

Argument

LA DIFFÉRENCE COMME OCCASION DE PERTINENCE : LA QUESTION DE L'ANIMAL

Vinciane Despret

De Boeck Supérieur | « Cahiers de psychologie clinique »

2002/1 n° 18 | pages 9 à 28

ISSN 1370-074X

ISBN 2804138739

Article disponible en ligne à l'adresse :

<https://www.cairn.info/revue-cahiers-de-psychologie-clinique-2002-1-page-9.htm>

Pour citer cet article :

Vinciane Despret, « La différence comme occasion de pertinence : la question de l'animal », *Cahiers de psychologie clinique* 2002/1 (n° 18), p. 9-28.

DOI 10.3917/cpc.018.0009

Distribution électronique Cairn.info pour De Boeck Supérieur.

© De Boeck Supérieur. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

ARGUMENT

LA DIFFÉRENCE COMME OCCASION DE PERTINENCE : la question de l'animal

Vinciane DESPRET*

Les animaux se divisent en : a) appartenant à l'Empereur, b) embaumés, c) apprivoisés, d) cochons de lait, e) sirènes, f) fabuleux, g) chiens en liberté, h) inclus dans la présente classification, i) qui s'agitent comme des fous, j) innombrables, k) dessinés avec un pinceau très fin en poils de chameau, l) et caetera, m) qui viennent de casser la cruche, n) qui de loin semblent des mouches¹.

Quelques années d'anthropologie comparée, de psychologie constructiviste ou de pensée critique nous l'ont appris : les différences se construisent. La distribution de ces différences dans le rapport de l'homme à l'animal en est un cas exemplaire. Elle se traduit par un incessant travail sur l'écart – ou plutôt par la multiplicité de productions d'écarts variables dans une construction jamais stabilisée : car la différence, certes, ne cesse de s'affirmer, de se dire, de se rappeler, et en même temps d'hésiter, de se débattre, de faire controverse. La frontière entre l'animal et l'homme (ou la nature et la culture) présente bien cette caractéristique des frontières hautement surveillées : le trafic qui y règne ne trouve nulle part ailleurs une telle intensité.

Infranchissables pour les uns, ces frontières se brouillent pour les autres. Elles se sont d'autant mieux brouillées ces dernières années que les scientifiques faisaient progressivement entrer dans le monde des humains ceux qui avaient le pouvoir de leur faire perdre un à un leurs derniers privilèges, langages, outils, réflexivité, conscience, voire des formes de comportements analogues à ceux que nous appelons moraux. Leurs recherches sont venues à point nommé pour soutenir ceux pour qui cette différence fait véritablement scandale : la « nature animale » n'existe pas, pas plus que les fondements de la hiérarchie. Selon cette dernière perspective, la différence ontologique prétendument naturelle est d'abord une décision politique, décision

* Philosophe, Impasse de l'Ange, B-4000 Liège.

¹ Texte d'une Encyclopédie chinoise, espièglement inventée par Borges, citée par Michel Foucault, in (1966) *Les mots et les choses*, Paris : Gallimard.

particulièrement in-interrogeable puisque la façon dont *les êtres sont hiérarchisés est toujours présentée comme ayant un fondement biologique ou relevant d'une détermination naturelle*².

Cependant, le pli par lequel passe cette opposition ne recoupe pas, dans de nombreux cas, celui qui sépare les « spécistes », c'est-à-dire les tenants d'une différence ontologique irréductible, et les « anti-spécistes », revendiquant à l'animal un statut égal à celui de l'humain.

En d'autres termes, les oppositions qui s'articulent autour de la question de la différence – ou de la similitude – s'éclatent dans une configuration compliquée aux enjeux disparates. Ainsi la question de la présence ou de l'absence de différence peut-elle se jouer sur des registres autres de ceux qu'invoquent, au nom de la morale, de l'éthique, de l'humanisme, de l'équité, les tenants de l'une ou l'autre tendance. C'est un de ces autres registres que je voudrais vous proposer d'explorer – en tenant compte du fait que l'abondance de la littérature concernant le débat éthique me donne plutôt envie d'entreprendre le problème par un biais plus inhabituel. Précisons-le, l'animal ne sera pas vraiment le sujet de cet article. Ce sont les pratiques dont il est l'occasion, parfois la victime, souvent l'otage, ou au contraire dont il constitue le vecteur de transformations, qui m'intéresseront. C'est, en d'autres termes, ce que les scientifiques font faire à l'animal et ce que les animaux font faire aux scientifiques dont il sera question. Je voudrais, au cours de l'exploration de ces pratiques, tenter deux propositions.

La première me mène à prolonger une réflexion entreprise dans un article de cette même revue, il y a quelque temps³, réflexion qui me menait à penser le rapport de la science à ses enjeux, en l'inscrivant cette fois dans les questions que soulève l'animal. Que traduit, dans certaines pratiques, la radicalisation de la différence ? ; mais que traduit aussi, dans d'autres, le fait d'en faire l'économie ? Je proposerais de déplier cette opposition dans la perspective de l'un de ces enjeux, en faisant l'hypothèse que quelle que soit la version, « absence de différence » et/ou « radicalisation de celle-ci », l'animal est pris en otage d'une même volonté : la volonté de créer, avec ou grâce à lui, un « réservoir d'universalité ». Ce réservoir d'universalité répond bien sûr à des exigences diverses, hétérogènes et parfois contradictoires, qui vont chacune médiatiser son effectuation.

Mais en même temps, et c'est le contraste sur lequel je souhaite conclure cette première proposition pour amorcer la seconde, quand les recherches autour de l'animal ne refusent pas l'épreuve de penser,

2 Florence Burgat (1997) *Animal mon prochain*, Paris : Odile Jacob, p. 31.

3 « La psychologie de l'émotion et les femmes », *Cahiers de Psychologie Clinique*, 15, 25-44 (2001/2).

de construire, de négocier avec celui ou ceux qu'elle interroge, la bonne différence, on voit les pratiques subir une transformation radicale. À l'inverse de celles qui ambitionnent de créer un réservoir d'universalité, celles-ci vont justement faire de la différence un problème, et un problème intéressant. Il s'agira, pour ces pratiques, de chercher ce que j'appellerais les *différences pertinentes*. Ce contraste entre des pratiques « universalisantes » et des pratiques « en quête de différences pertinentes » présente un intérêt particulier pour notre propos, puisqu'il débouche sur un autre, qui pose lui aussi, mais cette fois de deux manières, la question de la différence : l'histoire nous montre en effet, que les changements entre ces deux manières d'interroger l'animal correspond d'une part, à l'arrivée des femmes sur le terrain, et d'autre part, à la prise en compte de certaines revendications politiques de la part des chercheurs eux-mêmes. La question de la différence pertinente posée par l'animal à son chercheur se déploie alors dans la question de la différence entre les hommes et les femmes, et entre la science et ce qu'elle a défini comme son autre, la politique.

La fabrication de la différence

Avant d'envisager l'analyse de la fabrication de la différence entre l'homme et l'animal, une remarque s'impose : la manière même de poser le problème a déjà, subrepticement, engagé les termes de sa solution. En effet, parler de « la différence entre l'homme et l'animal », (que ce soit pour la créer ou pour la réduire), aussi familière ou « naturelle » puisse sembler cette manière d'énoncer la question, c'est déjà accepter quelques-uns des implicites non interrogés de celle-ci : d'une part il y aurait « Une » différence, certes variable, multiple, controversée mais capable de faire « la différence » ; d'autre part, celle-ci présuppose déjà que soient acceptés au moins deux universels : celui de l'Homme et celui de l'Animal. Nous touchons d'emblée au nœud du problème, et sans doute à son principal enjeu.

Car s'il y a bien quelque chose qui présente peu de stabilité, nous l'avons évoqué, c'est justement cette différence ; s'il a bien une définition à laquelle il est impossible d'assigner un contenu, c'est l'animal ; et s'il y a aussi quelque chose ou quelqu'un qui traduit en fait l'*impossibilité* de se définir, dans cette équation marquée sous le signe de l'inégalité, c'est l'homme. En d'autres termes, de quel homme s'agit-il dans la diversité des modes d'être contrastés, et qui a besoin d'en faire appel à l'animal pour se définir comme homme ? ; de quel

animal veut-on parler dans cette foison d'êtres disparates, du lombric de mon jardin au bonobo que je vois progressivement disparaître de notre monde, au moment même où nous célébrions son apparition ? ; et à quelle différence allons-nous nous référer au moment où l'anthropologie nous ramène une foison de manières de distribuer et d'ordonner le monde ?

Si nous nous en tenons à l'histoire de nos pratiques scientifiques, nous pouvons constater que c'est en fonction de ce qui est demandé à l'animal, et de la position qui lui sera assignée, que la différence sera négociée, parfois même, nous allons le voir, de manière extrêmement paradoxale.

Commençons par les pratiques qui visent à nier cette différence, ou plutôt misent sur la possibilité de faire l'économie de la question des différences. Prenons le cas le plus exemplaire en la personne de ces héros du behaviorisme que sont les célèbres rats des labyrinthes et autres dispositifs. Quand on sait ce que l'on demande généralement au rat, c'est-à-dire non seulement de représenter tous les rats, mais aussi tous les animaux dotés d'un minimum de complexité et plus encore de témoigner pour l'humain (ce que traduisent les termes de « modèles » de l'apprentissage, pharmacologique, etc.), on peut comprendre quel est l'enjeu réel de ces expériences : il faut créer un réservoir d'universalité, qui vaut pour tous et partout. Il faut créer un réservoir dans lequel le rat témoignera pour tous les rats, les pigeons, les singes, tous les humains. Tout le dispositif est construit pour garantir cette universalisation. En témoigne par contraste les critiques et les revendications de la fameuse expérience de Rosenthal, donnant des rats « naïfs » à ses étudiants en faisant passer certains pour les honorables descendants d'une lignée brillante éduquée à Berkeley⁴, et les autres pour les descendants de rats sélectionnés pour leur stupidité. Les performances des rats furent conformes aux attentes des étudiants : les héritiers des « brights » firent honneur à leurs ancêtres, ceux des « dulls » passèrent laborieusement les épreuves. Pourquoi est-ce tellement un problème pour Rosenthal ? Justement parce que chacun de ces rats ne témoigne plus alors comme un bon modèle, interchangeable, que l'on peut aller puiser dans le grand réservoir de l'universalité : il témoigne de toutes petites choses qui n'intéressent pas trop ceux pour qui les différences font figure de parasites, que ce soit de petites différences productrices de différence comme celles que suscite la relation affective avec l'étudiant qui s'en est occupé, que ce soit l'enthousiasme de ce dernier, ou encore la différence qui traduit sa manière à lui, petit rat blanc fabriqué comme être de relation expérimentale par des générations

4 Les choses sont un peu plus compliquées. Les rats qui furent distribués aux étudiants étaient en fait censés être les descendants de rats sélectionnés pour leurs résultats aux performances, et chargés de se reproduire avec des rats aux performances similaires (brights ou dulls). Pour l'analyse de cette expérience et d'autres dans le domaine de l'éthologie, je renvoie le lecteur à mon premier essai sur la question (1996) *Naissance d'une théorie éthologique. La danse du cratérope écaillé*, Paris, les Empêcheurs de penser en rond.

soigneusement sélectionnées, de se laisser traverser par l'enthousiasme d'un humain. Car si ces rats étaient bien « naïfs » du point de vue de leur intelligence et de cette prétendue sélection – leur arbre généalogique ne prolongeant sans doute pas ses racines jusqu'à Berkeley –, il n'est pas moins vrai que les petits rats expérimentaux de nos laboratoires furent domestiqués, sélectionnés, transformés, fabriqués par des générations de chercheurs. Ce qui veut dire que les qualités qu'on nomme « docilité », « adaptabilité », « compétences à l'apprentissage » peuvent tout simplement traduire une sensibilité particulière de ces rats aux enthousiasmes, aux rêves et aux attentes de ces mêmes chercheurs. Nous ne savons pas ce qui « rend » le rat docile, « complaisant » ; nous ne savons pas non plus comment se traduisent pour lui, dans son expérience de rat, ces termes. De même, « répondre aux attentes » ne peut décrire les multiples expériences singulières qui ont rendu les transformations possibles.

Toujours est-il qu'une bonne expérience, selon Rosenthal, doit éradiquer tout ce qui compromet l'universalité de ses sujets – et de ses chercheurs : c'est pourquoi il conseille l'utilisation de robots pour prendre en charge les contacts avec l'animal. On ne peut mieux voir converger la manière de définir ce que l'on attend du modèle, les enjeux de ce type de recherche, et les exigences du « faire-science » : l'universalité des objets et donc des manières de le produire ne traduisent-ils pas justement l'objectivité ?

On peut affirmer dès lors que travail de l'analogie à la fois produit et requiert une réserve d'universalité : le lissage des différences ne se fait pas tant entre l'animal et l'humain, mais entre les animaux eux-mêmes, puisque chacun doit témoigner qu'il est un bon représentant de l'universel à « révéler », d'un bon fond de nature à découvrir. Modèle universel, il témoignera de tout ce dont peut témoigner un rat : des capacités d'apprentissage, de la différence sexuelle, de l'effet de l'hérédité sur l'intelligence, de l'effet des drogues sur le comportement, de la tolérance aux médicaments, de la dépression nerveuse. Mais ce lissage des différences est non seulement controversé (les modèles du rat ne valent déjà plus quand il s'agit de souris), mais hautement paradoxal. C'est parce qu'il est le même que nous pouvons enfin tirer des leçons pour nos conduites ; c'est parce qu'il est le même que la science peut lui demander de résoudre nos problèmes de dépendance, d'obéissance, de contrôle, d'effets de punition, de répartition des rôles sexuels ; mais c'est parce qu'il est incommensurablement différent qu'on peut lui demander, à lui, ce qui ne pourrait, pour des raisons éthiques ou humaines évidentes, être demandé à un homme.

Le primate pourrait, lui, aussi être appelé à témoigner de ce type de pratique de « délocalisation des questions », ou, pour le dire un peu plus brutalement, de « confiscation » des réponses. Car c'est bien là un des enjeux de ce type de science : demander à la nature de résoudre ce que le collectif ne peut jamais clôturer définitivement ; mettre dans le régime de la controverse experte ce qui se débattait dans le régime de la discussion politique.

Les choses, pour le primate, sont cependant un peu plus compliquées. Il est vrai que de nombreux singes furent requis comme substituts dans les laboratoires : que l'on pense aux tristement célèbres recherches d'Harry Harlow, séparant à tour de bras de jeunes rhésus de leurs mères afin d'étudier, tantôt les effets de l'attachement ; tantôt, la possibilité pour les mères de se faire remplacer par des mères de substitution ; tantôt la possibilité de détruire physiquement et psychiquement de petits singes en les enfermant dans ce qu'il appelait « des cheminées de désespoir ». Cependant, nombre de recherches en primatologie ont traité le rapport problématique de la différence et de l'analogie de manières beaucoup plus diverses, plus complexes, plus intéressantes aussi. Avant de les envisager, tournons-nous d'abord vers l'autre extrême de ce continuum de distribution de la différence et de la similitude, celui qui réunit les tenants de la différence radicale.

Selon ces derniers, il n'y a rien de commensurable entre l'homme et l'animal. Nous retrouvons sous la même bannière ceux qui affirment haut et fort que les comparaisons ne peuvent tenir, que l'humain mérite un statut privilégié, qu'il est une créature singulière. « Vos rats, vos singes ne peuvent rien nous apprendre, nous sommes trop différents ». « Comparez-les entre eux si vous le voulez, nous vous suivrons bien volontiers, comparez-les aux autres animaux, pour nous ils peuvent être réunis comme un ensemble cohérent, mais ne faites tenir cet ensemble, sous le vocable bien pratique « l'animal », que dans le régime du contraste et de la différence avec ce que nous, humains, sommes, et ce que nous revendiquons comme singularité ». « Il y a, écrit le naturaliste Américain Bruce Bagemihl, *une longue et sordide histoire des affirmations de l'unicité de l'homme. Sur toutes ces années, j'ai lu que les humains étaient les seules créatures qui rient, qui tuent d'autres membres de leur propre espèce, qui tuent sans le besoin de manger, qui présentent une réceptivité sexuelle des femelles permanente, qui mentent, qui montrent un orgasme féminin, qui tuent leur propre jeune* ». Peut-être, continue et commente Bagemihl, *la seule vraie différence entre les espèces est que les gens, au contraire des animaux, ont tendance à faire des généralisations simplistes*⁵.

5 En reprenant une phrase de Weinlich. Cité in Bruce Bagemihl (1999) *Biological Exuberance. Animal Homosexuality and Natural Diversity*, Londres, Profile Books.

Paradoxalement alors, le discours qui prône la rupture aboutit, mais par des voies toutes différentes, au même résultat que celui qui cherchait, dans l'analogie, à retrouver *une* « nature » dans l'apparente diversité de ses manifestations, et que Bagemihl désigne ironiquement sous le terme de « généralisations simplistes ». Il faut mesurer les enjeux, lisibles tant dans ces généralisations, que dans l'insistance maniaque du rappel de LA différence que l'on peut trouver à toutes les pages de certains livres de psychologie, de sociologie ou de philosophie politique (au contraire de l'animal, nous... ; l'animal ne peut... ; les déterminismes qui l'accablent ; la soumission à l'instinct dont nous serions enfin libérés, l'animal pauvre en monde au contraire de l'homme, etc.). Pourquoi diable est-ce donc si important de définir l'animal comme une figure de l'inversion ? La réponse me paraît simple, à condition de dépasser les justifications usuelles : il ne s'agit pas de préserver le respect de l'humain, comme le voudrait la tradition humaniste. Il ne s'agit pas non plus de vouloir le contraste pour de nébuleuses motivations narcissiques, comme une certaine psychologie nous invite à le penser – de toutes façons, notre histoire en témoigne à souhait : nous aimons les blessures narcissiques. Il s'agit encore moins d'une tendance « naturelle » présente dans toutes les cultures, comme une certaine tradition anthropologique nous le propose un peu vite, en misant sur l'univocité – et donc l'universalité – de la définition de la nature et de la différence nature-culture.

Pour comprendre cette stratégie de l'inversion, il faut la penser, au contraire de ce qu'on a toujours fait, non pas séparément *mais en même temps* que la stratégie inverse, celle désignée comme l'ennemie, car ces deux stratégies, aussi opposées soient-elles, sont en fait intimement complices. Il faut penser leur ressemblance derrière leur innocente et radicale différence : ces deux stratégies ont pour point commun de créer un réservoir d'universalité qui permet de délocaliser les questions.

Dans le premier cas, celui qui consiste à proposer à l'animal d'être le référent universel dans le régime d'une économie de la pensée des différences, on a vu qu'il s'agit de lui demander de résoudre, mais cette fois dans le champ de la nature, et donc dans le champ de la science, les problèmes qui ne peuvent se clore chez l'humain. Si les rats peuvent montrer que les femelles sont naturellement plus émotionnelles, ou plus passives, ou plus dociles, la question du rôle de la femme ne doit plus se poser. Si les rats démontrent l'héritage de l'intelligence, nous aurons enfin les bons programmes d'éducation ; si les rhésus de Harlow témoignent du fait que les mères de substitution peuvent

6 Ce que la stratégie de l'analogie ou du « modèle » d'ailleurs avait produit comme résistance. En témoigne par exemple le fait qu'un scientifique noir ait pu baptiser le titre d'un livre écrit pour critiquer la psychologie : « Même les rats étaient blancs » R. Guthrie (1998) *Even the rat was white*. Boston : Allyn & Bacon. Pour prendre l'exemple des primates comme « modèle » de ce c'est qu'être humain, de nombreuses critiques ont montré que le primate était avant tout modèle de l'homme blanc, libéral, des classes moyennes. Le singe de l'origine soutenant l'hypothèse de l'homme chasseur en est un bon exemple : « *L'homme chasseur*, écrit Donna Haraway (*Primate Visions*, Londres : Verso, p. 187) incarne un code socialement situé pour déchiffrer ce que signifie être humain, dans le sens occidental d'un être spécifique, non marqué, universel : dans ce sens, l'homme chasseur était un substitut démocrate libéral à la version socialiste de la coopération naturelle. » . De nombreuses voix ont commencé, dans les années 80 notamment, à contester cet homme chasseur car ils n'arrivaient pas à voir en lui le porteur des expériences de ce que signifie « être humain » .

suffire (et donc que les femmes peuvent être à nouveau mobilisables sur le marché de l'emploi à un moment de déséquilibre entre l'offre et la demande), alors nous trouverons des réponses enfin stabilisées qui pourront clôturer des décades de controverses que ni la religion, ni les luttes des classes des races ou des sexes n'ont réussi à résoudre. Si vous voulez savoir ce que nous sommes, et ce que nous devons être, demandons-le à la nature. Notre identité et notre devoir être, si controversés, y trouveront des définitions enfin univoques. La nature, universelle, et son porte-parole, une science objective, échappant aux intérêts et aux opinions, nous donneront enfin toutes les réponses.

Dans le second cas, et assez paradoxalement, envisager l'animal comme une figure de l'inversion, sur le mode de ce que nous ne sommes pas, ou plus, ce à quoi nous avons réussi à nous arracher, produira un résultat très similaire. Mais l'animal sera utilisé d'une tout autre manière, ce qui masque bien à propos l'évidente complicité des solutions. La question qui est en jeu reste la même : « comment définir ce qu'est l'humain ? » ; mais la manière d'en contourner la difficulté semble quelque peu différente. Car dans la multiplicité des versions possibles, si vous essayez de produire une définition positive de l'identité humaine, vous risquez toujours de voir brutalement surgir un trouble-fête, une culture minoritaire, un collectif féministe, un groupe d'homosexuels, de noirs ou de natifs Américains qui viendront crier « Pas nous, pas nous ! ». « Nous ne pouvons adhérer à ce nous de la proposition de définition de l'être humain » ; « votre définition vient de nous exclure du collectif ! »⁶. Dès lors, devant cette impossibilité de stabiliser une définition, l'animal va être appelé à la rescousse. Mais il ne le fera plus sur le mode de l'analogie. Certes, il va une fois encore déplacer ou délocaliser la question : celle-ci, à nouveau, trouvera sa réponse à l'extérieur (chez le non-humain), mais cette fois, par contraste. S'il y a bien une nature animale, et si elle peut s'inscrire dans les figures de l'inversion, vous aurez alors une essence humaine dont la définition, certes empirique, ne vous mettra cependant pas au risque de donner un contour à bord fixe à ce que veut dire « être humain ». On peut penser que la fonction de ces figures d'inversion constituées dans la réserve de nature suit la même logique que les grandes figures de l'altérité que sont la féminité dans son rapport avec la masculinité⁷ et l'homosexualité vis-à-vis de l'hétérosexualité. L'« autre » de la différence – animal, femme, homosexuel – devient un supplément à la définition de ce dont il est la figure inversante ; il stabilise son identité : *du point de vue psychanalytique*, explique le philosophe *Queer* David Halperin, « l'homosexuel » est un « Autre » imaginaire dont la « dif-

férence » *flamboyante détourne l'attention des contradictions inhérentes à la construction de l'hétérosexualité*⁸. La fonction de la construction de l'homosexuel (et donc de l'animal) est de résumer tout ce qui est autre de l'hétérosexualité (et donc de l'humanité), afin de permettre à cette dernière d'acquérir une réalité substantielle, sans être, ni définie, ni problématisée. On pourra donc dire que l'animal vient donner le négatif de la définition, négatif qui, de la manière même dont il est défini, pourra ambitionner de mettre tout le monde plus ou moins d'accord : « voilà ce que nous ne sommes pas (ou plus) » ; « voilà ce que nous pouvons que les non-humains ne peuvent pas ». L'animal, comme l'homosexuel de l'analyse de David Halperin, n'est plus alors *le nom d'une espèce mais une projection, une sorte de décharge publique conceptuelle et sémiotique où peuvent être déposées toutes sortes de notions logiquement contradictoires et incompatibles entre elles*⁹. L'animal va être mobilisé, voire pris en otage comme un collectif abstrait, qui, par son exclusion, permet à l'être humain de se créer une identité par contraste non problématisée, et lui donne le statut de réalité d'un universel « déjà là », une essence en quelque sorte – on ne peut aussi bien rendre toute discussion impossible qu'en agitant les bannières de l'indiscutable que sont les essences.

Il s'agit bien d'un réservoir d'universalité : en témoigne la sémantique particulière utilisée dans ce cadre. On ne parle pas des animaux, des babouins, des rats ou des drosophiles, mais de l'Animal. Rencontre de deux universels singuliers : l'homme au contraire de l'animal.... En témoigne finalement le triple universel dont je contestais d'emblée l'acceptation, puisqu'il exclut d'emblée la diversité des animaux, la diversité des hommes et la diversité des manières de définir les différences : LA différence entre L'Homme et L'Animal¹⁰.

Enjeux de l'universalité

Ces deux manières de situer les animaux comme otages de nos problèmes, modèle ou inversion, d'utiliser la nature comme réserve de savoir universel indiscutable, et donc de déléguer soit à des repoussoirs soit à des experts les décisions du collectif quant à son identité, ses choix, les rôles, la manière de s'organiser ne peut tenir qu'à la condition de définir le savoir scientifique comme un savoir résolument hors politique.

7 On trouvera d'ailleurs cette analogie entre les manières de différencier catégories codées et non codées pour la nature et les femmes dans Bruno Latour (2000) *Politiques de la Nature*, Paris, la Découverte. Précisons aussi que l'analyse de la constitution de la nature en réserves de lois indiscutables sous la maîtrise d'experts est directement issue de ses travaux.

8 David Halperin (2000) *Saint Foucault* ; trad. D. Eribon, Paris, EPEL, p. 59.

9 *Op. cit.*, p. 61.

10 Je n'aborderai pas ici le corollaire de cette pratique de l'universalisation : si l'animal comme figure de l'inversion devient l'« autre » de l'homme, il devient du même coup un redoutable outil de hiérarchisation entre les hommes. Une fois constitué en figure de l'altérité, paradoxalement, il peut être ramené « à l'intérieur » de l'humanité pour créer une altérité en son sein : ceux qui vivent comme des bêtes (les pauvres, les primitifs, les « hommes infâmes ») ; ceux qui sont plus proches de la nature (les paysans, les femmes, les primitifs) ; ceux qui ne vivent que selon leurs instincts, ceux que la pensée n'élève pas,

Lorsqu'un expérimentateur fait courir un rat dans un labyrinthe, il fait de la science, bien sûr. Mais lorsqu'on sait la question à laquelle ce rat est requis de répondre, qu'il s'agisse par exemple de l'hérédité de l'intelligence (si on veille, comme le fit le psychologue Tryon à Berkeley¹¹, à ce que les plus performants ne se reproduisent qu'entre eux, et que les moins compétents fassent de même pour mesurer la courbe des performances au fur et à mesure des générations successives), on peut penser que la frontière entre science et politique vient singulièrement de se brouiller, et que le « trafic » à cette frontière ne se résume pas au simple problème des « applications » de la science. De même, pour rester dans ces fameuses boîtes behavioristes, quand un chercheur décrit le comportement différencié des rats et des ratte, suite aux effets de l'injection de telle ou telle hormone, certes, il fait de la science. Mais si l'on sait que les comportements qu'il s'agira de mesurer sont des comportements définis en termes d'activité chez les mâles, et de passivité chez les femelles, à nouveau la frontière vient de laisser subrepticement passer quelques contrebandiers. Cette frontière, finalement, présente comme intérêt majeur, dans le grand jeu des délocalisations, celui de permettre le « blanchiment » des questions et des réponses.

À cet égard, les recherches sur les primates offrent un site de lisibilité toute particulière de ces articulations entre la science, la culture et les questions politiques. La raison en est tout autant historique – notamment le fait que le terrain fut au départ saturé avec les questions de l'origine de l'homme¹² – que matérielle : par exemple le fait que les primates interrogés nous ressemblaient beaucoup, et donc constituaient un site d'expansion de questions de notre culture dans le domaine de la zoologie. Les questions de l'origine ont pendant longtemps articulé la volonté de trouver de l'analogie et du contraste : elles participèrent dès lors à la construction d'êtres hybrides, à la fois très similaires et à la fois suffisamment différents pour occuper le rôle de représentants vivants de la presque-humanité. De ce fait, ce qui définit ce qu'est être humain certes détermine les recherches, mais ces dernières participent, elles aussi, à stabiliser la définition, en l'enracinant dans le problème de l'origine. En témoigne par exemple le cas des babouins observés par le pathologiste Zuckerman, au zoo de Londres dans la première moitié du XX^e siècle. Ce cas est non seulement exemplaire, mais il a en outre fortement influencé les manières de voir, de questionner et de définir « tous » les primates non humains dans les décades qui suivirent.

11 D'où les prétendus rats de Berkeley que Rosenthal affirmait donner à ses étudiants.

12 Ceux qu'on appelait les « primitifs » avaient pendant longtemps constitué les bons candidats à ce genre de questionnement, jusqu'à ce que les anthropologues en arrivent à la conclusion qu'ils étaient « quand même » trop civilisés dans la mesure où ils manifestaient un contrôle social similaire à celui des cultures dont émanaient ces anthropologues, notamment dans les pratiques sexuelles qui constituaient, selon ces derniers, un des fondements de l'organisation en famille ou en société. Tout ceci repose sur le postulat que la culture est artificielle, et que pour étudier comment la sexualité structure les groupes, il faut « désartificialiser » les objets d'étude. Voir Dona Harraway, *op. cit.*

En 1925, une colonie avait été créée au zoo de Londres, avec cent mâles. En 1927, trente femelles furent ajoutées au cinquante-six survivants. Les conflits intenses qui les avaient opposés les uns aux autres en avaient décimé près de la moitié. Les choses ne s'arrangèrent pas avec l'introduction des femelles, bien au contraire, les conflits n'en furent que plus intenses. Solly Zuckerman conduisit son étude dans ces conditions – croyant avoir affaire aux conditions naturelles – et établit une théorie qui marqua longtemps l'image du babouin : les femelles étaient, selon lui, continuellement réceptives¹³, et les mâles ne cessaient de se battre pour elles. La société se caractérisait par une hiérarchie extrêmement rigide, par des agressions constantes, et par une compétition sans pitié. La seule cohésion possible semblait constituée par le sexe. Quoique ces idées fussent les idées d'une culture particulière, habitée par la question de l'origine de la famille, de la cohésion du social, de la différence entre mâles et femelles dans l'accès à la domination, elles n'ont pu s'épanouir que parce qu'elles ont rencontré, dans l'articulation avec les faits, une confirmation objective : les babouins étaient confrontés à un système auxquels ils ne pouvaient s'adapter que de manière pathologique. La promiscuité incessante et le manque de place, un équilibre des sexes tout à fait anormal – en liberté un mâle hamadryas vit avec plusieurs femelles – s'alliaient à l'impossibilité de construire des relations sociales entre mâles, relations qui, dans la nature, permettent de réguler, voire d'inhiber, l'agressivité et la compétition. Une culture singulière, marquée par la différenciation des rôles, adhérant à un schème de l'origine particulier (Zuckerman avait lu et était influencé par le *Totem et Tabou* de Freud), trouvait donc une confirmation de ses présupposés dans les modes d'inscription de ceux-ci au sein d'une pratique. Pendant les décades qui suivirent, le babouin occupa le devant de la scène de la primatologie : primate universel, réservoir d'une histoire de l'origine, il donnera en quelque sorte le script de tous les scénarios, le registre des questions, les habitudes de la pratique et de ce qu'il faut voir.

Dans les années 70, cette histoire relativement linéaire va changer. D'une part, la diversification des terrains d'études fait entrer dans le monde de la primatologie quantité d'autres espèces : la nature du primate, longtemps définie autour du babouin, éclate. Devant la multiplicité des manières d'être et d'être social, de s'organiser, de hiérarchiser ou de ne pas le faire, il n'y a plus de possibilité de parler d'un universel ou d'une nature du primate non-humain. Ensuite, de nouvelles questions apparaissent ; de nouvelles manières de percevoir

13 Ce qui pouvait en fait être le cas, tout à fait contextuel, et explicable par le dérèglement dû au passage d'un hémisphère à l'autre. Mais Zuckerman, était tellement persuadé que la sexualité devait être le lien social qu'il ne prêta pas attention à cette possibilité.

et de travailler aussi : l'essor du féminisme et l'arrivée massive sur le terrain de primatologues femmes vont considérablement modifier l'éthologie du chercheur. Les scientifiques, d'une part, vont s'attacher à suivre des groupes, de manière plus longue, à en connaître les individus : Goliath, David Greybeard, les chimpanzés de Jane Goodall et quantité d'autres sujets acquièrent une *personnalité*. Ensuite, les chercheuses remarquent que les femelles ont jusque-là singulièrement été absentes des narrations : mais que font-elles donc ? Sont-elles vraiment les variables passives d'une histoire dont elles sont, par définition exclues, notamment sous la forme d'un harem docile, ou avec l'idée qu'elles sont des ressources pour l'action des mâles ? Pourquoi seraient-elles systématiquement subordonnées dans la hiérarchie, même lorsqu'elles se définissent comme le noyau stable du groupe, mais toujours passivement dans la fonction d'unité biologique invariable de la relation aux enfants ? Les femelles, sous l'effet de cette transformation des questions et de la manière de centrer l'intérêt, vont se métamorphoser : elles deviennent des partenaires actifs, au rôle bien différencié dans la construction du social. Quand on les observe, on ne peut manquer qu'elles gèrent des alliances, facilitent certains types de relation, coopèrent et peuvent même décider de l'issue des conflits. La syntaxe qui rend compte de leur activité change : par exemple, on ne parle plus de femelle réceptive mais de femelle sexuellement intéressée. La sémantique connaît aussi des transformations. Boris Cyrulnick, commentant le travail de Shirley Strum¹⁴, remarque que lorsqu'un primatologue mâle observe et interprète le comportement des babouins, les notions de hiérarchie et de dominance se définissent très différemment que lorsqu'une primatologue analyse ses observations : chez les premiers, la dominance réfère au fait de se servir en premier, de bousculer, menacer, prendre. Chez les secondes, le mot rapporte à une manière de tisser autour de soi un réseau compliqué d'alliances, de rapports affectifs et d'influences qui structurent le groupe. Les premiers se focalisent sur une série de paramètres, traduisant plutôt le modèle de la compétition, les secondes s'intéressent aux réseaux et à la manière dont ils se créent et se maintiennent. Dans le premier modèle, les acteurs actifs sont les mâles, les femelles ayant des rôles plus passifs, et les individus obéissent en dernier ressort à des déterminismes assez rigides ; dans le second, la femelle devient acteur à part entière, et définit une autre manière de créer un groupe, en s'attachant plutôt à la part improvisée et créative du comportement.

14 (1995) Postface à *Voyage chez les babouins*, Trad. F. Simon-Duneau, Paris, Seuil.

Au départ de ce contraste entre les pratiques, relevons d'abord la similitude : de part et d'autre, ces primates non-humains répondent aussi à des questions politiques. Est-ce dire que ce sont des mauvaises questions ? Ou, en d'autres termes, est-ce dire que le fait que des questions politiques soient intimement mêlées à des questions scientifiques fasse de la science une mauvaise science¹⁵ ?

Il me semble plus intéressant de faire passer le contraste par d'autres plis que ceux de la distinction entre une bonne science pure de politique et une mauvaise qui ne réussirait pas à s'en préserver. Ce sont les sujets que nous interrogeons à qui nous pouvons demander de témoigner : sont-ils plus intéressants ? moins intéressants ? Quelle est la différence entre les babouins de Zuckerman et ceux interrogés par les féministes ? Ils ne sont ni plus ni moins politiques ; les seconds ont simplement échappé au type d'ambitions dans lesquelles les premiers étaient pris en otage ; à l'universalité abstraite et tenue pour acquise des premiers, s'est substitué ce que nous pourrions appeler, en empruntant le terme à l'épistémologie féministe pour en élargir la portée, un « universel concret ». Cet universel concret articule à la fois les acteurs interrogés et celles qui les interrogent : il se fabrique au départ de la multiplicité des points de vue qui font que « c'est différent d'être » babouin, babouine, langhur, chimpanzé, chimpanzée, macaque *et* de la multiplicité des points de vue des pratiques situées de ceux et de celles qui se chargent de rendre compte de cette diversité. Celle-ci peut concrètement être associée à la nouvelle génération des chercheuses sur le terrain.

C'est en effet un des thèmes unificateurs de la primatologie telle qu'elle est pratiquée par les femmes¹⁶ : une haute tendance au scepticisme par rapport aux généralisations, et une nette préférence pour les explications imprégnées de spécificité, de diversité, de complexité et de contextualité.

Soyons cependant attentifs à ne pas emprunter, avec cette explication, la pente la plus glissante et la plus paradoxale : celle qui nous conduirait immanquablement à ré-instaurer ce que nous nous évertuons à contester. Ne serions-nous pas alors en train de déplacer la différence, mais en en faisant à nouveau une affaire de nature, et donc, en prétendant à nouveau révéler une « universalité », mais qui serait cette fois celle qui définit les femmes ? Ce problème n'a pas échappé aux féministes. Si selon certaines (comme Alison Jolly, mais on peut retrouver cet argument chez la biologiste spécialiste du maïs Barbara McClintock), ce changement est dû au fait que les femmes sont des

15 C'est ici que je reprends le problème déjà abordé dans le précédent article (*op. cit.*), mais en le contrastant cette fois avec la question de l'universalité.

16 Donna Haraway, *Op. cit.*, p. 397, note 13.

17 Cette affirmation est un peu rapide. D'une part, les chercheurs Japonais auxquels nous faisons référence ont été critiqués par certains de leurs collègues, trouvant leur pratique trop subjective. Nous ne parlons donc pas vraiment « des » Japonais, mais de ce que ce type de pratique ait pu émerger dans une culture privilégiant les mâles et dans des pratiques réunissant majoritairement des hommes. Ensuite, il ne serait pas juste de dire que toutes les femmes ont transgressé le tabou de l'appropriation. Il s'agit plutôt de pratiques différentes qui vont négocier, de manière diverse, avec la question de la distance. Shirley Strum, par exemple, est très proche de ses babouins, mais n'interagit pas avec eux comme Jane Goodall le faisait dans ses longues séances d'épouillage. Voir pour tout ce qui concerne la primatologie Japonaise : Hiroyuki Takasaki (2000) « Traditions of the Kyoto School of Field Primatology in Japan », in Shirley Strum et Linda Fedigan (2000) *Primate Encounters*. Chicago, Chicago University Press, pp. 151-164 ; ou encore Pamela Asquith « Negotiating Science : Internationalization and Japanese primatology »,

observateurs privilégiés car elles cultivent de manière traditionnelle la valeur de la patience ; d'autres au contraire vont d'abord mettre en évidence que ce contraste entre une science « mâle » et une science faite par les femmes se retrouve de manière très similaire dans un autre : celui entre la manière occidentale « classique » de faire de la primatologie et la manière japonaise. En effet, depuis que leurs recherches sont traduites en Occident (c'est-à-dire depuis les années soixante), on n'a pu manquer la spécificité et l'originalité de la primatologie japonaise : la façon de récolter les données, d'interroger les sujets, de créer les théories qui unifient ces données diffère fondamentalement de ce qui se faisait, chez nous, dans les pratiques « masculines ». Les Japonais, en effet, et comme l'ont fait certaines femmes à partir de Jane Goodall, ont ignoré le tabou qui interdit l'appropriation des sujets d'étude¹⁷. Leur définition de l'objectivité, ou de la fiabilité des observations, en effet, ne suppose pas la distance. Les raisons sont à la fois culturelles (la position de l'animal dans le continuum de la différence est aux antipodes de celle qu'il occupe dans la culture occidentale) et pratiques : selon les chercheurs Japonais, un singe inapproprié est un singe inapprochable, donc non observable. Rappelons-le, la fameuse découverte de la naissance d'un comportement culturel (nouveau et transmis) chez les macaques appelés depuis lors les « laveurs de pommes de terre » n'aurait jamais pu advenir si les chercheurs n'avaient nourri leurs sujets. De même, Goodall nourrira son groupe de chimpanzé afin de pouvoir les approcher, se liera avec chacun d'eux et pourra ainsi observer des individualités, des personnalités, des relations complexes. En outre, une spécificité de la primatologie Japonaise influencera fortement ce parti pris méthodologique : la question de l'origine ne sera pas posée au primate ; il ne sera pas considéré comme un être de « nature » qu'il faut protéger de toute contamination de la culture pour mieux le connaître. Au contraire des conceptions occidentales, pour lesquelles « la vérité de la nature se cache sous le voile opaque de la culture » et qui cherchent dans le singe de l'origine le soi perdu primitif et authentique, pour les Japonais, il n'y a pas de « plus vraie » nature derrière le masque de la culture. Enfin, ce type de pratique repose sur un mode de recherche relativement peu préoccupé de construire des théories généralisables. Certes, la théorisation constitue l'idéal régulateur de la science, mais, disent les scientifiques Japonais, après 40 ans d'études constantes de troupes les plus diverses, nous ne sommes pas prêts à produire des théories qui puissent rendre compte de la multiplicité et de la diversité de nos observations.

Dès lors que la différence des pratiques ne peut être attribuée à une nature-culture féminine (à moins d'« exotiser » ou « d'orientaliser » les Japonais¹⁸) les chercheurs ont repéré un autre accès qui permette d'explorer et de traduire le contraste. Pour comprendre comment les différences ont pu s'effectuer, il faut, disent-ils et elles, prendre en compte les positions stratégiques et historiques occupées par les femmes, au moment où elles arrivent sur le terrain.

D'abord, on peut envisager (notamment pour comprendre les « hérésies » de Goodall) que les femmes scientifiques ont pris avantage de la plus grande latitude des femmes dans la culture Occidentale, pour reconnaître les échanges émotionnels avec les animaux, et pour affirmer l'importance de l'identification ou de l'empathie d'une manière qui, selon, elles, améliorent leurs recherches ; ou l'on peut, dans une version un peu plus brutale, comme celle de Haraway, affirmer que les femmes furent *convoquées* de façon à permettre d'inclure certains types de pratiques et de théories marquées comme plus empathiques ou intuitives, et tellement suspectes aux yeux des scientifiques.

Ensuite, il faut penser que ce n'est pas tant en tant que femmes que les scientifiques ont fait subir de telles métamorphose à ce qu'elles faisaient exister, mais en tant que « femmes (ou hommes d'ailleurs) sensibles à certaines formes de conscience politique ». Les témoignages présentent, à cet égard, une similitude intéressante : ils décrivent la suspicion éprouvée par rapport aux catégories qui avaient constitué le fonds paradigmatique de la primatologie – passivité/activité ; hiérarchie et dominance ; compétition ; nature/culture, etc. On comprendra par exemple que le rôle des femelles exigeait d'être interrogé quand on les voyait si muettes, mais plus encore que le terme passivité, si souvent évoqué pour rendre compte de leurs comportements, a pu éveiller chez ces primatologues sensibles aux idées féministes une certaine suspicion¹⁹. De ce fait, les femelles vont être « activées », comme le seront d'ailleurs les mâles, par effet de contamination, puisque les questions nouvelles dont les femelles ont été l'occasion vont leur être aussi adressées, en « multipliant leurs options »²⁰. Et du fait qu'ils et elles soient activés par les questions de leur chercheuse, les babouins vont en retour « activer » celle-ci : mes babouins, explique Shirley Strum, m'ont appris quelles sont les bonnes questions à leur poser pour rendre compte de ce qui est important pour eux ; en « ne jouant pas le jeu », c'est-à-dire en ne faisant pas ce qu'on m'avait appris à les voir faire, ils ont exigé de moi une autre manière de parler

in Strum et Fedigan, *op. cit.*, pp. 165-183, et son « The Intellectual History of field Studies in Primatology : East and West », in Ann Herring & Leslie Chan (1994) *Strenght in Diversity*, Toronto : Canadian Scholar's Press Inc, pp. 49-76.

18 C'est-à-dire les construire comme étant différents selon notre besoin de figures d'inversion, ou selon les dilemmes que nous avons à résoudre, dans une opération dont l'Occident est coutumier : manger l'autre.

19 Voir les très nombreuses (et passionnantes) analyses proposées par Strum et Fedigan, *Primate Encounters*, *op. cit.*

20 Les babouins ont plus d'options que ce qu'ils ont jamais eu, affirme Strum pour caractériser l'état de la science qui les interroge. Voir son introduction à *Primate Encounters*, *op. cit.*

d'eux²¹. En outre, ajoutera-t-elle plus tard²², ces questions inédites peuvent nous revenir, comme autant de questions que nous pouvons aussi nous adresser à nous-mêmes, et auxquelles, sans eux, nous n'aurions pu penser.

Ce contraste des pratiques nouvelles traduit en somme la volonté de rompre avec une stratégie politique usuelle dans les pratiques scientifiques : celle d'imposer la manière de définir, sans les construire, d'une part la position de celui *pour qui* l'on parle (le chercheur se présente souvent comme parlant de « nulle part » – donc de partout, dès lors capable de parler au nom de l'universel) ; de l'autre, la position de celui *de qui* l'on parle (tel babouin, tel chimpanzé).

D'un côté, concernant ceux *pour qui* l'on parle, rompre avec cette stratégie demande de rompre d'emblée avec certaines versions du « nous » et d'en proposer d'autres. C'est ce que ne cessent de faire les féministes, mais aussi les Noirs, les natifs américains, les homosexuels : à l'universalisation se substitue un universel concret, qu'il s'agit à tout instant de composer.

De l'autre, il s'agit de rompre avec la manière de construire le savoir en fonction de ce qui compte pour nous. Shirley Strum résume clairement le fait qu'elle a pu remettre en question la pertinence des modèles rigides de la hiérarchie, en expliquant qu'elle s'est toujours efforcée de pratiquer le moins possible la construction du savoir « dans le dos » de ceux qu'elle interrogeait²³. Cette volonté l'a alors engagée – comme elle engage irrémédiablement tous ceux qui l'adoptent – à poser la question de « ce qui compte », ce qui est important, pour un babouin. La différence de ce qui « compte pour nous » et de ce qui « compte pour eux », parce qu'elle ne cesse de se construire, s'éclate dans une foison de différences concrètes : pour comprendre ce qui compte pour un babouin, je dois savoir ce qui compte aussi pour une babouine (ce qui ne transforme pas l'intérêt pour les femelles en névrose monomaniaque, puisque ce qui intéresse les femelles, ce sont les mâles²⁴) ; mais je dois aussi savoir ce qui compte pour tel ou tel babouin, en fonction de la place qu'il occupe dans le groupe à ce moment-là. Repérer les questions pertinentes, c'est dès lors chercher, dans les réponses qu'inventent les babouins, à quelles questions ils sont en fait en train de répondre.

Ni vraiment psychologie des points de vue (à moins que la psychologie ne s'intéresse aux collectifs hybrides²⁵ comme créateurs de sujets et qu'elle ne subordonne la pertinence de ses questions à ce qui compte pour ceux qu'elle interroge) ; ni vraiment sociologie d'êtres en four-

21 *Quand je chausse mes « lunettes » à babouins*, écrit Shirley Strum, *je vois un paysage compliqué, peuplé d'animaux intelligents, doués d'une bonne mémoire, qui sont « gentils » les uns avec les autres par nécessité, qui tablent sur la réciprocité sociale ; dans cet univers, mâles et femelles jouent des rôles complémentaires. Quand je chausse mes lunettes d'universitaire, je vois ce qu'on m'a appris à voir, c'est à dire quelque chose de très différent. Voyage chez les babouins, op. cit., p. 200.*

22 Communication au Colloque organisé par le Centre Devreux : *D'où viennent les enfants ?* Paris : octobre 1997.

23 Haraway, *op. cit.*, p. 125.

24 C'est ce que répond Thelma Rowel à ceux qui s'inquiètent d'une dérive de la primatologie en primatologie de la femelle.

25 C'est-à-dire des collectifs d'humains et de non-humains réunis par une communauté de sens, d'affects et d'intérêts, voir Dominique Lestel (2001) *Les origines animales de la culture*. Paris : Flammarion.

tures (car il manque à la sociologie le goût des biographies) la pratique se définit sans doute, de la manière dont elle se soumet aux exigences que lui imposent ceux qu'elle interroge, comme une pratique de repérage et de construction de différences pertinentes : celles qu'ils exigent entre eux et nous, pour repérer ce qui compte « pour eux » ; celles entre eux-mêmes ; mais aussi celles qui « nous arrivent », et dont ils sont les vecteurs.

- ASQUITH, P. (1994) « The Intellectual History of field Studies in Primatology : East and West », in Ann Herring & Leslie Chan *Strenght in Diversity*, Toronto, Canadian Scholar's Press Inc, pp. 49-76.
- ASQUITH, P. (2000) « Negotiating Science : Internationalization and Japanese primatology », in Strum et Fedigan, *Primate Encounters*, Chicago, Chicago University Press, pp. 165-183.
- BAGEMIHLE, B. (1999) *Biological Exuberance. Animal Homosexuality and Natural Diversity*, Londres, Profile Books.
- BURGAT, F. (1997) *Animal mon prochain*, Paris, Odile Jacob.
- CYRULNICK, B. (1995) Postface à Strum, S. *Voyage chez les babouins*, Trad. F. Simon-Duneau, Paris, Seuil.
- DESPRET, V. (1996) *Naissance d'une théorie éthologique. La danse du cratérope écaillé*, Paris, les Empêcheurs de penser en rond.
- DESPRET, V. (2000) « La psychologie de l'émotion et les femmes », *Cahiers de Psychologie Clinique*, **15** : 25-44.
- FOUCAULT, M. (1966) *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard.
- GUTHRIE, R. (1998) *Even the rat was white*, Boston, Allyn & Bacon.
- HALPERIN, D. (2000) *Saint Foucault* ; trad. D. Eribon. Paris, EPEL.
- HARAWAY, D. (1992) *Primate Visions*, Londres, Verso
- LATOURET, B. (2000) *Politiques de la Nature*, Paris, La Découverte.
- LESTEL, D. (2001) *Les origines animales de la culture*, Paris, Flammarion.
- TAKASAKI, H. (2000) « Traditions of the Kyoto School of Field Primatology in Japan », in Shirley Strum et Linda Fedigan (2000) *Primate Encounters*. Chicago, Chicago University Press, pp. 151-164.

Bibliographie

Résumé La différence entre l'homme et l'animal est une différence constitutive de notre anthropologie. Mais cette différence, en même temps, ne cesse d'être controversée, mise sous tension. Dans les pratiques scientifiques, on constatera que la radicalisation de la différence ou son absence répondent à des enjeux multiples. Un de ceux-ci, paradoxalement, réunit les positions les plus antagonistes : dans les deux cas l'animal se trouve au centre d'une même volonté, celle de créer, avec ou grâce à lui, un « réservoir d'universalité ». Mais quand les recherches autour de l'animal cherchent la différence

pertinente, et renoncent à l'universalité, on voit les pratiques subir une transformation radicale. Ces transformations articulent à leur tour d'autres différences : celle entre une science féminine, en opposition à la science masculine ; et celle qui oppose la science et le politique.

Mots clés animal ; différence ; éthologie ; universalité ; science ; féminisme.

Summary The difference between man and animal is one of the major differences of our anthropology. Nevertheless, this difference has been continuously controversial. We suggest that, in the scientific practices, the question of the dramatic difference versus the total lack of it is embedded in multiple stakes. Surprisingly, one of these stakes appears to be common to both opponents. In both cases, the animal is at the core of the same will : to create a reserve of universality. At the opposite, one may notice that when practices about animals seek for the relevant differences, and do not constraint the subjects they question to be a good instance of universality, these practices show interesting transformations. These transformations are themselves articulated to some other differences : one between a feminine way of making science (versus the masculine one) ; and another between science and politics.

Key words animal ; difference ; ethology ; universality ; science ; feminism.
