Thomas S. Kuhn qui était physicien avant de devenir philosophe et historien des sciences ; à Donna Haraway, qui était biologiste de formation. En ce qui vous concerne, Vinciane Despret, vous avez fait des études de philosophie et de psychologie avant de vous tourner vers l'éthologie animale. Pourriez-vous revenir sur votre parcours en nous expliquant comment vous êtes passée d'une discipline à une autre, et comment, d'étape en étape, vous êtes parvenue à nouer ensemble ces fils diversifiés du savoir ?

VINCIANE DESPRET : Peut-être devrais-je commencer par préciser une chose par rapport à ces grands noms : j'ai fait le chemin à l'envers. Ils ont tous

d'abord étudié les sciences et puis sont arrivés à la philosophie, soit par intérêt et curiosité, soit parce que le savoir auquel ils s'étaient intéressés demandait des formes de critique ou avait ouvert leur intérêt pour son histoire. J'ai fait le chemin inverse pour des raisons purement pragmatiques. J'ai étudié la philosophie à une époque où j'étais extrêmement jeune, sans très bien savoir ce que c'était, puisqu'en Belgique on n'avait pas, à cette époque, d'enseignement de philosophie. Comme je m'étais précédemment engagée dans des études, disons, pour adolescents difficiles, c'était un cursus dans lequel il n'y avait pas trop de mathématiques, pas trop de physique, pas trop de tout ce qui est difficile et demande de la discipline. Mon parcours durant ce que l'on appelle en Belgique les humanités avait été une lente descente vers de moins en moins de compétences et je m'étais retrouvée en sciences humaines, qui à l'époque constituaient une nouvelle section, une voie de garage, ce qu'on appelait les sections « poubelles ». Là, non seulement le niveau de difficulté était acceptable, mais en plus ces études ont réussi à m'intéresser : on y enseignait notamment des cours de psychologie et de sociologie – ce qui normalement ne s'enseignait pas au lycée – qui m'ont passionnée.

Choisir ensuite la philosophie à l'université ne s'imposait pas. C'était pour moi une façon de continuer des choses que j'avais aimées, dans lesquelles je me sentais à l'aise. J'ai suivi le cursus de quatre ans en philosophie, ce qu'on appelait à l'époque une licence, et j'avoue honnêtement que je n'y ai pas appris grand-chose. Tel que c'était enseigné à l'université de Liège à l'époque (cela a considérablement changé depuis), dans une université qui était passablement sclérosée, peu de choses m'intéressaient. Je veux dire par là qu'on enseignait Platon, Aristote, les présocratiques, on passait par Saint Thomas d'Aquin et les preuves de l'existence de Dieu, un peu de Saint Augustin, ensuite Descartes évidemment, et puis après Descartes il ne se passait plus grand-chose. Nous avions un professeur qui était censé nous enseigner la philosophie moderne et contemporaine, mais il était très malade et donc nous avons eu cette année-là trois ou quatre cours sur l'année. Je me suis retrouvée à m'ennuyer, à ne rien apprendre, à ne rien vouloir apprendre en fait. Je n'avais pas assez de discipline personnelle pour me dire qu'il faudrait aller lire par moi-même, rien ne le suscitait en fait, j'ai donc opté pour le minimum, en bachotant. Je suis donc sortie des études de philosophie non seulement en ne sachant pas grand-chose mais en me retrouvant en outre au chômage, car en Belgique, du fait qu'on n'enseignait pas la philosophie au lycée à cette époque, c'était difficile de trouver un poste, si ce n'est celui de professeur de morale ou de religion. Rien d'enthousiasmant pour moi.

J'avais été engagée pour un emploi provisoire qui se terminait fin juin, sans grand espoir de retrouver autre chose. Il me fallait donc reprendre un cycle d'études qui me sorte du chômage. Je me suis inscrite en droit à ce moment-là et j'ai pu bénéficier de ce qu'on appelait le jury d'État pour passer les examens de la première année de droit en septembre. J'avais deux mois et demi pour étudier et passer les épreuves. Je crois que cette première année de droit obtenue en un laps de temps si court m'a véritablement appris à étudier de manière efficace. Toutefois, une fois les épreuves réussies, je n'ai pas voulu continuer. Ce n'était pas par manque d'intérêt, mais parce qu'une bonne part des cours demande une mémorisation par cœur, et le par cœur ne marchait chez moi que si j'étudiais à la dernière minute. Je ne voyais pas comment j'allais pouvoir organiser mon temps en passant des examens et en étudiant à la dernière minute des sommes incroyables, pendant quatre autres années, sans possibilité de travailler, il fallait quand même que je gagne un peu ma vie, mais même des petits boulots n'auraient que difficilement permis de dégager la période de la session d'examens. Mais j'avais appris à étudier durant ces trois mois, j'ai appris nuits et jours, j'ai découvert quantité de moyens mnémotechniques, j'ai appris ce que demandait d'étudier des choses où il n'y avait rien à comprendre. J'étais donc prête pour une autre aventure d'étudiante.

La psychologie m'avait toujours intéressée – j'avais eu des cours de psychologie durant les études de philosophie, cela faisait partie des cours qui m'éveillaient –, je me suis dit que j'allais refaire des études de psychologie, c'est un bon diplôme et il y aura toujours du boulot pour les psychologues. Les matières enseignées peuvent s'étudier toute l'année, pendant les moments libres, je ne devais donc pas prévoir de bloquer trois mois d'étude intensive. Je bénéficiais de suffisamment de dispenses pour réduire les cinq années d'études de psychologie à trois ans – j'échappais aux cours généraux que j'avais suivis en philosophie ou pendant cette première session de droit. Je savais étudier, j'avais bien appris, en outre cela me passionnait, j'ai tout de suite obtenu de très bons résultats, cela a été une véritable chance dans ma vie – parmi d'autres.

L'autre chance, à cette même époque, est d'avoir rencontré l'éthologie. À l'origine de cette entreprise, je me destinais à faire de la psychologie clinique, l'idée étant de trouver un travail, mais je me suis rendu compte que l'éthologie était vraiment ce qui m'intéressait. J'ai donc choisi tous les cours possibles et imaginables en psychologie animale et en éthologie, j'ai travaillé en laboratoire avec des rats et des souris. C'était extraordinaire pour moi. D'abord parce que cela m'a familiarisée avec tout ce qui relevait de la psychologie expérimentale. Je me sentais, non pas à l'aise – car piquer des sou-

ris pour des expériences d'essais sur la tolérance et le sevrage, ça fait toujours un peu hésiter –, mais j'aimais l'éthologie, j'en saisisais l'intérêt. L'éthologie raconte des histoires, elle met en jeu des opérations de traduction qui sont extrêmement imaginatives et risquées. Les éthologistes, comme je le découvrirais chez les anthropologues, ont pour la plupart d'entre eux des formes de réflexivité qui sont passionnantes. Ils sont tout le temps en train de se poser la question : Est-ce que je traduis bien ? Est-ce que c'est vraiment de cela dont il s'agit ? Et ils ont un sens des histoires, à la fois de l'histoire longue de l'évolution, pour laquelle ils refabrique des scénarios, et des histoires courtes des animaux qu'ils observent.

Chance encore, du fait que j'avais eu de très bons résultats aux épreuves (j'avais appris à étudier et j'étais passionnée) j'ai été directement engagée par le département de philosophie sur la base de ma double formation. Disons-le tout net : je n'aurais jamais été sélectionnée sur la base de mon diplôme en philosophie, je n'avais pas les mentions requises. Les notes en psychologie m'ouvraient les portes de l'université – j'étais devenue présentable. J'ai été engagée pour être assistante du professeur de psychologie dans le département de philosophie. J'ai commencé à travailler pour ce professeur de psychologie et on m'a dit qu'il était obligatoire de m'inscrire en thèse. Je me suis dit qu'il fallait proposer une thèse entre philosophie et psychologie, c'est là où je m'y retrouverais le mieux. J'ai donc commencé à préparer un sujet de thèse sur les émotions, sans trop savoir ce que j'allais y trouver. Je dois avouer que je ne suis pas arrivée à m'y mettre tout de suite, je ne voyais aucune prise qui m'intéressait. Certes, il y a l'histoire de la psychologie des émotions, mais j'avais beau lire, je n'arrivais pas à accrocher. À bien y réfléchir, je crois que je n'ai pas osé proposer la chose qui aurait été la plus sensée, faire une thèse de philosophie sur les pratiques scientifiques autour des animaux. À l'époque, le sujet des animaux restait un sujet très marginal, et l'aborder d'un point de vue philosophique, faire de la philosophie de l'éthologie et de la psychologie animale me paraissait impossible, trop risqué. Je n'avais pas tout à fait tort : combien de fois n'ai-je pas entendu dire, ou murmurer, quand je me suis enfin lancée dans cette entreprise, que « ce n'était pas de la philosophie » (les philosophes ont longtemps conduit à l'excellence l'exercice de cette condamnation).

En attendant de commencer « vraiment » ma thèse, j'ai voulu faire encore un peu d'éthologie et j'ai entrepris quelque chose qui allait s'avérer tout à fait décisif. Cela devait être un pas de côté, une sorte de récréation avant les choses sérieuses, et cela a constitué en fait une autre chance, cruciale. Je dois préciser que j'avais choisi comme thème de mémoire en psychologie un sujet d'éthologie, l'altruisme chez les oiseaux. Il y avait

une littérature très effervescente sur ce sujet à ce moment-là, on est fin des années 1980, car les théories de la sociobiologie permettaient de résoudre le paradoxe de l'altruisme – pourquoi les animaux iraient gaspiller du temps à aider les autres si ce n'était pour multiplier leurs gènes dans les générations suivantes? La sociobiologie avait donc proposé de résoudre le paradoxe de l'altruisme avec la théorie de la parentèle : le gène de l'altruisme qui devrait en principe disparaître, « les héros ne font pas d'enfants » disait Edward Wilson, pouvait être maintenu dans le pool d'une population si les individus altruistes restreignaient leurs comportements d'aide à d'autres porteurs du gène, donc à leurs apparentés. Les sociobiologistes cherchaient quantité de cas pour alimenter cette machine théorique qui s'avérait être, je le découvrais, une véritable machine de guerre. Je parle de machine de guerre parce que j'avais remarqué, en écrivant mon mémoire, à quel point la sociobiologie peut être dévastatrice pour les sujets qu'elle traite dans la mesure où la théorie, une théorie tout terrain, a une telle puissance qu'elle aplatit toutes les singularités. Un guêpier d'Europe, un guêpier à front blanc, un geai du Mexique ou un geai bleu de Floride, si vous lisiez les descriptions qui étaient faites de leur altruisme, elles étaient toutes pareilles, on ne voyait pas de différences entre ces oiseaux, si ce n'est quelques petites caractéristiques physiques qui permettaient de savoir que l'un est turquoise et l'autre ne l'est pas.

De cette littérature que j'avais particulièrement bien étudiée ressortaient une ou deux exceptions, des oiseaux qui n'avaient pas été complètement laminés et écrasés dans leur singularité par la théorie sociobiologique. C'était notamment un oiseau israélien qu'on appelait *babbler* (nom anglais qu'on donnait au cratérope écaillé) et qui échappait complètement à la moulinette sociobiologique, même si son ornithologue avait des accointances avec la sociobiologie, comme presque tout le monde en avait à la fin des années 1980 et au début des années 1990. Cet oiseau était, selon les descriptions que j'avais pu trouver, extraordinaire, il ne ressemblait pas du tout aux autres, il dansait en collectif, il se battait pour pouvoir être altruiste, il se disputait pour pouvoir offrir des cadeaux, pour pouvoir tenir le rôle de sentinelle, avec des modes d'organisation très originaux. On pouvait lire : « En principe ils font comme ça », mais voir écrire, dans le même souffle, que rarement ceux qui le font respectent ces principes. Je me demandais : Qu'est-ce qu'il se passe là-bas? Pourquoi un oiseau est-il si différent? Est-il vraiment si différent ou bien est-ce qu'il s'agit d'un problème théorique? Est-ce que j'aurais affaire à un chercheur qui serait en dehors des grands courants américains et anglais, et que cela aurait sauvé l'oiseau de l'uniformisation? Je me suis dit que comme j'étais chercheuse je pouvais prendre

un peu de temps et j'ai écrit à l'ornithologue en Israël pour lui demander si je pouvais venir observer les cratéropes avec lui. C'était en 1992. Il m'a répondu : « Bien sûr, monsieur Despret (les sciences sont encore un peu machistes...), venez quand vous voulez, de préférence au mois de mars, les oiseaux font des choses plus intéressantes ». Et je suis partie en Israël grâce à une bourse, ce qui manifestait soit le degré d'indifférence dans lequel je travaillais, soit la grande ouverture d'esprit de mon université qui a accordé une bourse à une philosophe qui souhaitait aller observer des oiseaux dans le désert pour nourrir une thèse sur les émotions.

Ce furent deux mois de terrain absolument extraordinaires. Je comprenais des choses. Pour moi la question était : Comment se fait-il qu'on arrive à faire une nouvelle théorie à partir d'observations – tout en sachant qu'il y a déjà de la théorie avant ? Il y avait plusieurs chercheurs sur le terrain, et en suivant chacun des chercheurs – l'ornithologue Amotz Zahavi (1928-2017), qui était si extravagant, si fantasque, si imaginatif ; un zoologue d'Oxford plus conforme aux idéaux scientifiques ; une Américaine très sociobiologiste ; ainsi que l'assistant de Zahavi qui était entre la sociobiologie et ce que lui enseignait Zahavi –, je pouvais saisir des différences énormes à la fois entre ce que chacun voyait et entre ce que moi-même je voyais selon les situations d'observation. Je veux dire par là que je ne voyais pas la même chose avec l'un ou l'autre chercheur parce que chacun arrivait à attirer l'attention sur certaines choses, de sorte que selon le chercheur que j'accompagnais et à qui je demandais de commenter ce qu'on observait, je voyais certaines choses qui ne m'étaient pas apparues auparavant, parce qu'elles étaient sans signification. C'est vraiment presque une histoire d'*Umwelt* de chercheur. Il y a aussi des choses qu'on ne voit plus parce qu'on n'y fait plus attention, parce qu'elles ne sont pas entrées dans une configuration d'interprétation, parce qu'elles font alors figure de bruits parasites.

Cela m'a permis d'initier à la fois une pratique de philosophe des sciences où je me sentais vraiment à la maison, et une pratique de terrain. Cela voulait dire : je peux faire du terrain, il n'y a pas de raison que je ne sois pas habilitée à en faire. En rentrant en Belgique j'ai demandé à rencontrer Isabelle Stengers pour lui demander un coup de main, parce que je ne savais pas que faire de tout ce que j'avais observé et appris. Je me retrouvais avec toutes mes notes, mes observations, les histoires, les théories, les récits des chercheurs, leurs différences, et je ne savais pas comment traiter tout cela. Je n'avais pas de modèle, pas de canevas, pas de catégories, pas de schèmes. Quelque chose pouvait-il devenir un fil rouge ? Avant de rencontrer Isabelle, je l'ai lue, et en la lisant j'ai découvert le travail de Bruno Latour. Latour avait écrit *La vie de laboratoire* en 1979 et, en 1991, *Nous n'avons jamais été*

modernes. Isabelle venait de publier *L'invention des sciences modernes*. D'un seul coup, avec le terrain de Latour, la perspective des sciences qu'il présentait, et avec Isabelle, reprenant Latour et d'une certaine manière l'infléchissant, je comprenais quel était l'intérêt de ce que j'avais fait, le sens que cela pouvait prendre ou devenir, je comprenais l'intérêt de ce que le terrain m'avait appris à faire, de ce que les cratéropes et leurs chercheurs m'obligeaient à penser. J'ai appris avec Latour et Stengers un geste, celui de comprendre les sciences non seulement de l'intérieur comme des pratiques, mais comme des dispositifs qui activent certains types de rapports ou de relations. Et j'ai appris plus particulièrement avec Stengers à adopter une compréhension normative des sciences – je dis surtout avec Stengers, car c'était encore à l'époque un point de différence je crois entre eux, Bruno n'acceptant pas facilement la normativité qu'Isabelle imposait, c'est-à-dire l'idée qu'il y a des sciences qui sont intéressantes et d'autres qui ne le sont pas, qu'on peut les juger sur un mode normatif. Les cratéropes si intéressants parce qu'étudiés par un chercheur imaginatif, un chercheur audacieux, Zahavi, donnaient raison à Stengers. En les lisant tous deux, puis en rencontrant Isabelle, j'ai su alors ce que je pouvais faire de tout ce matériel, ces notes, ces observations qui tissaient des récits mais que je n'arrivais pas à faire « entrer en philosophie ». Il y avait une histoire à écrire sur ce que ce terrain me racontait. C'est ainsi qu'en étant partie de l'idée de croiser psychologie et philosophie, j'en suis arrivée à croiser philosophie et éthologie.

TRACÉS : *Et qu'est-ce qu'est devenue la thèse de psychologie des émotions ?*

V. DESPRET : Il fallait quand même la faire, et ne traiter que de l'éthologie me paraissait encore trop risqué. Mais j'ai compris aussi pourquoi je m'ennuyais dans cette thèse sur les émotions : je n'avais pas trouvé mes alliés. Il a fallu du temps pour que je les reconnaisse et c'est en anthropologie que je les ai trouvés. Je veux dire que les émotions sont devenues intéressantes quand j'ai rencontré la littérature de l'ethnopsychologie qui émergeait à ce moment-là, avec des noms comme Catherine Lutz, Lila Abu-Lughod, Geoffrey White. Il y avait toute une constellation d'anthropologues qui s'intéressaient à la façon dont les cultures fabriquent de la psychè et qui étaient tous extrêmement politisés. C'était la fabrication des subjectivités qu'ils étudiaient, en s'intéressant aussi à la dimension politique des émotions. Une fois que j'ai lu ces gens-là, je me suis dit que c'était un sujet passionnant. Il a donc fallu que j'en passe par l'anthropologie : pour faire de la philosophie des sciences à propos des émotions, il me fallait passer par les pratiques. En fait, grâce à Latour, je pouvais rétrospectivement dire que c'était également l'anthropologie qui avait guidé mon travail sur les craté-

ropes : j'étais allée dans une tribu et j'avais appris leurs coutumes, leurs rites, leurs savoirs, leurs manières d'être – est-ce qu'il s'agit d'une tribu d'oiseaux ou d'une tribu de chercheurs ? ou bien d'un collectif oiseaux-chercheurs ? C'est donc, en résumé, par l'anthropologie que j'avais pu revenir à la philosophie des sciences du côté de l'éthologie grâce à une méthodologie de terrain – il m'aurait été difficile d'être « philosophe » de terrain, d'entrée de jeu (c'est plus tard que je revendiquerai la possibilité d'une philosophie empirique d'enquêtes). J'ai bien essayé de travailler dans ce rôle, mais quand j'ai dit à Zahavi que j'étais philosophe et que je lui ai proposé de lire mon premier article en philosophie des sciences en anglais au sujet de l'histoire naturelle et l'éthologie, il m'a dit sans ambages que cela ne l'intéressait pas du tout : j'étais là pour observer les oiseaux avec lui, les problèmes de philosophes il n'y comprenait rien. Bref, c'est dans la pratique d'un « faire comme » que cultivent les anthropologues que je pouvais trouver un rôle.

Retour à la thèse, avec l'anthropologie, les émotions ce n'était plus seulement des circuits neuronaux, ou ce n'était plus seulement des théories biologiques, ou encore des rivalités entre psychologues cognitivistes et psychosociologues. Une fois que j'ai lu les anthropologues et l'ethnopsychologie, j'ai compris que les émotions sont passionnantes et diversifiées, non pas seulement par les contenus émotionnels, mais par les manières de vivre qu'elles traduisent et qu'elles activent. Ainsi je découvrais qu'il y a des émotions qui sont inexistantes chez nous ou inexistantes ailleurs. C'est le premier point où l'anthropologie est intervenue dans mon approche des émotions – donnant lieu à une approche comparatiste qui me passionnait. Par ailleurs, ces anthropologues étaient politisés en diable, parce que les émotions les obligeaient à penser en termes politiques leurs questions. Tous les anthropologues que j'ai mentionnés constataient que des émotions étaient utilisées pour renforcer ou contester l'ordre social dans la plupart des collectifs qu'ils étudiaient. Par exemple chez les Ifaluk observés par Catherine Lutz, il y a ce qu'on appelle la « colère justifiable » qui est utilisée par les aînés pour rappeler l'ordre moral sur l'île, à laquelle doit répondre une crainte particulière. Quand je vois par exemple les cérémonies de dénouement dont parlait White, il y a tout un travail pour passer de la colère à la tristesse et à la honte pour le règlement collectif des conflits. Bref, les émotions devenaient des instruments politiques.

Mais ce n'est pas tout. J'allais découvrir avec eux la possibilité de penser nos propres théories émotionnelles comme relevant d'une ethnopsvychologie parmi d'autres. Et que les émotions sont impliquées, chez nous aussi, tant théoriquement que dans la vie de tous les jours, dans des pratiques de pouvoir. C'est avec Lutz que je l'ai découvert. Dès le début de ses recherches, Lutz constate à quel point les émotions, dans notre culture

euroaméricaine, servent, reflètent et affectent, des relations de pouvoir. Si vous comparez les émotions avec ce qui leur fait contraste dans notre tradition culturelle, c'est-à-dire avec la raison, et que vous dessinez un tableau avec, d'un côté, tout ce qui caractérise les émotions, et, de l'autre, tout ce qui s'y oppose du côté de la raison, vous vous rendez compte que du côté des émotions vous avez le biologique, le corporel, l'archaïque, le primitif, le débordement, et de l'autre côté vous trouvez l'intellect et la maîtrise, non seulement la maîtrise de soi, mais aussi la maîtrise d'autrui, la maîtrise de ceux qui ne contrôlent pas leurs émotions. On a également l'opposition entre l'espace domestique et l'espace public, entre la subjectivité et l'objectivité. Un tel tableau révèle que vous avez d'un côté des choses disqualifiées, des modes disqualifiés de subjectivité, des modes de méfiance (le débordement, la perte de contrôle, la non-maîtrise de soi, etc.), et ces modes sont rattachés à certaines catégories de population : les femmes sont plus émotionnelles que les hommes, le peuple est plus émotionnel que les bourgeois et que l'aristocratie, les masses populaires sont toujours dangereuses et au bord de l'émeute, et les pays colonisés sont plus émotionnels que les pays colonisateurs. Ce que vous voyez alors, c'est une configuration politique qui fait dire que non seulement la distribution des émotions reflète un état d'organisation politique, c'est-à-dire un état des rapports de forces, mais qu'il est fort probable aussi que les régimes émotionnels différenciés ne cessent d'effectuer ces rapports de force : ce n'est pas que les hommes maîtrisent mieux leurs émotions que les femmes, c'est simplement que les femmes sont obligées de produire certains types d'émotionnalité et sont obligées d'occuper un certain régime de l'affect, un régime disons intensif de l'affect.

Une fois qu'on a cette prise-là, cela devient une grille de lecture passionnante que je peux même appliquer dans un laboratoire où l'on étudie les émotions en induisant par exemple de la peur chez les gens, ou de la colère. Comment est-ce que, dans le laboratoire, on est déjà dans un rapport de pouvoir qui est en train de refléter, voire de performer ou d'activer, les rapports de pouvoir régissant la manière dont notre collectif pense les émotions ? En fait, le laboratoire, en prétendant révéler ce que sont les émotions, performe une espèce de miroir des rapports de pouvoir qui ont permis de les définir dans notre collectif. Le laboratoire par conséquent accepte une théorie des émotions qui est une théorie extrêmement politisée, qui n'a rien de neutre bien qu'il la pense comme une théorie universelle : elle est une construction locale dont on peut voir les couches et les indices de fabrication. En réalité, le laboratoire est un système de pouvoir entre un sujet qui est interrogé et un chercheur qui sait, qui impose ses questions et qui impose d'une certaine manière les conditions du dispositif.

J'avais donc une double entrée anthropologique dans la psychologie en tant que philosophe. Pour faire de la philosophie des sciences qui pouvait m'intéresser, il fallait que j'entre à la fois par les grilles de lecture de l'anthropologie et par leur conception éclatée, ou décentrée des émotions, ce qui me permettait d'enfin étudier la psychologie en n'étant ni dans l'acquiescement par rapport aux théories, ni dans une distance critique – je n'ai jamais été une bonne critique –, mais en pouvant essayer de comprendre les enjeux et en réfléchissant à comment se fabriquent les émotions. Quand on met une personne dans un laboratoire et qu'on la met en colère expressément pour pouvoir étudier la colère, quels sont les rapports de pouvoir qui sont en train de s'exercer ? C'est cela qui m'a toujours intéressé : Comment ça se fabrique ?

TRACÉS : *Dans le tableau d'oppositions que vous mentionniez plus haut, il y aurait aussi les animaux et les humains.*

V. DESPRET : Oui, sauf qu'il y avait un paradoxe que j'ai découvert pendant ma thèse. Ma thèse était tripartite. Dans la première partie, j'avais été voir ce qu'il en était des émotions chez Platon car tous les psychologues contemporains, à partir des années 1960-1970, partent d'une conception des émotions qu'ils attribuent à Platon. Je sais que ce n'est pas aussi simple que cela et je ne cherchais pas à vérifier si cela était vrai. Ce qui m'intéressait était de savoir pourquoi ils remontaient à Platon : qu'est-ce qu'il y a dans la philosophie platonicienne qui leur fait penser que notre conception des émotions est platonicienne ? Pour eux, c'était la conduite par les chevaux (dans le *Phèdre*). La troisième partie était consacrée à la psychologie contemporaine, le laboratoire et l'ethnopsychologie. Et la deuxième partie, c'était les animaux.

J'avais choisi les animaux, d'une part, parce que cela me permettait de quand même revenir à l'éthologie, mais, d'autre part, et cela justifiait ce choix, parce que j'avais trouvé tellement de références dans la littérature, en particulier la littérature philosophique, affirmant que les émotions constituent la partie la plus animale chez les humains. Il était donc logique d'aller voir ce qu'il en était chez les animaux. Eh bien ! pas du tout ! Pas d'émotions chez les animaux. C'est cela le beau paradoxe : l'émotion est la part bestiale de l'humain, mais à l'époque, dans la littérature des années 1980, pour trouver de l'émotion chez les animaux, il fallait chercher. Selon le dictionnaire de McFarland, la bible des éthologistes, les animaux n'avaient que trois ou quatre émotions, plutôt grossières. Rien à voir avec ce qu'on peut lire ou écrire aujourd'hui. On n'imagine pas à quel point, entre 1990 et maintenant, les choses ont changé – on était encore chez les dinosaures en ce qui

concerne cette question en éthologie. C'était à un tel point que pour trouver des chercheurs qui parlaient des émotions chez les animaux, il fallait par exemple aller voir dans les recherches de psychologie expérimentale. Je compilais les résumés d'*Animal Behaviour* qui regroupait annuellement tout ce que l'on écrivait et publiait sur les animaux. À partir de là, je cherchais les catégories de thèmes dans lesquels je pouvais entendre parler des émotions. La catégorie thématique où elles étaient le plus explicitement présentes, c'était les comportements maternels (c'est un peu limite...); j'en trouvais également dans les recherches sur les effets de substances et autres drogues qui faisaient varier les émotions. Je me rendais compte que c'était extrêmement compliqué d'entendre parler des émotions à cette époque et on commençait seulement à les prendre en considération dans les recherches sur le bien-être animal. C'était le seul endroit où j'avais un peu de chance d'en trouver mais je n'ai pas trop investigué, parce que je voulais faire de la « vraie » éthologie, j'avais encore cette espèce de snobisme qu'ont les éthologues de vouloir du sauvage, alors que les recherches sur le bien-être renvoyaient aux vaches, aux cochons et aux poules.

Mais il y avait également tout le XIX^e siècle, qui constituait une mine pour ce sujet : au cours du XIX^e siècle, les animaux sont décrits comme vivant des émotions très semblables à celles des humains. Et puis arrive toute cette croisade positiviste, en particulier le canon de Morgan qui affirme que si un comportement observé permet de faire appel à une compétence sophistiquée ou à une compétence très simple, vous devez privilégier la compétence très simple jusqu'à preuve du contraire (il disait quand même « jusqu'à preuve du contraire »). Les animaux vont donc, au XX^e siècle, sérieusement se simplifier, se vider de leur intériorité, s'appauvrir. Mais ce n'était pas le cas de tous les éthologues. Ainsi, Konrad Lorenz, en plein milieu du XX^e siècle, semble avoir échappé au canon de Morgan. Cela m'a interrogé. Comment cela se fait-il que Lorenz parle d'émotions ? Qu'est-ce qui lui permet de le faire ? Dans quel but ? Qu'est-ce qui dans ses recherches conduit au fait qu'il s'autorise à en parler et à les voir ? Ainsi, dans le prolongement du beau paradoxe des émotions (ou de leur absence) chez les animaux, je me suis interrogée sur ce que cela me disait des pratiques scientifiques qui ont eu l'audace ou l'ouverture d'en parler.

TRACÉS : L'apport central de l'éthologie à la philosophie remonte au moins aux travaux de Jakob von Uexküll, qui a profondément compté pour des pensées aussi diverses que celles de Martin Heidegger, de Maurice Merleau-Ponty, de Georges Canguilhem, de Gilles Deleuze et Félix Guattari. En faisant part à une forme de subjectivité inhérente au monde vivant et animal dans son ouvrage

Mondes animaux et monde humain, *von Uexküll a contraint les philosophes à réfléchir à nouveaux frais le partage entre nature et culture et à admettre la pluralité irréductible des expériences du monde chez les humains et les non-humains. Comment pensez-vous, pour votre part, l'articulation de la philosophie et de l'éthologie? S'agit-il également de faire droit à l'existence de mondes animaux et d'interroger de manière critique la séparation nature/culture? Par ailleurs, sur un plan méthodologique, distinguez-vous rigoureusement les deux disciplines, ou bien cherchez-vous les zones d'indistinction où les frontières universitaires se brouillent entre la philosophie et l'éthologie?*

V. DESPRET : J'ai vraiment beaucoup aimé ce que font les éthologistes, j'ai beaucoup aimé les lire. Pour beaucoup d'entre eux, le poids de cette ontologie qui sépare l'humain du non-humain, je la trouve rarement présente, du moins chez ceux que j'aime. Ce n'est évidemment pas toujours le cas, même pour Lorenz chez lequel j'aime certaines choses, qui a vraiment œuvré à miner la frontière, mais qui en revient quand même parfois à l'exceptionnalisme humain, pour des raisons, je dirais, de politique biologique.

J'ai pour ma part adopté une conception de l'éthologie très deleuzienne. Je vais reprendre la définition de Deleuze car elle est d'une clarté exemplaire. C'est la définition de l'éthologie comme science pratique des puissances, c'est-à-dire une science pratique des manières d'être, science pratique des manières d'être affecté et d'affecter. Ce qui veut dire que l'éthologiste, dans ce cas, n'a pas du tout affaire à des essences. Cette définition se trouve dans son livre *Spinoza, philosophie pratique*, au sein d'un chapitre qu'il a rajouté après-coup et qui n'était pas dans l'édition originale : « Spinoza et nous ». C'est le plus beau chapitre sur l'éthologie qu'on peut lire.

Cette définition de l'éthologie est très proche, d'une certaine manière, d'une conception de la philosophie : la philosophie comme possibilité de travailler dans le sens de fabriquer avec de la pensée, et pas seulement la pensée philosophique ; c'est une conception de la philosophie qui n'est pas une conception théorique, mais une conception pratique. Ce que j'entends par conception pratique de la philosophie, c'est interroger non pas : Qu'est-ce que la philosophie?, mais : Pour moi, qu'est-ce que *faire* de la philosophie? Comment est-ce que je me sens à la maison, en philosophe, quand je *fais* ce genre de choses? Et pour moi, faire de la philosophie, c'est chercher des puissances. C'est une longue enquête depuis le premier jour, même si je ne savais pas que je faisais ça et que je ne l'ai découvert qu'au fur et à mesure, grâce à des alliés et à des bonnes fées du berceau qui m'ont dit : c'est ça que tu fais. Et que j'ai pu moi-même me dire : voyons voir si c'est ça que je fais, et si je pense que je fais ça, qu'est-ce que ça change si je le pense

en le faisant ? Dans cette perspective, faire de la philosophie, c'est chercher là où les situations sont intéressantes et les activer.

En fait c'est très jamesien, je suis profondément jamesienne à ce niveau-là, car il s'agit de se demander ce que vaudrait une vérité si elle n'enrichissait pas le monde. Et enrichir le monde, ce n'est pas simplement en savoir plus à son sujet, c'est aussi qu'il sache plus lui-même ou qu'il soit doté de plus de compétences du fait que cette enquête a eu lieu. Cela vaut quand on aboutit à une théorie, ou plus précisément à une bonne description, mais on peut aussi passer par un dispositif expérimental dont on sortira en sachant plus de choses qu'auparavant, que ce soit comme chercheur ou comme sujet de ce dispositif. C'est le cas par exemple des recherches de Tanya Luhrmann. Quand elle raconte comment elle interroge les gens pour savoir comment ils arrivent à se sentir proches de Dieu dans et par les prières, je crois que les gens sortent de l'entretien avec Tanya Luhrmann en sachant plus à leur propre sujet que ce qu'ils savaient au moment d'entrer dans l'entretien. Pour moi, ça c'est un acte philosophique, au sens où c'est un acte d'enquête qui augmente les puissances – et qui peut réussir ou échouer. Quand il échoue, les gens n'ont rien appris et le pire des échecs c'est que, non seulement ils n'ont rien appris, mais ils sont affaiblis par ce qu'on leur a fait subir comme enquête. C'est réussi quand les gens vous disent, par exemple, en plein milieu d'une phrase : « C'est marrant, maintenant que j'y pense, je vous ai dit le contraire au début de notre entretien il y a une heure, je crois que j'ai changé d'avis. » Et on n'a rien fait, on n'a rien dit : cela fait une heure que la personne parle, qu'on lui pose des petites questions, et qu'à un moment donné la personne commence à bouger et elle bouge dans son propre espace, elle se met à explorer.

Je ne peux donc pas détacher ma conception de la philosophie d'une pratique, je ne peux pas en parler en général. Je suis sortie des études de philosophie en ne sachant rien. J'ai quand même fini par apprendre certaines choses, mais je ne serai jamais une bonne historienne de la philosophie, je ne serai jamais une bonne fabricatrice de concepts, je ne serai jamais un bon professeur de philosophie. En revanche, je revendique de faire de la philosophie comme une pratique, c'est-à-dire une pratique d'enquêtes – qui peuvent aussi être spéculatives, et elles le sont devenues à certains égards, notamment ces dernières années – ; des enquêtes qui en principe augmentent les puissances, qui étudient des manières d'être, des manières d'être affecté. Et en effet, grâce à Deleuze, il y a un lien entre l'éthologie et la philosophie, puisque je peux aussi enquêter sur des éthologues et évaluer s'ils augmentent les puissances ou bien s'ils les affaiblissent et les diminuent (c'est là que le jugement normatif intervient). S'ils augmentent les puis-

sances, quelles sont celles qui ont émergé? Comment elles se sont manifestées? Le terme « manifester » dit bien qu'on ne sait pas si elles étaient là avant, ou bien si elles émergent du fait de la rencontre, de l'étude, de l'observation. Par approximation, c'est comme cela que je définirais les rapports entre les deux disciplines.

TRACÉS : *Pour prolonger la question précédente, qui renvoie à vos manières de pratiquer l'interdisciplinarité, il y a une question tout à la fois méthodologique, épistémologique et politique, qui concerne la façon de qualifier ces observations, comme étant réalisées avec attention. Cela permet d'introduire un troisième acteur et de faire de lui un acteur central : le vivant observé, « avec qui » il s'agit de penser (si nous reprenons la « leçon » de Penser comme un rat, par exemple). Pourriez-vous nous en dire plus sur la transformation profonde du regard et du point de vue que suscite ce vivant observé?*

V. DESPRET : Qu'est-ce qui est arrivé dans *Penser comme un rat*, enquête un peu en dehors des autres enquêtes que j'ai pu mener? L'origine théorique de la préoccupation vient de la lecture de *L'invention des sciences modernes* d'Isabelle Stengers. Quand je pars étudier les cratéropes écaillés dans le désert, je pars avec une très mauvaise question : Est-ce que cet oiseau est vraiment un animal très spécial ou bien est-ce que j'ai affaire à un ornithologue hors contrôle qui projette toute la subjectivité possible et imaginable sur cet oiseau? C'était la plus mauvaise question qu'on pouvait poser. D'abord elle était en termes de « ou bien... ou bien... », ensuite c'était une question qui ne convenait pas au terrain. J'ai senti, sur le terrain, que la question n'allait pas, qu'elle n'avait aucun sens. En principe, en tant que philosophe, lorsqu'on laisse tomber une question, le travail qui nous échoit est de dire pourquoi nous avons laissé tomber cette question, d'expliquer pourquoi cette question n'avait pas de sens. Or j'en étais incapable, je pouvais simplement dire que ça n'allait pas.

C'est en lisant Isabelle Stengers que j'ai compris, que je suis parvenue à mettre des mots sur ce qui n'allait pas, notamment lorsqu'elle dit qu'il n'y a aucune science qui travaille avec du vivant où les conditions de production de connaissance ne soient pas inextricablement des conditions de production d'existence. C'était là le nœud dont j'avais besoin. Quel que soit l'être que vous étudiez, si vous avez affaire à un être doté d'un minimum d'intention, le fait que vous l'étudiez va faire que la réponse qu'il donne n'est pas à la question que vous prétendez lui poser mais est un jugement à propos de cette question – quel que soit le jugement : ce peut être un acquiescement, de la docilité, etc. Quelles sont les capacités des chercheurs à reconnaître que les questions qu'ils posent, les réponses qu'ils reçoivent

à leurs questions, ne sont pas des réponses à une question qui viendrait de nulle part – comme s’il y avait un point de vue de nulle part, en amont même de l’objectivité –, mais que cette question va être réinterprétée par l’animal et qu’il va répondre à autre chose que la question dans le cas de l’artefact, et il va répondre à la question d’un certain point de vue (qui est aussi une forme assez artefactuelle)? Est-ce que les chercheurs sont capables d’assumer que toutes leurs productions sont liées à de l’artefact? Cela revient à ne plus disqualifier l’artefact, mais à le considérer comme la production d’un plus par rapport à leur question. Voilà ma question.

Pour *Penser comme un rat*, C’est Raphaël Larrère et Florence Burgat qui m’avaient demandé de faire une série de conférences avec les gens de l’INRA. Ils m’ont dit : «Tu dis toujours que, pour toi, un scientifique devient vraiment intéressant lorsqu’il est capable de prendre en compte la perspective que l’animal a sur la situation qu’on lui propose. Nous avons le sentiment que dans les recherches sur le bien-être animal c’est le cas et que, de plus en plus, les chercheurs sont obligés – ne fût-ce que parce que la question du bien-être les y oblige – de tout le temps interroger la perspective que l’animal a sur cette situation qu’on lui propose.» Et c’est vrai que si vous faites des recherches sur le bien-être, le dispositif expérimental n’est plus du tout un dispositif du savoir pour le savoir. C’est un dispositif où vous posez à l’animal une question de jugement. Vous lui demandez s’il préfère une petite cage ou une grande cage, s’il préfère telle température, tel jouet, s’il préfère chercher lui-même sa nourriture, etc.

Or à l’époque il s’est passé quelque chose de très intéressant. Les recherches sur le bien-être animal, qui jusque-là s’étaient focalisées sur l’étude des conditions de la souffrance, avaient décidé de poser une question beaucoup plus ambitieuse qui était la question du bonheur. C’était le moment d’un grand basculement du côté des questions de bien-être. On ne s’était occupé jusque-là que de savoir ce qui fait souffrir les animaux et comment on pourrait les empêcher de souffrir, par quels modes on pourrait diminuer la souffrance animale. Ces questions avaient un intérêt, mais elles demandaient quand même qu’on fasse souffrir les animaux pour pouvoir y répondre. Donc, au départ, je n’avais pas très envie d’aller mettre mes doigts là-dedans, parce que je sentais qu’il n’y aurait pas beaucoup de jubilation pour moi de faire ça. Mais d’un seul coup, ils posent la question du bonheur. Et s’ils peuvent la poser, c’est à cause d’une conception des émotions dont ils vont s’emparer et qui leur permet de travailler selon les normes de mesure et d’objectivité qui sont les leurs. Et c’est la conception selon laquelle les émotions seraient des formes de jugement, ce qui est une conception assez classique de la psychologie cognitive, mais dont ils ont

mis du temps à s'emparer. Si les émotions sont des jugements de valeur, des jugements de situations, cela concordait parfaitement avec la question du bien-être.

On présente aux animaux un dispositif avec un certain type de question. La réponse de l'animal, c'est un jugement, son émotion et le fait qu'il accepte ou qu'il acquiesce, qu'il participe ou qu'il collabore en tapant sur le levier pour écarter les murs de sa cage, ou en acceptant les jouets qu'on lui propose. C'était vraiment très intéressant et cela voulait dire que les chercheurs intégraient dans le questionnement la perspective de l'animal, non plus comme quelque chose « en plus », comme une espèce de sursaut de réflexivité qu'ils auraient, mais que ça devenait la question centrale. Et donc c'est ce que j'ai fait, j'y suis allée. J'ai écrit à tous les chercheurs de l'INRA en leur demandant de m'envoyer leurs articles. C'est une très bonne façon de s'adresser à des chercheurs, je l'ai découvert tout au long de mes recherches, de leur dire que ce qu'ils font m'intéresse et que cela va nourrir ma conférence, et qu'ils auront un rendu de la conférence parce que je passerai dans leur centre. Et donc j'ai fait le tour des centres et j'ai en plus eu la chance extraordinaire d'avoir aussi la possibilité de rencontrer des techniciens animaliers, des soigneurs, ce qui était pour moi extrêmement important parce que je voulais savoir ce que ces praticiens du soin savaient, ce qu'ils pensaient, comment ils se situaient. Tout cela a donné *Penser comme un rat*.

En primatologie, on a plein d'exemples où les chercheurs vont utiliser ce qu'ils apprennent du point de vue de l'animal qu'ils souhaitent connaître pour pouvoir s'en approcher. Par exemple pour les primates que vous ne pouvez pas étudier à distance, les chercheurs vont devoir tout le temps se poser la question de comprendre quelle perspective a l'animal de la situation. Parce que si on ne le sait pas, on ne pourra pas s'en approcher. C'est par exemple Hans Kummer qui réalise que quand il se cache, les babouins s'en vont. Pourquoi ? Parce que quelqu'un qui se cache est quelqu'un qui va faire un mauvais coup. Il doit accepter l'idée de se poser la question : Qui suis-je pour les babouins ? Qu'est-ce qu'ils pensent de moi ? C'est Barbara Smuts qui va sur le terrain – Donna Haraway en parle dans *Primate Visions* – et qui décide au départ d'appliquer ce qu'on lui apprend à l'université, c'est-à-dire d'être comme un mur, de faire comme si elle n'existait pas. Elle se rend compte que ça ne marche pas du tout. Pourquoi ? Parce que les babouins sont des êtres sociaux et un être qui se comporte de manière non sociale en faisant semblant de ne pas exister, c'est un être bizarre, il vaut mieux s'en éloigner. Elle va finir par adopter toute une pragmatique des manières d'être de babouin, avec son corps : une manière de se déplacer comme les babouins, une manière de lancer des regards, de baisser les yeux.

Ou encore sa collègue Shirley Strum qui se dit : Si je veux comprendre les babouins, je ne dois pas poser les questions qu'on leur a posées jusqu'à présent, je dois poser les questions qu'eux-mêmes se posent. En primatologie, ça a été vraiment un mouvement extraordinaire. Jusque-là on posait nos questions à nous (on cherchait l'ancêtre, le singe de l'origine), et puis des chercheuses, comme Strum, revendiquent qu'il faut chercher à comprendre quelles sont les questions que les babouins s'adressent les uns aux autres, ce qui est important pour eux. Bref, la question du point de vue des animaux sur ce qu'on leur demande, ou sur la situation qu'ils vivent, a bien essaimé. Il y a eu tout un mouvement qui a été favorisé, d'un côté, par la recherche du bien-être, et, de l'autre, par l'éthologie cognitive. L'éthologie cognitive, ça a été vraiment la question de la perspective animale, qui produisait une conception plus étendue de l'*Umwelt*, dans la mesure où c'est devenu un *Umwelt* beaucoup plus sophistiqué que celui de von Uexküll, qui était plus un *Umwelt* biologique des sensorialités. C'est vraiment une démarche absolument extraordinaire de ce côté-là.

TRACÉS : Dans la continuité toujours de la question sur l'interdisciplinarité, quel rapport entretenez-vous au terrain éthologique et comment envisagez-vous le travail interdisciplinaire? Conduisez-vous la discussion avec vos collègues éthologues ou philosophes à travers des textes ou des livres interposés, ou bien de vive voix en participant à des projets communs et à une recherche collective? Il nous semble que vous avez d'ailleurs pratiqué ces deux types de méthodes (et sans doute d'autres encore, intermédiaires), que ce soit « sur le terrain » avec Jocelyne Porcher ou en dialogue avec la littérature ornithologique. Pourriez-vous préciser cette dimension de votre travail?

V. DESPRET : Mon premier terrain était les éthologistes, avec les cratérope écaillés. Et puis très rapidement, après ce terrain-là, j'ai fait un autre terrain. On m'offrait l'opportunité d'aller travailler dans un camp de réfugiés en ex-Yougoslavie et de faire, en tant que philosophe et psychologue, l'évaluation d'un programme thérapeutique orienté vers les familles. Je me suis cette fois associée avec une sociologue, Antoinette Chauvenet, qui avait travaillé notamment sur l'enfance en danger. La première recherche que j'ai connue d'Antoinette Chauvenet, grâce à mon collègue Édouard Delruelle qui m'avait donné son rapport de mission, concernait le travail d'un inter-service d'aide sociale, un collectif d'intervenants de tous horizons, c'était les premières pratiques de réseau. Et j'avais trouvé très intéressante la manière dont elle avait politisé la question de l'intervention en se demandant s'il n'y avait pas un enjeu démocratique dans la multiplicité des approches – un psychologue, un assistant social, un représentant du juge de la jeunesse, un

représentant de la police, etc. Donc, quand on m'a proposé le terrain en ex-Yougoslavie, je me suis dit que je ne pouvais pas faire cela toute seule, puisque je n'avais jamais fait d'enquête – enfin seulement en éthologie, et de manière un peu improvisée, il faut bien le reconnaître –, et il faudrait donc que quelqu'un m'apprenne le métier, m'apprenne à poser les questions, à faire attention à telle ou telle chose. J'avais le sentiment que ce n'était pas la psychologie qui devait se charger de cette mission d'évaluation, mais la sociologie. Et Antoinette Chauvenet a dit oui tout de suite. Donc on est parties ensemble et elle m'a appris à faire une enquête. Ça a été pour moi un beau moment. D'autant plus que c'est quelqu'un que j'aime beaucoup et que j'admire. Elle m'a vraiment appris la pratique, je suis allée avec elle écouter comment on pose des questions et m'exercer un peu. Je suis en quelque sorte retournée à l'école avec elle et puis j'ai pu travailler seule. Après avoir passé un moment ensemble pour mon apprentissage, j'avais ma grille de questions et j'ai pu aller en ex-Yougoslavie.

Ce qui a été vraiment intéressant, c'est la remise en cause de ce que j'avais appris, une fois dans la situation. Et donc la question de l'interdisciplinarité va se doubler d'une autre, celle de comment devenir « apprentie » de ce que les personnes que je rencontre me font faire, m'obligent à transformer. Je dirais aujourd'hui qu'il s'est agi, dans ce cas, de m'indiscipliner. Prenons par exemple la règle de l'anonymat qui guide les recherches de ce genre. Il était jusqu'alors évident pour moi que lorsque l'on interrogeait quelqu'un dans ce genre de situations de recherches, il devait rester anonyme. Tout cela a été complètement bousculé. J'avais affaire à des gens dans une situation catastrophique, qui ne voyaient pas d'issue à la guerre : celle-ci n'en finissait pas et ces personnes ne souhaitaient qu'une chose, retourner chez elles alors qu'il n'y avait aucune possibilité d'imaginer ça. Or, j'ai découvert que le dispositif d'enquête lui-même n'avait rien de neutre, notamment du fait de l'anonymat. D'abord, il faut préciser que les gens n'arrêtaient pas de me dire que le sentiment d'être des réfugiés, c'était une espèce d'assignation qui aggravait leur situation. Ils disaient : « Je ne suis pas un réfugié, ce n'est pas moi ; moi je suis monsieur untel, j'avais des vaches, une ferme... ». « Être réfugié, c'est être en dehors du monde, c'est n'être personne, ou c'est être une personne de seconde zone ». Or, par l'usage de l'anonymat, en leur disant qu'on allait effacer leur nom, on faisait quelque chose qui ressemblait très sérieusement à ce qui leur était déjà arrivé : vous n'êtes plus monsieur untel, vous êtes un réfugié. Et donc avec l'anonymat, en fait, je redoublais d'une certaine manière cette désassignation, ou cette assignation à un statut d'anonyme, un statut d'être hors du monde. Il y a eu plein de choses comme cela qui ont été remises en question chez moi. Cela a été mon deuxième terrain.

Et puis il y a eu le terrain avec Jocelyne Porcher, en 2005-2006. C'est Jocelyne qui est venue me proposer et ça a été vraiment très intéressant aussi. Dans chacun de mes terrains, il s'est passé quelque chose à chaque fois qui fait que dans la question, ou dans la méthode, ou dans ce que je comptais faire, je me rendais compte à un moment donné que cela n'allait pas. Je suis chez Zahavi et je me rends compte que la question de philosophe des sciences voulant trier le bon grain de l'ivraie, selon une parabole bien connue des Évangiles, c'est-à-dire faire la différence entre là où il fait de la science, là où il fait de la politique, là il est en train de projeter l'état de sa société et sa culture, là c'est vraiment l'oiseau – cette question était absolument insensée et c'était peu intéressant. Quand bien même il y aurait eu une réponse (car il y a toujours des gens pour en trouver face à ce genre de questions), ça n'aurait aucun intérêt.

Je suis dans les camps de réfugiés et je me rends compte que lorsque je sors de l'entretien avec la famille, les gens sont en plus mauvais état que quand je suis entrée. Et là, vous vous dites quand même ça, c'est un problème. Si vous êtes psychologue dans un dispositif clinique, vous pouvez négocier avec cette dimension-là, vous avez des outils pour éviter que les gens sortent plus mal à l'issue de l'entretien, mais je ne pouvais pas négocier avec cette dimension-là, mon questionnaire ne me le permettait pas, en tout cas tel qu'il était conçu. Et puis vient, un jour, lors d'une de mes visites au camp de réfugiés, cette discussion avec Monsieur Jahija Smajié. À un moment nous parlions de la guerre, et de la possibilité de réconciliation, et il me dit des choses tellement intéressantes et dans une langue si belle (la traduction véhiculant bien les métaphores riches qu'il utilisait) que je me rends compte que je ne pourrai pas écrire : « un réfugié m'a dit », et citer par ailleurs le nom de quantité d'académiques qui m'en ont beaucoup moins appris. De quel droit j'imposerais une telle asymétrie entre ceux que l'on cite et ceux qui restent des témoins anonymes ? Nous avons alors discuté de mon malaise, et pour répondre à ma question et à ma difficulté, il a pris mon stylo et mon cahier et a inscrit son nom en dessous de ce que je venais de noter : Jahija Smajié. C'est là que je me rends compte que l'anonymat, c'est la dernière des bonnes idées à imposer, sans discussion. Et je me rends compte également que quand je sors de cet entretien-là, ce jour-là, je ne suis pas face à la catastrophe qui avait lieu les autres fois : les personnes avec qui je viens de passer un long moment sont heureuses de la rencontre, on a une bonne discussion. Elles ont eu l'impression non plus d'être des réfugiés, mais des gens avec qui on peut discuter.

Plusieurs jours après, je suis avec une autre traductrice que celle avec qui je suis d'habitude. Les gens parlent et à un moment la traductrice ne traduit

plus. Je la regarde et je lui demande ce qu'il se passe depuis dix minutes. Elle me répond qu'ils sont en train de parler de la religion, ce sont des musulmans, et que ça ne doit pas m'intéresser, cela ne concerne pas notre enquête, donc qu'elle ne traduit pas. Je lui réponds : Mais on ne peut pas faire ce genre de choses, on ne peut pas faire comme si cela ne me concernait pas ! J'ai donc demandé à la traductrice de leur expliquer le malentendu, et de reprendre avec eux le passage que j'avais raté, parce que cela m'intéressait. Ainsi on s'est mis à avoir une discussion sur la religion, et quand je suis sortie, les gens me disent qu'ils sont vraiment contents, que c'était vraiment une bonne discussion, qu'ils ont pu enfin parler de choses qui les intéressent et leur importent. Je me suis dit que, dorénavant, chaque fois que je serai dans une famille, je poserai les questions que l'on a prévues avec Antoinette, parce que c'est important, mais dans ces questions, il faudra toujours qu'à un moment donné je trouve une voie d'entrée qui permette d'avoir une vraie discussion, comme avec des amis. J'ai donc désappris et appris mon métier avec eux, je dirai plus tard, « en me laissant instruire ». Donc, pour moi, l'interdisciplinarité n'est qu'un des accès de la pratique de la philosophie, on devrait également invoquer une forme d'inter-indisciplinarité.

Avec Jocelyne Porcher, c'est encore autre chose. Cela a été, cette fois d'entrée de jeu, un changement de méthode. Il nous a fallu inventer une méthodologie pour résoudre le problème qu'avait Jocelyne. Elle avait une difficulté qu'elle n'arrivait pas à surmonter avec son enquête : elle était persuadée que les animaux collaborent au travail, qu'ils prennent des initiatives, c'est ce qu'elle entendait dans les anecdotes qu'on lui racontait, mais quand elle demandait aux élèves, ils lui disaient que non, ce ne sont pas les animaux qui travaillent ; en bons marxistes, pourrait-on dire, les élèves disent que ce sont les humains qui travaillent. On a réfléchi et on est arrivées à l'idée que la solution, c'était de partager avec eux notre problème. Et donc on a partagé le problème, mais avec un protocole bien précis, en disant : Voilà, on essaye de savoir comment est-ce qu'on doit apprendre à poser nos questions, avec vous, en tant qu'élèves ? Et ça, ça a été vraiment formidable aussi.

Chaque fois que j'ai eu une enquête, c'est devenu quelque chose qui m'intéressait beaucoup. C'est toujours la question : quel type de dispositif je mets en place ? Et est-ce que je suis prête à tout le temps le renégocier ? Parce que le dispositif n'est peut-être pas adéquat, parce que ce n'est pas le meilleur dispositif, parce qu'il est trop rigide. S'il y a bien une chose qui me passionne dans les enquêtes, c'est de me dire : avec quoi je vais pouvoir bricoler ?

Actuellement, je suis dans une enquête où j'en suis au stade de la pré-enquête. Je suis en pré-enquête parce que je ne sais pas si mon hypothèse, l'intuition que j'ai, est la bonne, et donc il faut que je puisse la tester. Et

pour pouvoir la tester, il faut que je demande aux gens de m'aider à trouver des types de questions qui permettent de vérifier si le plan dans lequel j'ai envie de poser cette question est tenable. Je voudrais faire une enquête sur la manière dont les gens ont vécu la disparition d'un animal familier auquel ils étaient attachés. Et l'idée, ce serait éventuellement d'essayer de penser l'extinction par rapport à cela. Mais je ne suis pas sûr que ça va fonctionner et j'en suis très loin. Ce sera la deuxième étape.

Toujours est-il que je suis toujours dans la première étape et que j'ai commencé à faire ma préenquête, c'est-à-dire que j'ai commencé à la faire avec des amis. Je leur demande de ne pas me parler de ce qu'ils ont ressenti, mais de ce qu'ils ont fait. Parce que mon intuition est que si la perte d'un animal familier est si difficile, c'est parce qu'ils nous donnent des corps, parce que les animaux familiers nous donnent un corps. Et je pars de mon expérience avec la façon dont les gens vivent le deuil dans le cas des humains : avec les humains, on continue sur un mode mental à dialoguer. Même si l'on va sur les tombes au cimetière et que l'on fait des gestes – et les gestes assurent une continuité d'existence, c'est certain –, ce ne sont pas des gestes qui impliquent nécessairement le corps. Ce sont des gestes qui impliquent plutôt un mode d'action, un mode de mise en mouvement. Donc on va sur la tombe, on met des fleurs devant, on allume une bougie, on exécute des gestes éventuellement qu'on faisait avec l'autre. Alors qu'avec les animaux familiers, j'ai vraiment le sentiment qu'il y a une espèce d'amputation du corps et que la relation ne peut pas continuer parce que le corps se retrouve amputé d'une partie de lui-même. Et la mentalisation n'est pas possible parce que ce n'est pas à ce niveau-là que cela se faisait. On continue à parler avec son père, avec sa mère, il y a plein de choses qui continuent au niveau conversationnel et mental dans le cas du rapport de deuil. Alors qu'avec les animaux, ce n'est pas cela qui se passe. Visiblement, ce qui se passe, c'est des trucs comme : j'ai continué distraitement à ouvrir la barrière le matin pour le laisser sortir alors qu'il n'était plus là, j'ai laissé ses gamelles, j'ai très froid à mes jambes maintenant que j'ai perdu mon chat, ou encore une amie qui m'a dit qu'elle avait mal à ses genoux depuis qu'elle avait perdu son chien, parce qu'elle ne marchait plus ; ou un homme qui m'a raconté qu'il n'avait pas aspiré le sol de sa voiture depuis dix ans, parce qu'il y avait des poils de chien dessus, et qu'il voulait rester avec les poils de son chien.

On est donc loin d'une hypothèse très solide, mais par approximation, je me dis qu'il y a peut-être quelque chose qui est de l'ordre du corps, le fait que les animaux familiers nous donnent un corps. Ce que peut-être les bébés nous ont donné, ce que peut-être la sexualité nous donne, mais la

sexualité ce n'est pas tout le temps, de même les bébés ne restent pas toujours bébés. Avec les animaux, c'est sur un mode stable. Du point de vue de l'interdisciplinarité, il s'agit de ce que Tarde a appelé l'interphysiologie, mais qui est une forme de psychologie, une psychologie des corps. Je veux dire que l'interphysiologie c'est comme le liseron qui s'accroche à la branche. C'est une double interdisciplinarité, en quelque sorte, puisque je vais prendre ce que je pense être le meilleur de la psychologie pour la dépsychologiser au maximum. Voilà, l'interphysiologie c'est dépsychologiser la psychologie. C'est pour cela que je pars des gestes, surtout pas de sentiments. Ne me parlez pas de votre tristesse ! J'exagère, mais comme c'est avec des amis je peux leur dire. Et on parle quand même de la tristesse.

TRACÉS : *La littérature constitue sans nul doute une autre « discipline » qui est au cœur de votre recherche, non plus au sens universitaire du terme, mais au sens d'une pratique, d'un art, voire d'une ascèse, au sens noble du terme. Vous vous revendiquez notamment de la « thérolinguistique », un terme forgé par Ursula Le Guin en 1974 (The Author of the Acacia Seeds) à partir du terme grec « thèr », qui signifie « bête sauvage », et que vous définissez ainsi dans Auto-biographie d'un poulpe et autres récits d'anticipation : « Il désigne la branche de la linguistique qui s'est attachée à étudier et à traduire les productions écrites par des animaux (et ultérieurement par des plantes), que ce soit sous la forme littéraire du roman, celle de la poésie, de l'épopée, du pamphlet, ou encore de l'archive ». Vous mettez vous-mêmes en pratique des formes d'écriture littéraire dans vos livres, qui sont souvent à la frontière de la science et de la fiction, du savoir et du récit. Pourriez-vous préciser de quelle manière la littérature peut aider et soutenir la pratique de la philosophie et de l'éthologie ? Pourquoi en êtes-vous venue à privilégier parfois la littérature et le récit par rapport à une exposition qu'on pourrait juger plus traditionnelle et « scientifique » (avec tous les guillemets qu'il convient de donner ici à ce mot) de vos recherches ?*

V. DESPRET : Il y a quand même quelque chose que j'ai appris en psychologie, mais que j'aurais pu apprendre avec Stephen Jay Gould, qui est une sorte de grand praticien du Talmud d'une certaine manière : c'est l'étude de cas. Qu'est-ce que c'est qu'un cas par rapport à un exemple ? Un exemple, c'est quelque chose qui vient illustrer et qui n'ajoute rien. Un cas, c'est toujours ce par quoi il faut commencer. Et donc dans la plupart de mes articles, il y a toujours un cas qui est posé et qu'il faut déplier. Vous ne savez pas, quand vous commencez à le déplier, jusqu'où il va vous mener : le cas, c'est un mille-feuille.

Par exemple, je lis un article le 17 avril sur des pies australiennes que les chercheurs ont équipées, cinq pies d'un groupe qu'ils observaient depuis

quelque temps. Au hasard, ils prennent cinq pies et les équipent de minuscules balises hypersophistiquées qui ne pèsent que deux ou trois grammes. Un petit sac à dos, une merveille de la miniaturisation, ouvrable à distance pour ne pas devoir recapter l'oiseau pour le récupérer. Un truc qui coûte une fortune pour étudier la façon dont les pies négocient avec le changement climatique et avec l'explosion urbanistique locale. Et les chercheurs découvrent après quelques heures que les pies, bien qu'elles ne sachent absolument pas défaire leur petit sac à dos, se sont fait aider d'autres pies qui ont démantibulé les sacs, et que les coûteux appareils se sont effondrés. Les chercheurs disent : « Oh, mais pas de problème ! » Soit dit en passant, on retrouve avec eux la figure du scientifique de *L'homme sans qualités* de Robert Musil : les scientifiques cultivent l'art de transformer des vices en vertus, l'art des marchands et des stratèges – le marchandage du moindre détail, la ruse, la capacité de retourner les situations à son profit. Bref, les scientifiques qui voient s'effondrer leur projet en même temps que leurs coûteux joujoux ne se laissent pas désespérer : « Mais il n'y a pas de problème. On ne savait pas que les pies étaient altruistes de manière désintéressée. C'est ça que nous allons étudier à partir de maintenant, puisqu'elles ont prouvé qu'elles pouvaient l'être ». Ils avaient des citrons, disent-ils, ils en feront de la limonade. Deux jours après, je continue à consulter cette littérature et je vois que le *New York Times* a repris la nouvelle et la titre avec ceci : « Les pies n'ont pas donné leur consentement aux chercheurs ». Je me dis, voilà, là je tiens un cas. Vous avez un article scientifique qui fait quatre ou cinq petites pages. Vous avez un premier organe de presse qui le relaye en disant : « On a découvert qu'elles sont altruistes ». Le *New York Times*, relayé par quantité d'autres journaux, dit qu'elles n'ont pas donné leur consentement et l'article, pour un peu étoffer cette idée, parle de tous les conflits qu'il y a entre les pies et les habitants, comment les pies mémorisent les habitants, pourquoi elles attaquent les gamins de dix ans plutôt que les adultes, etc.

Ce cas, vous pouvez le déplier dans tous les sens. Vous allez découvrir des choses absolument fabuleuses qui vont me conduire à Carlo Ginzburg sur les indices, à Claude Lévi-Strauss sur l'histoire chaude et l'histoire froide, les sociétés froides et les sociétés chaudes. Et qui va me conduire à peu près partout, simplement comme Walter Benjamin, par une méthode de flâneur, parce qu'il y a le code du récit qui me l'autorise. C'est-à-dire que je parle de quelque chose qui ressemble à une fiction et qui n'est pas du tout une fiction, mais qui est déjà un peu fabulé. Le *New York Times* spéculé, il fait une fabulation. Les chercheurs eux-mêmes fabulent d'une certaine manière en disant : « Elles ne veulent pas de nos balises, c'est donc de

l'altruisme», etc. Donc je pars d'un cas et je vais le déplier dans toutes les dimensions possibles pour aller le reconnecter avec plein de choses du réel qui sont éloignées dans le temps, éloignées dans l'espace. Avec un article de Lévi-Strauss des années 1990, avec un de Ginzburg, avec Étienne Benson qui écrit sur l'histoire des animaux et puis avec Rémy Chauvin qui raconte que les corbeaux n'ont jamais réussi dans une épreuve behavioriste alors que les pigeons oui, et vous avez peuplé un monde avec un cas. Pour moi, le code du récit, c'est d'abord cette possibilité-là, c'est-à-dire ne jamais utiliser d'exemple, mais toujours partir de cas, les prendre au sérieux et les laisser vous mener là où vous serez vous-même surpris de vous retrouver. Ça, c'est le premier point.

S'il y a bien quelque chose de merveilleux avec les récits, c'est que vous pouvez écrire ce qu'on appelle la « bible ». C'est Alain Damasio qui m'a appris que ça s'appelait une « bible » : quand vous décidez d'écrire un roman, surtout un roman de science-fiction, vous devez d'abord avoir un monde, les personnages, leurs caractères, leurs rapports, et puis alors seulement vous les lancez dans le monde, et c'est justement là que vous allez vous faire surprendre. Pour moi, c'est ça un cas, c'est une forme de bible. En littérature, vous pouvez faire ça, mais vous n'êtes pas tenu par les mêmes contraintes que par votre cas. Avec mes pies, je suis obligé de rester avec les scientifiques ou avec la manière dont les animaux agissent. À partir de mon cas, il n'y a rien d'inventé, je peux spéculer, mais je ne peux pas inventer ; avec la littérature, vous pouvez vous ménager des surprises, vous pouvez ménager des espaces pour des surprises qui sont encore plus vastes. Et je ne dis pas que les surprises sont meilleures. J'ai autant de joie avec les surprises que m'apporte un cas que ce que j'ai pu avoir dans la littérature. Mais on ne sait qu'on a un cas qu'au moment où on le trouve, on le sent, on sent qu'on a quelque chose. Il va devenir cas.

Je suis passée à la littérature, à un moment donné, parce que j'avais besoin d'aller plus loin, d'avoir plus de marges de manœuvre. Un peu comme si je disais : allez, si on donnait un petit coup de pouce à cette situation ! Si on lui donnait encore plus de jeu (et cela relève bien du jeu). Et c'est un tout petit coup de pouce, petit parce qu'on n'arrête pas de revenir au réel, c'est donc de l'ordre d'un jeu avec le réel – le jeu, quand les enfants commencent en disant : On aurait qu'à dire... (en Belgique, les enfants commencent avec : Et si on disait que ? Et si on disait que j'étais un chevalier ?). C'est ça qui est intéressant aussi, pour moi, ce type de fabulation, c'est qu'on ne part pas complètement, ce n'est jamais un grand écart, on reste très attaché au réel, on l'émancipe juste un peu de ce qu'il est assigné à être (c'est encore une définition du jeu). Et parfois, ce réel vous rattrape,

et là cela devient vraiment très joyeux. Ainsi, après que j'aie terminé une première version de la nouvelle sur les wombats, mon doctorant Thibault De Meyer me relit et me dit : « Mais tu sais, ton exceptionnalisme religieux à propos des wombats, tu peux l'oublier, parce que les chimpanzés sont religieux depuis deux ou trois ans. Enfin, en tout cas, beaucoup plus sérieusement que ce qui en avait été dit avant. ». Cela, c'est le coup de génie du réel, c'est là où le réel a rattrapé la fiction. Je pensais fictionner et, à ce moment-là, je me rends compte que le réel avait déjà bien mieux fait que moi. Donc la fiction, c'est vraiment donner un coup de pouce qu'en fait je n'avais jamais cessé de donner, mais en l'amplifiant, en gagnant de l'espace. Parce que je pense que j'ai toujours fait cela avec les éthologistes en leur disant : je sais bien que vous ne me suivrez pas jusqu'où je vais, mais je le fais quand même et j'espère que vous ne serez pas fâchés. C'est juste une proposition. Et si vous êtes fâchés, tant pis, c'est dommage, mais je ne changerai pas d'avis. Le philosophe de l'environnement Thom Van Dooren dit par exemple que les corneilles connaissent l'espoir parce que, quand elles cachent des graines, elles espèrent non seulement que la graine sera là, mais elles espèrent qu'elles-mêmes seront là dans l'avenir pour aller rechercher cette graine. Bien sûr, c'est très difficile pour un éthologiste d'attribuer de l'espoir aux corneilles. Ils vont plutôt évoquer des capacités d'anticipation, dans le meilleur des cas. Mais je crois sincèrement que cela vaut la peine de proposer aux éthologistes d'imaginer pouvoir entendre parler de l'espoir des corneilles. Et, là, on est déjà dans des formes de fiction, ou plutôt de fabulation, une manière d'ouvrir d'autres questions, de modifier notre façon de faire attention, en sachant que les scientifiques ne vont pas nécessairement nous suivre, et vont, quand ils ne sont pas trop méfiants, répondre quelque chose comme : « Nous, on ne peut pas le dire, mais ça va ».

TRACÉS : *Dans Vivre avec le trouble, Donna Haraway propose le concept de Chtulucène en lieu et place du concept d'Anthropocène pour penser la question écologique aujourd'hui. Chez Haraway, le modèle tentaculaire de l'araignée cthulhu sert à destituer l'humain de son piédestal et à le resituer dans le tissu composite des vivants. Contre l'anthropocentrisme du concept d'Anthropocène, qui continue de placer l'humain au centre de l'histoire de la Terre, le Chtulucène permet de rompre véritablement avec ce point de vue et de valoriser des histoires non humaines. Votre travail vise également à décentrer notre regard, à le désanthropiser pourrait-on dire, pour nous habituer à considérer le monde avec d'autres yeux, à partir d'autres modes d'existence. Lorsqu'elle élabore son concept de Chtulucène, Haraway mentionne d'ailleurs vos textes sur le deuil et sur la perte irréparable qui lie les humains aux non-humains dans la problé-*

matique écologique actuelle. Vous serait-il possible d'expliquer comment votre travail nous permet d'envisager la crise écologique contemporaine? Dans quelle mesure l'éthologie constitue-t-elle un apport pour orienter nos interactions avec les non-humains? Par exemple, Donna Haraway a pu parler de « phonocène » également, et si l'on met en regard cette focalisation sur le son avec d'une part votre livre sur les oiseaux et d'autre part les récentes expériences de confinement du fait du Covid-19, n'a-t-on pas là matière à réagencer ces interactions (humains/non-humains), en sortant également des propos un peu convenus qui ont pu être faits à ce moment (« c'est beau, le confinement nous permet de réentendre les petits oiseaux, etc. »)?

V. DESPRET : C'est une question qui est difficile pour moi, parce que j'ai toujours le sentiment, quand je commence à y répondre ou que j'essaye d'y réfléchir, d'arriver avec une espèce de bâton moral pour taper sur la tête des gens. J'ai eu un rapport difficile à la philosophie parce que j'avais le sentiment que beaucoup de philosophes prenaient des positions de juge. Et moi-même, il m'est arrivé de dire que telle ou telle pratique scientifique n'est pas intéressante. Mais je ne le fais généralement pas et ma technique, pour éviter d'être dans la position du juge, c'est de ne pas parler des pratiques scientifiques qui ne sont pas intéressantes, de considérer qu'elles ne méritent pas qu'on en parle. Je laisse à d'autres qui font ça mieux que moi le soin de la critique. J'ai eu un professeur de logique qui disait : « Je suis le policier de la science et l'éboueur des énoncés incorrects ». Ça m'a amusé et en même temps je me disais : « Je n'ai pas envie de faire un boulot de flic ».

Si on commence par dire : il faut basculer du regard anthropocentrique à un autre regard décentré, ou multicentré ou polycentré, pourquoi pas, mais j'ai toujours peur à ce moment-là qu'il y ait des policiers de la moralisation de la langue et de l'observation qui viennent dire : « Ah! mais attention, c'est en tant qu'humain que vous parlez là! » Et comment est-ce qu'on fait avec ça? Eh bien! assumons que oui, c'est nous qui racontons des histoires. Là, je reprends Didier Debaise, qui fait une superbe analyse de William James dans un article qui s'appelle « Le Récit des choses terrestres ». Toutes les choses terrestres ont un récit, mais il nous incombe de les articuler, de les intensifier et de ne pas oublier que nous n'en sommes pas les auteurs. Là, ça commence à faire sens pour moi, c'est-à-dire accepter non pas une responsabilité, mais accepter que nous sommes extrêmement curieux, que nous avons besoin de ces récits, que nous adorons les raconter, que ça nous permet de comprendre le monde, que nous avons besoin de comprendre le monde, que le monde s'enrichit de la compréhension que nous lui donnons, qu'il y a donc une articulation de récits, qui est bien une

intensification de certaines importances et que nous n'en sommes pas les auteurs. On essaye de négocier avec ça en espérant qu'il n'y ait pas un petit policier qui vienne derrière vous pour vous dire : « Voilà, mais c'est vous qui parlez quand même ». Donc ça, c'est le premier point et je le précise, parce que moi-même, j'avais plutôt tendance à dire : Oui, désanthropocentrons, allons-y ! Ou alors plutôt une décolonisation, ça me semblerait assez intéressant, une entreprise de décolonisation par rapport aux animaux aussi.

Le deuxième point, c'est qu'il est vrai aussi que ça nous demande une vraie exigence pour rompre avec quantité de manières de penser et de percevoir, et pour se sentir, pour parler comme Baptiste Morizot, « vivant parmi les vivants », ce qui demande qu'on soit extrêmement attentifs à la manière dont nous parlons et dont nous concevons les choses, parce qu'on sait très bien à quel point la langue forme notre expérience du monde. Par exemple, quand on parle d'environnement, je dis : On est déjà mal parti. Quand on parle de biodiversité, d'un côté, je me dis que c'est nécessaire, parce que la perte de la biodiversité a des conséquences pour nous et pour les autres vivants aussi ; et en même temps, est-ce qu'on n'a pas une perception patrimoniale de la biodiversité ? C'est pour cela que, personnellement, je suis tellement mal à l'aise avec, par exemple, la question des extinctions. La question des extinctions, comment la penser en dehors d'une conception patrimoniale ? « On avait tout ça à notre disposition, on avait des abeilles, des fourmis, etc. ; oh ! mon Dieu, on en a encore perdu ! » Je plaisante ici, je ne devrais peut-être pas, parce que c'est très grave. Mais ça veut dire qu'on est tout le temps en train d'essayer de trouver des modes d'appréhension et des modes de langage qui s'efforcent de ne plus penser en termes de centre et de périphérie (donc il n'est pas seulement question d'anthropocentrisme). Comment est-ce qu'on fait pour sortir de cette façon de toujours penser centre et périphérie ? Comment est-ce qu'on fait pour sortir aussi de la conception de la flèche du temps avec le passé, le futur et le présent qui est une espèce d'écartement du passé et une projection vers le futur – le présent n'existant presque pas, il est juste là pour écarter, pour mettre le passé derrière et pour faire venir le futur au plus vite ? J'ai l'impression que cela demande tout le temps une espèce de technologie de la perception et de la langue qui l'autorise. Ça se fait, je pense, expérimentalement. Quand j'ai écrit la troisième nouvelle de *l'Autobiographie d'un poulpe*, en imaginant par exemple quelle serait la langue que devraient parler les ulysses, c'était une façon d'essayer d'imaginer ce que pourrait être une façon de vivre avec d'autres animaux, de s'accorder sans nier le fait que ce sera toujours une approximation humaine qui permet cet accordage, ou en tout cas par laquelle passe cet accordage. Il s'agit d'arriver à dire, à penser, à sentir

en ne se sentant pas nécessairement obligés de ne pas être humain. Mais en sachant qu'être humain, c'est une manière d'être. Par contre, l'exceptionnalisme, là je pourrais vous tenir un discours beaucoup plus radical. L'exceptionnalisme est pour moi une aberration. Et là, ce n'est même pas comme juge que je parle de l'exceptionnalisme, c'est plutôt avec une stupéfaction totale. Je ne dis même pas que c'est mal, mais je me demande : comment peut-on penser quelque chose comme ça ? J'entends bien leurs arguments et chacun de ces arguments me laisse stupéfaite.

TRACÉS : *Au niveau des conséquences concrètes, est-ce que cela a à voir avec les puissances d'agir que vous mentionnez avec Deleuze et Spinoza ? Dans ces récits, à travers nous, se donnent à voir d'autres modes d'existence et s'intensifient une pluralité de modes d'être indépendamment des centres et des périphéries. Faire entendre cela, à travers par exemple vos travaux et quelques autres, pour les questions contemporaines de crise écologique, est-ce que cela a quand même un objectif pratique ou une conséquence pratique, qui serait en lien avec cette augmentation des puissances d'agir et d'être affecté ?*

V. DESPRET : Il y a deux voies pour répondre. Il y a la voie que j'emprunterai à Morizot, dans son chapitre dans *Le cri de Gaïa*. Il dit que la difficulté qui nous tombe dessus, maintenant, c'est que nous n'avons que des passions tristes par rapport à ce qui est en train de nous arriver : la désolation, la nostalgie, l'écoanxiété, les angoisses, le ressentiment, bref, tout ça, ce sont des passions tristes et elles ne vont pas nous pousser à agir. Donc il faut essayer de trouver, dans la gamme possible des passions, des passions joyeuses, des passions joyeuses à vivre avec d'autres existants et avoir de l'appétit pour une vie avec d'autres, de la curiosité, le sentiment non seulement de la nécessité de leur présence, mais de la joie de leur présence. Certains ont envisagé l'émerveillement, je ne suis pas sûre, c'est à mettre à l'épreuve. Et il y a tout un travail qui est en train de se faire par des artistes, par des écrivains comme Baptiste Morizot ou Estelle Zhong, Marielle Macé, Emanuele Coccia, etc. Je suis tellement heureuse que ces gens existent parce que c'est ça qu'ils sont en train de chercher, c'est-à-dire d'éveiller des passions joyeuses, et des passions tristes aussi parce que, bon, ce n'est pas la fête quand même, il faut le dire. Et puis il y a Bruno Latour dans le *Mémo sur la nouvelle classe écologique*, qui dit extrêmement clairement que les révolutions prolétariennes et les mouvements prolétariens ont eu leurs passions, ont eu leurs émotions mobilisatrices. La droite libérale en a eu. Bref, il y a eu des passions mobilisatrices qui ont accompagné, suscité, transformé des manières de penser, des manières de sentir, et ont réussi à mobiliser des gens pour des changements. Et nous n'en avons pas. On n'arrive pas à nous mobiliser collectivement. Quelles sont les

passions qui donnent de la force, y compris celle d'être très en colère, d'être en rage devant le désastre, qu'il faudrait apprendre à cultiver, et comment on fait? Eh bien, ça prend du temps et on ne sait pas comment on fait. L'Église a été très bonne pour créer des passions tristes et des passions joyeuses chez les gens, à travers les processions, les rituels. Comment est-ce que, dans les églises, les gens se mettent à chanter à tue-tête et compagnie? Donc ça veut dire qu'il y a des gens qui savent y faire et que nous, collectivement, ce n'est pas encore tout à fait ça. Je ne réponds pas vraiment à votre question, mais je dis qu'il y a des gens qui sont en train de penser qu'on doit cultiver, affiner, intensifier des formes de sensibilité, presque stratégiquement. Et qui font tout pour activer cette possibilité.

Bibliographie

- DEBAISE Didier, 2020, « Le récit des choses terrestres. Pour une approche pragmatique des récits », *Corps objet image*, n° 4, p. 70-87.
- DELEUZE Gilles, 1981, *Spinoza. Philosophie pratique*, Paris, Minuit.
- DESPRET Vinciane, 2006, « Le secret est une dimension politique de la thérapie », T. Nathan éd., *La guerre des psy. Manifeste pour une psychothérapie démocratique*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond, p. 153-179.
- 2007, avec Jocelyne Porcher, *Être bête. L'esprit des étables*, Arles, Actes Sud.
- 2009, *Penser comme un rat*, Paris, Éditions Quae.
- 2015, *Au bonheur des morts. Récits de ceux qui restent*, Paris, La Découverte, 2015.
- 2019, *Habiter en oiseau*, Arles, Actes Sud.
- 2021, *Autobiographie d'un poulpe et autres récits d'anticipation*, Arles, Actes Sud.
- 2021 [1996], *La danse du cratère écaillé. Naissance d'une théorie éthologique*, Paris, La Découverte.
- HARAWAY Donna, 1990, *Primate Visions: Gender, Race, and Nature in the World of Modern Science*, Londres, Routledge.
- 2020, *Vivre avec le trouble*, Vaulx-en-Velin, Les éditions des mondes à faire.
- LATOUR Bruno, 2006 [1979], avec Steve Woolgar, *La vie de laboratoire. La production des faits scientifiques*, Paris, La Découverte.
- 1991, *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, Paris, La Découverte.
- LE GUIN Ursula, 2022, « L'auteur des graines d'acacia », *Les quatre vents du désir*, Paris, Le Béliat, p. 15-25.
- MORIZOT Baptiste, 2021, « Ce que le vivant fait au politique. La spécificité des vivants en contexte de métamorphoses environnementales », F. Aït-Touati et E. Coccia éd., *Le cri de Gaïa*, Paris, La Découverte, p. 108-162.
- MUSIL Robert, 1995, *L'homme sans qualités*, Paris, Seuil.
- PLATON, 2007, *Phèdre*, Paris, Le livre de poche.
- STENGERS Isabelle, 1993, *L'invention des sciences modernes*, Paris, La Découverte.
- UEXKÜLL Jakob (VON), 2010, *Milieu animal et milieu humain*, Paris, Payot & Rivages.