

Attention ou vision : quelle éthique pour la *standpoint theory* ?

Nathalie Grandjean

Est-il possible de penser une éthique de l'attention à partir de l'épistémologie féministe du positionnement ? Comment effectuer ce « passage » de l'épistémologie à l'éthique ? Il semblerait que Donna Haraway nous donne des clés pour effectuer ce passage délicat. En instaurant la vision comme nouvelle manière de construire des savoirs objectifs et situés, elle **instaure** la vision dans un rôle qui tient à la fois de la *responsabilité* épistémologique que de l'éthique. Haraway opère d'abord une analyse *critique* de la vision, montrant que l'histoire de ce mode de perception n'est pas innocente. En effet, la vision est d'abord ce qui soutient la représentation et la modalisation des savoirs scientifiques, dès la Renaissance ; Haraway la décrit ensuite comme un instrument de prédation, dès le 17^e siècle. Enfin, le caractère prédateur de la vision s'intensifie à partir de l'apparition des technologies de surveillance, Haraway la présentant alors à travers la métaphore du cannibalisme. Pourtant, face à cette analyse très critique, Haraway décide de « faire confiance » à la vision.

Pourquoi ? La vision, métaphore optique de la représentation, de la prédation et du cannibalisme de la culture scientifique, est cruciale car elle est chevillée aux modes d'incorporation¹ ; la vision est le siège du positionnement et de la matérialité de l'incorporation. Haraway nous enseigne deux leçons sur les liens entre la vision et les corps. D'abord, elle

1. – Je désigne par « mode d'incorporation », un processus selon lequel les corps se forment et s'individuent comme tels.

souligne « la nature encorporee de toute vision »². Cela entraîne deux conséquences majeures : d'une part, toute vision est vissée à un corps, quel qu'il soit, et d'autre part, tout regard et/ou toute vision incorpore, tant les entités vivantes que non-vivantes. Ensuite, elle démontre que la vision est un instrument (corporel) de production de corps : en remontant dans l'histoire des sciences et de l'objectivité, elle montre les deux faces de cette production corporelle. La posture critique, des féministes notamment, qui s'est insurgée contre le caractère omnipotent et omniscient du sujet connaissant, démonte le mécanisme de la « doctrine de l'objectivité », transcendante, puissante mais incapable d'être responsable d'elle-même.

Haraway insiste donc sur cette métaphore de la vision parce qu'elle considère que la neutralité bienveillante qu'on associe à l'observation scientifique n'est pas un geste innocent, même si notre culture technoscientifique nous enseigne le contraire. La figure du « témoin modeste », qu'Haraway déploie en 1997 dans *Modest_Witness@Second_Millennium.FemaleMan_Meets_OncoMouse*, est la métaphore de la culture de l'invisibilité et de la neutralité, qui s'articule à la modestie. Il s'agit, de plus, d'une modestie « au masculin (...) dont l'effacement de l'attache corporelle du *gentleman scientist* produit et garantit la vérité du savoir »³, comme le dit Delphine Gardey. Cette modestie s'agence à la vision technoscientifique, garantissant sa validité. Haraway la qualifie de perverse car elle est présentée comme une vertu, celle de la transcendance invisible de l'objectivité, personnifiée par la figure du témoin modeste, qui a oublié qu'il avait un corps.

Haraway intensifie cette critique en reprenant à Nancy Hartsock le concept critique de « masculinité abstraite », qui permet de penser, à partir d'un point de vue féministe, les manières dont les corps et les savoirs paraissent venir de nulle part, puisque produits par des corps invisibles et dépris de tout marquage corporel. Les corps sexués, racisés, déclassés sont les corps marqués – ce sont eux qui sont systématiquement observés par les corps neutres et abstraits. Cela implique dès lors que les observés ont moins de neutralité, ou à tout le moins, qu'ils doivent s'expliquer sur leur prétendu manque de neutralité.

Redonner sa confiance à la vision, même après l'avoir critiqué de manière radicale, permet dès lors à Haraway de rappeler à la culture scientifique – prédatrice et cannibale – qu'elle possède un corps. Il s'agit de prendre en compte les corps étudiés par les scientifiques mais aussi ceux des scientifiques

2.- Haraway, D., *Le Manifeste Cyborg et autres essais. Sciences – Fictions – Féminismes*, Paris, éd. Exils, 2007, p. 115.

3.- Gardey, D., « Bruno Latour, guerre et paix : tours et détours féministes », in D. Chabaud-Rychter, V. Descoutures, E. Varikas et A.-M. Devreux (dir.), *Sous les sciences sociales, le genre, Relectures critiques de Max Weber à Bruno Latour*, Paris, La Découverte, 2010, p. 206.

eux-mêmes. Ces différentes agentivités des corps doivent être entendues afin que les sciences ne plus forgent plus des savoirs *détachés* des différents corps qui les produisent.

En demandant que l'épistémologie prenne en compte les corps, Haraway souhaite, d'une part, que les sciences puissent rendre compte des liens matériels entretenus entre les différents acteurs/actants et, d'autre part, que ces liens matériels deviennent un des critères de scientificité pour une meilleure science. Rendre compte de ces liens est une manière de *répondre* de ces liens. C'est ainsi que se formule la *respons-abilité* pour Haraway, au creux d'une connexion qui se joue dans une épistémologie prenant en compte les corps, leurs matérialités et leurs singularités. C'est dans ce même creux que nous identifions la possibilité d'un « passage » entre l'épistémologie des savoirs situés et une éthique de l'attention, car si les savoirs situés sont de « meilleurs » savoirs, c'est bien parce qu'ils ont été fabriqués dans une *attention* à leurs matérialités et singularités. Prenons à présent le temps de retracer cette histoire critique de la vision qu'Haraway décrit dans ses travaux, afin de comprendre comment les enjeux de cette critique peuvent également devenir la possibilité d'un rebond pour fabriquer de meilleurs savoirs.

La vision comme représentation et source du savoir scientifique

La Renaissance voit apparaître un nouveau mode de représentation, notamment grâce à l'apparition d'outils permettant de voir et de représenter de manière plus disciplinée. Haraway prend la gravure de Dürer, *Draughtsman Drawing a Nude* (1538) comme la métonymie des techniques visuelles inventées à la Renaissance⁴. Ce dessin condenserait l'apparition d'un dispositif révolutionnaire qui permettrait de transformer les corps désordonnés en art et science disciplinés. Dans le dessin, un vieil homme utilise une ligne de mire et un écran en grille quadrillée qui lui permet de transférer chaque point vers un point de sa feuille, elle aussi découpée en grilles quadrillées. L'écran quadrillé sépare le vieil homme d'une femme allongée, nonchalante, la main posée sur son sexe, les genoux relevés. Elle est enveloppée d'un drapé de tissus et a les yeux mi-clos. Assis à une chaise, le dos droit, le vieil homme regarde la femme à travers l'écran quadrillé. Pour Haraway, cette gravure condense le pouvoir de la technologie qu'est la perspective, qui permet de discipliner la vision afin de produire un nouveau type de savoir de la forme. Elle reprend les mots de Lynda Nead, historienne d'art : « la perception visuelle est placée du côté de l'art et en opposition aux

4.- Haraway, D., *Modest_Witness@Second_Millennium*, New York, Routledge, 1997, p. 180-187.

informations récoltées par la perception tactile (...) à travers la perception visuelle, on peut atteindre l'illusion d'un soi cohérent et unifié »⁵.

Haraway souligne que l'on peut facilement interpréter cette hypothèse en termes de genre. De nombreuses féministes auraient signalé que l'apparition de cette technologie visuelle était en partie celle d'un appareil de production des genres, dans la mesure où il faisait proliférer des oppositions sexuellement chargées, tendues dans l'interface entre le toucher et la vision. La gravure du Dürer rappelait à Nead l'agencement corporel de l'examen gynécologique ; elle soulevait en ce sens l'importance de comprendre la concomitance entre l'art et la médecine en ce qui concerne les corps féminins et les normes qui leur étaient adressées.

À la Renaissance, la technologie visuelle, la forme comme la mise en récit imploient dans une attente de révéler « ce qui avait toujours été là », et qu'il fallait donc dévoiler. Cette nouvelle épistémologie fonde la science moderne, en désignant ce qui compte comme réalité, à partir d'un partage entre Nature et Culture. La science moderne se construit grâce à des dispositifs permettant d'organiser ce partage, à l'instar des technologies visuelles ou d'autres outils expérimentaux. Se faisant, la science moderne façonne le « réel » ou le « naturel » comme un *effet* désengagé de ses modalités de fabrication.

Plus loin, dans *Modest Witness*⁶, Haraway nous présente la figure éponyme de son ouvrage : le témoin modeste. Haraway situe mythiquement son émergence au 17^e siècle, en Angleterre, avec la personne de Robert Boyle (1627-1691), personnage mémorable de la révolution scientifique, père de la chimie moderne et des sciences expérimentales. Haraway a lu l'ouvrage de Steven Shapin & Simon Schaffer (1985) *Leviathan and the Air-Pump: Hobbes, Boyle, and the Experimental Life*⁷, dont elle reprend la figure du témoin modeste. Elle va opérer une re-figuration féministe de cette figure, en la faisant sienne.

Selon Shapin et Schaffer, Robert Boyle, en mettant au point la pompe à air, contribue à l'invention de trois technologies d'établissement des faits : d'abord, une technologie matérielle (la pompe), ensuite, une technologie

5. – *Ibid.*, p. 180.

6. – Letitre duchapitres' intitule: « Letémoinmodeste: diffractionsféministes dansl'étudedes sciences », traduit par Delphine Gardey, in Haraway, D., *Le Manifeste Cyborget autres essais*. Edition originale: « Modest Witness: Feminist Diffractions in Science Studies », in P. Galison and D. Stump (eds.), *The Disunity of Science: Boundaries, Contents, and Power*, Stanford University Press, 1996, p. 428-441. Une version révisée apparaît ensuite dans Haraway, D., *Modest Witness@ Second Millennium: Femaleman Meets Oncomouse: Feminism and Technoscience*, Routledge, 1997 et dans Haraway, D., *The Haraway Reader*, Routledge, 2003, p. 223-250.

7. – Shapin, S. and Shaffer, S., *Leviathan and the Air-Pump: Hobbes, Boyle, and the Experimental Life*, Princeton, Princeton University Press, 1985.

littéraire (de production de discours scientifiques) et enfin, une technologie sociale (intégrant les conventions que les philosophes expérimentaux devaient utiliser). Grâce à ces trois technologies, le dispositif expérimental des sciences modernes est en place. La pompe à air devient le symbole ou le paradigme du « pouvoir fantastique d'établir les faits indépendamment des contestations sans fins propre à la politique et à la religion »⁸.

Si Shapin et Schaffer sont attentifs à la disparition du travail des artisans en construisant la pompe à air, ils sont par contre tout à fait aveugles aux rapports de genre, dit Haraway. Elle nous montre également à quel point les rapports de genre sont invisibles et silencieux dans ce récit moderne, et particulièrement dans l'histoire du témoin modeste. Reprenant les analyses d'Elisabeth Potter⁹, Haraway montre comment la virilité du témoin modeste s'est construite. L'Angleterre du 17^e siècle est traversée par une controverse sociale, celle du *hic mulier – haec vir* (femmes masculines/hommes féminins). Des femmes s'habillent en hommes, portent des pantalons et les cheveux courts ; des hommes s'habillent de manière efféminée ; le clergé réagit violemment en publiant un pamphlet dénonçant le trouble de l'ordre social. Par ailleurs, la virilité s'exprimant dans un héroïsme guerrier perd du terrain dans les classes intellectuelles. Robert Boyle est donc contraint de construire un modèle d'homme de science qui puisse être suffisamment viril que pour être légitime.

Selon Potter puis Haraway, la modestie devient dès lors la qualité qui affecte positivement et qui valide. Pour être visible, le témoin doit être invisible, modeste, c'est-à-dire être une catégorie non-marquée construite par ces conventions de l'auto-invisibilité. C'est une culture qui dit que les faits contingents (le « cas » réel qu'est le monde) peuvent être établis avec toute l'autorité que possède la vérité transcendantale. Cette invisibilité à soi-même est typiquement moderne, européenne, masculine, et est la forme scientifique de la vertu de la modestie, voire fonde par sa vertu la modernité. Cette vertu garantit que le témoin modeste est le légitime et autorisé ventriloque du monde des objets ; il a le pouvoir d'établir les faits, de soutenir la modestie, il est objectif, il garantit la clarté et la pureté de ses objets. Sa subjectivité, c'est son objectivité, et vice versa. Ses histoires ont un pouvoir magique, car elles ne sont pas obligées de garder des traces ni l'histoire des récits, des controverses etc. Les récits deviennent des miroirs clairs et magiques.

Séparer le savoir profane, l'opinion, du savoir scientifique est un geste fondateur de la modernité. Le savoir devient légitime, sans plus besoin d'autorité et ni de certitude grâce à l'établissement de faits ; la séparation

8.– Haraway, D., *Le Manifeste Cyborg et autres essais*, p. 312.

9.– *Ibid.*, p. 313.

entre le politique et le technique se réalise à travers les dispositifs expérimentaux qui établissent des faits. L'accord entre les différentes parties se fait autour des faits, générant eux-mêmes des données qui contribuent à la connaissance. Les faits sont faits dans la mesure où ils ne sont pas vus comme tels, c'est-à-dire fabriqués. Il faut qu'ils soient vus comme « naturels » pour fonctionner comme tels. D'où la nécessité de neutraliser toute intervention humaine, de la rendre invisible, modeste, légère. La « nature » et la machine deviennent donc les extériorités qui permettent d'invisibiliser le processus de fabrication des faits, afin de séparer le monde des objets et des sujets. Les hommes de science sont les porte-parole de ces objets ; à cette fin ils doivent devenir transparents et modestes, « ils habitent la culture de la non-culture »¹⁰. Les autres êtres humains prennent dès lors place dans la culture et le social.

Haraway nous montre une représentation de la science moderne comme un miroir, un reflet de la nature dont seul le témoin modeste peut rendre compte, en effaçant ses traces et en se tenant, invisible et modeste, au creux de la fabrication des faits. Haraway relie facilement cette histoire avec les pratiques des scientifiques du 20^e siècle. Ces derniers continuent à mobiliser cette technologie visuelle, en insistant sur cette réalité spécifique, qui leur permet aujourd'hui, en tant qu'observateurs, d'oublier les conditions, les dispositifs et les histoires de leur production.

La vision comme instrument de prédation

Dans un article intitulé *Le patriarcat de Teddy Bear : Taxidermie dans le jardin d'Eden*¹¹, Haraway raconte l'histoire conjointe d'un gorille au dos argenté, le Géant de Karisimbi, et de celui qui l'a empaillé, Carl Akeley, chasseur, scientifique, taxidermiste et ami de Theodore Roosevelt (26^e président des États-Unis). La scène que décrit Haraway se passe d'abord dans *l'American Museum of Natural History*, à Central Park, New York, plus exactement dans *l'African Hall*, où se trouve le gorille. Haraway plante le décor et les personnages de son récit, Akeley et Roosevelt. Ces derniers partent régulièrement en explorateurs afin de découvrir des contrées vierges de toute trace humaine. Cette virginité à conquérir fait partie, selon Haraway, des épreuves de virilité dont doit faire preuve tout explorateur dans la plus large épreuve de « retour à la nature » qu'il s'inflige. Cela consacre une virilité déceimment morale et pure, à l'abri

10. – *Ibidem*.

11. – Haraway, D., « Le patriarcat de Teddy Bear : Taxidermie dans le jardin d'Eden, New York, 1908-1936 », traduit par Nathalie Magnan. Édition originale : « Teddy Bear Patriarchy: Taxidermy in the Garden of Eden, New York City, 1908-1936 », in Haraway, D., *Primate Visions*, Routledge, 1989, p. 26-58, repris dans *The Haraway Reader*, Routledge, 2003, p. 223-250.

des mondes industriels (dans lesquels baignent Akeley et Roosevelt à la fin du 19^e – début 20^e). En plus de pénétrer de vierges territoires, il s'agit également de tuer des spécimens particuliers, comme des lions, gorilles ou éléphants. Haraway souligne l'étrangeté voire le paradoxe que constituent ces safaris en regard de leur objectif avoué. En effet, il s'agit de tuer afin de toucher à la vie, dans le sens où capturer puis tuer ces spécimens était une manière vertueuse de ramener les sources de la vie dans les Musées afin d'en faire profiter la jeunesse des États-Unis¹². L'*American Museum of Natural History* est pensé pour que les visiteurs y ressentent un profond sentiment de communion avec la Nature. Le *Grand Hall* est peuplé de grands et majestueux mammifères dans une scénographie haletante, cadrés dans des dioramas spécifiques à chaque espèce. Chaque diorama raconte une histoire de la nature, particulière mais universelle, dans laquelle on peut lire quasi « à l'œil nu » les histoires d'animaux capturés par la vision du photographe ou du taxidermiste. La pièce jouée est empreinte de moralité, et « l'œil en est l'organe critique »¹³.

Les mises en scène d'animaux empaillés procèdent, dit Haraway, « d'une vision spirituelle qui n'est rendue possible que par leur mort et leur re-présentation littérale. Seulement alors l'essence de leur vie est présente. Seulement alors l'hygiène de la nature peut soigner la vision malade de l'homme civilisé. La taxidermie réalise le désir fatal de représenter, d'être une totalité; c'est une politique de reproduction »¹⁴.

Haraway expose la vie d'Akeley pour mieux en souligner les intensités qui circulent entre la taxidermie, la science, les explorations, la chasse et les appareils photos. Elle explique le contexte particulier qui fait émerger les musées de sciences naturelles et la taxidermie. La fin du 19^e et le début du 20^e siècle sont un moment où convergent des peurs liées à la décadence de la Race et de la perte de la virilité; dans une conjoncture où les États-Unis s'industrialisent fortement et où de nouvelles vagues d'immigrants y débarquent. Face à cela, on observe l'émergence d'un naturalisme – supposé assurer la préservation de cette virilité menacée par la décadence – qui se déploie dans trois types d'activités publiques : les expositions, devant signifier la permanence et protéger de la détérioration; l'eugénisme comme mouvement protégeant les « bonnes » souches raciales et leur pureté; et la conservation devant préserver les ressources naturelles tant pour l'industrie capitaliste montante que pour la « formation morale » de la virilité. Il faut souligner la proximité morale entre les sciences, la religion et la médecine face à cette peur de la décadence et de la perte de la Race.

12.– Haraway, D., *Le Manifeste Cyborg et autres essais*, p. 150.

13.– *Ibid.*, p. 152.

14.– *Ibidem*.

C'est ainsi que la taxidermie devient à la fois l'instrument et la métaphore de ce naturalisme/réalisme. Son pouvoir est en quelque sorte magique, car il permet de « jeter un œil » à travers le trou de la serrure de la porte de la Nature. En tant que vision, il exprime une certaine vérité des corps et de la nature : des corps réalistes, naturalisés dans la conservation et préservation morale et traversés de l'esprit de vérité de ceux qui ont contribué à leur préservation.

La vision se présente donc, dans cette histoire paradigmatique, comme un appareil de capture. Haraway développe lentement l'assimilation entre l'appareil photo et le fusil. Capturer des images, c'est capturer l'univers, et donc capturer les parties d'un monde à conserver. Akeley rêve d'une jungle en paix, qu'il doit l'incarner par la chasse, puis le scalpel et la taxidermie. Dans le même objectif, il mobilise un autre outil narratif pour le réalisme, la photographie. Il invente à cet effet un appareil photographique transportable, dont l'apparence est proche des fusils mitrailleurs. En effet, une fois la nature pacifiée (telle qu'Akeley l'avait rêvée et désirée), ce sont les appareils photos qui vont la protéger. Ces derniers vont se révéler finalement plus efficaces que le fusil quand il s'agit :

d'assurer la possession, la production, la préservation, la consommation, la surveillance, l'estimation, et le contrôle de la nature. (...) Donner une image exacte doit garantir contre la disparition, cannibaliser la vie jusqu'à ce qu'elle soit, en toute sécurité et permanence, une image spéculaire, un fantôme. L'image mettait fin à la décadence. C'est pourquoi la photographie de la nature est si belle et si religieuse – et un indice si puissant d'un futur apocalyptique¹⁵.

La vision comme surveillance : cannibalisme de la visualisation au 20^e siècle

Après avoir montré que la recherche de la représentation de la Nature s'effectue tant dans une prédation matérielle que visuelle, Haraway poursuit son histoire de la vision en nous embarquant dans les univers cyborgiens, dans lesquels les technologies de visualisation prennent une large place. En effet, les technologies de visualisation sont présentes à différentes strates de notre monde, comme la médecine (les laboratoires, les hôpitaux, grâce aux appareils d'échographie, de coloscopie, aux microscopes, etc.), les espaces publics (les rues, aéroports, gares, musées sont truffés de caméras) et privés (les chambres, salon et maisons possèdent des smartTV et autres objets connectés) mais elles sont aussi insérées ou attachées à nos corps (smartphones, laptops, bodycams). Elle nous décrit leur ampleur :

¹⁵ – *Ibid.*, p. 182.

Les technologies de visualisation sont sans limites apparentes ; l'œil de n'importe quel primate ordinaire comme nous peut sans cesse être amélioré par des systèmes d'ultrasons, d'imagerie par résonance magnétique, systèmes de manipulation graphique à intelligence artificielle, microscopes électroniques, techniques d'amélioration de la couleur, systèmes de surveillance par satellite, écrans personnels et professionnels, caméras pour tous les usages, – depuis l'observation de la muqueuse des parois intestinales d'un ver marin vivant dans les fumées volcaniques d'une faille entre les plaques continentales, jusqu'à la cartographie de l'hémisphère d'une planète, où qu'elle se situe dans le système solaire¹⁶.

Elles sont l'instrument d'une observation routinière et systématique d'objets, de lieux et de personnes, devenant dès lors un instrument de surveillance. À l'instar du dispositif expérimental opéré par le témoin modeste, ces dispositifs de visualisation se veulent transparents ; ils permettent de voir sans être vus. C'est le principe du panoptique de Jeremy Bentham qui se matérialise dans les technologies de surveillance¹⁷, fusionnant les capacités de modestie, d'invisibilité et de prédation des précédentes techniques de vision. Ces technologies de visualisation numérique permettent de « capturer » des corps sans pour autant laisser une trace des corps prédateurs.

L'œil est cannibale et innocent. Il faut cesser de le considérer comme invisible ; toute vision est incorporée. C'est ce qu'Haraway appelle le *God's Trick*, le truc divin, de nulle part, omnipotent et omniscient. Haraway interprète cette histoire de l'œil comme une histoire perverse de prédation et de la domination sur les corps et la « nature » (une science raciste, militariste, colonialiste, capitaliste, sexiste). L'attitude de la prédation éloigne le sujet connaissant du réel afin de jouir d'un pouvoir sans entrave. La mise à distance crée la prédation et la désincarnation.

Haraway nous dit également que ces technologies de visualisation sont étonnamment mobiles, dû à la multiplication des corps et des yeux leur servant de membranes. À cause de cela, la possibilité de la perspective

16.– Haraway, D., *Le Manifeste Cyborg et autres essais*, p. 116.

17.– De nombreux articles ont été publiés à ce sujet, reprenant le modèle panoptique de Bentham, puis de Foucault en essayant de le comprendre à l'aune de sa matérialité numérique. Voir notamment : Laval, C., « Surveiller et prévenir. La nouvelle société panoptique », in *Revue du MAUSS*, n° 40, 2012/2, p. 47-72 ; Lyon, D., « The search for surveillance theories », in D. Lyon (ed.), *Theorising surveillance : The panopticon and beyond*, Portland, Willan Publishing, 2006, p. 3-20 ; Lyon, D., « An electronic panopticon? A sociological critique of surveillance theory », in *The Sociological Review*, 41, 4, 2008, p. 653-678 ; Murakami Wood, D., « Beyond the panopticon? Foucault and surveillance studies », in J. Crampton and S. Elden (eds.), *Space, knowledge and power: Foucault and geography*, Aldershot, Ashgate, 2007, p. 245-263.

– donc de points de vue incorporés, multiples et hétérogènes – est anéantie, puisqu’est consacrée la vision du *God’s Trick* comme pratique ordinaire.

Ces technologies de visualisation sont des membranes numériques oculaires qui épaississent notre vision du monde quotidien. Elles transforment les corps visualisés en images puis en données; de même, en produisant, reproduisant des images et des copies d’images, elles procèdent d’une « gloutonnerie non contrôlée »¹⁸. De plus, elles permettent de ramollir les frontières des corps, en créant des passages perméables entre l’intérieur et l’extérieur, leur ouvrant ensuite des possibilités inédites d’intervention sur les corps (comme l’échographie ou la radiographie). Les corps deviennent perméables et se désincarnent, à cause de leur mise en données et du caractère invisible de l’œil qui les a visualisés.

Cette perméabilité des corps comme conséquence des technologies de visualisation a des impacts sur l’intimité et le sentiment d’appartenance de son propre corps. La chair des corps, les intérieurs intimes, sont aussi de la chair à regarder et à capturer, à l’instar des reportages des safari-photo capturés par « la nature profondément prédatrice de la conscience photographique »¹⁹. De manière parallèle, la sexualité, les pratiques sexuelles, le sexe et la reproduction sont aussi au centre de la fascination des univers de la technoscience. La vision est voyeuriste; dès lors un type de désir lié à la vision perverse s’inscrit dans les relations intersubjectives de manière à les façonner dans une dialectique de prédation.

Alternatives à la vision

Face à ces critiques concernant la vision comme métaphore de la prédation et de la représentation (scientifique), Haraway élabore deux propositions marquantes : celle des « savoirs situés » et celle de la « diffraction ».

« Situer » les savoirs (1988)

En 1988, Haraway publie dans la revue *Feminist Studies* un texte intitulé « Sited Knowledge: The Science Question in Feminism as a Site of Discourse on the Privilege of Partial Perspective », que l’on peut traduire par : « Savoirs situés : la question de la science dans le féminisme et privilège de la perspective partielle »²⁰. Dans ce texte, Haraway nous plonge au cœur de débats concernant le féminisme, l’objectivité et l’épistémologies

18.– Haraway, D., *Le Manifeste Cyborg et autres essais*, p. 116.

19.– *Ibid.*, p. 61.

20.– « Savoir situés : la question de la science dans le féminisme et privilège de la perspective partielle », traduit par Denis Petit en collaboration avec Nathalie Magnan, in Haraway, D., *Le Manifeste Cyborg et autres essais*, p. 107-142. Édition originale : « Sited Knowledge: The Science Question in Feminism as a Site of Discourse on the Privilege of Partial Perspective », in *Feminist Studies*, 14, 3, 1988, p. 575-599.

du positionnement, notamment en discutant avec Sandra Harding et son concept d'objectivité forte²¹. C'est un texte est militant, dans lequel les académiques-féministes se positionnent. Il n'est pas écrit sur un ton neutre, à l'instar des textes académiques traditionnels. Ce texte devrait se lire comme étant « épistémilitant », car il revendique tant des positions militantes inscrites au cœur du texte qu'une écriture politique, « *hautement performative* »²², pour y parvenir.

Haraway aspire à une objectivité féministe incorporée et critique face aux savoirs construits. Les *savoirs situés* sont l'alternative féministe à une conception traditionnelle de l'objectivité scientifique. Ils s'inscrivent dans la confiance renouvelée par Haraway à la vision comme système perceptif. Les yeux, dit Haraway, sont un système de perception actif intégré dans des manières de voir et de traduire le monde. Elle reprend donc la métaphore visuelle mais prend soin de l'incorporer (qui parle ?) et de la situer (avec quel point de vue ?). La vision se singularise sans pour autant être confinée dans une pure individualité, dans une contingence. Le fait de prendre en considération cette singularité permet d'ébranler la transcendance, et provoque la partialité de la perception. Les savoirs situés sont des savoirs partiels, localisables et responsables. Ils sont politiquement solidaires – dans la mesure où ils savent sur qui compter.

Dans l'article « Les promesses des monstres » (1992)²³, Haraway utilise les métaphores de la vision pour expliquer la manière dont elle conçoit la théorie. Sa théorie est modeste, « elle n'est pas une vue d'ensemble systématique, mais seulement un petit appareil de positionnement »²⁴. Les appareils de positionnement ont la capacité de recomposer des mondes, selon le point de vue ; et ils ont également la capacité de transformer des sujets. Haraway suggère qu'une théorie « diminutive », c'est-à-dire diminuée de l'impératif de la distance, permettrait des effets de connexion, d'incorporation et de responsabilité face à cet « autre présent » qu'elle espère. La distance est une technique de « technopornographes », dans le sens où elle permet les fantasmes phallogocratiques de prédation. Or pour Haraway la vision peut

21.– Sandra Harding forme le concept d'« objectivité forte » en opposition à une « objectivité faible », cette dernière étant caractérisée par la soi-disant neutralité et transparence des chercheurs-euses ignorant leurs matrices de domination (race, classe, sexe). Inclure la réflexivité et la positionnalité du chercheur ou de la chercheuse, tout comme prendre en compte comment cela affecte leurs recherches, témoigne dès lors d'une objectivité « plus forte ».

22.– Allard, L., « Préface », in Haraway, D., *Le Manifeste Cyborg et autres essais*, p. 21.

23.– Haraway, D., « Les promesses des monstres : politiques régénératives pour d'autres impropres/inapproprié-e-s », in E. Dorlin et E. Rodriguez, *Penser avec Donna Haraway*, Paris, PUF, 2012, p. 159-229. Édition originale : « The Promises of Monsters: A regenerative politics for inappropriate-d others », in L. Grossberg, C. Nelson, P. A. Treichler (eds), *Cultural Studies*, New York, Routledge, 1992, p. 295-337.

24.– *Ibidem*, p. 160.

être reconstruite grâce à des filtres politiques – des filtres d’engagement politiques (féminisme, antiracisme, anticolonialisme, etc). L’artefactualisme que propose Haraway est oblique face à la spécularité productive des Lumières : Haraway choisit la diffraction plutôt que le reflet.

Sur ce que la vision produit comme type de corps

Bien que cet article soit consacré aux savoirs situés, c’est en grande partie un article reliant les corps et l’incorporation à la vision. La vision intéresse beaucoup Haraway, comme en témoigne sa double reprise du titre « Persistence of Vision » à John Varley (1979), tant dans *Primate Visions* que dans *Situated Knowledges*. La vision devient un instrument métaphorique pour penser les savoirs situés. La vision est toujours incorporée, même si elle l’est dans une machine ou dans toute autre forme de corps : « tous les yeux, y compris nos propres yeux organiques, sont des systèmes de perception actifs, intégrés dans des traductions et des manières particulières de voir, c’est-à-dire, des manières de vivre »²⁵.

Pour Haraway, il faut se méfier du mythe d’une vision qui désincarne et qui permet de renaître une seconde fois à travers l’invisibilité et la modestie ; se méfier de ce regard conquérant qui vient de nulle part. La vision incorporée et spécifique est ce qui permet de situer les savoirs, de manière partielle, limitée, et donc responsable, dans le sens où le savoir sait de quel corps il doit répondre.

Si ces modes de production de savoirs féministes permettent de gagner en objectivité « comme rationalité positionnée », qu’en est-il de la matérialité des corps ? Comment peut-on la repenser à l’aune des ces nouvelles épistémologies ? La matérialité des corps se débat entre deux limites : les théories féministes du positionnement récusent tant le déterminisme biologique que le pur constructivisme social. Les corps ne sont ni des entités biologiques figées par des déterminants sexués, ni de pures productions discursives académiques. Politiser les corps leur fait échapper à tout essentialisme (biologique et discursif) ; car les processus d’incorporations doivent être lus par devers le biologique et le discursif. Les corps ne sont plus considérés comme des objets de connaissance passive, mais comme des axes générateurs et signifiants actifs, comme des « acteurs matériel-sémiotiques »²⁶. Ils participent – comme acteurs – à la fabrication du savoir qui leur est dédié. Dès lors, les frontières des corps doivent être reconsidérées en partant de cette matérialité sémiotique : cela implique de quitter les pratiques d’individuation de la pensée philosophique occidentale.

25.– Haraway, D., *Le Manifeste Cyborg et autres essais*, p. 118.

26.– *Ibidem*, p. 134.

Quitter les rives de l'individuation peut nous entraîner vers la nécessité de repenser le terme de subjectivité. Comme le disent Grebowicz et Merrick²⁷, l'engagement d'Haraway s'oriente vers une subjectivité non-isomorphe. Elle souligne que personne n'est immédiatement présent à soi-même, car « la connaissance de soi requiert une technologie sémiotique et matérielle qui lie les significations et les corps. L'identité à soi-même est un mauvais système de vision. La fusion est une mauvaise stratégie de positionnement »²⁸. « Être » est problématique et contingent²⁹, et doit nécessairement prendre en compte ce pouvoir de la vision dont il faut pouvoir répondre.

Être situé ne veut pas simplement dire habiter un corps marqué (de toutes les manières possibles) et pouvoir parler à partir de ce corps marqué. Regarder d'un autre point de vue signifie se déplacer et devenir responsable de ce déplacement. Haraway insiste sur l'idée qu'il n'est pas question d'identité, mais de possibilité de voir à partir de multiplicités hétérogènes ou « d'autres inappropriés ». La « subjectivité » comprise comme un rapport de soi à soi éclate, tant pour soi-même que pour les relations intersubjectives. L'empathie, comprise comme conséquence éthique de la subjectivité, ne peut plus tenir sur ces mêmes prémisses. Se mettre à la place de l'autre, penser l'autre « comme soi-même », si cet autre et moi-même ne sont plus individués sur un mode spéculaire, fait appel à d'autres compétences quant à ce vers quoi il faut être attentif pour penser la relationnalité. « Avec le sang de qui mes yeux ont-ils été façonnés ? »³⁰ est la question qui déplace le rapport de soi à soi. Cette question nous déplace vers une chaîne hétérogène d'acteurs dont il importe que nous puissions en répondre. Il s'agit de voir avec l'autre, plutôt qu'à la place de l'autre.

Haraway précise que si la subjectivité est multidimensionnelle, alors la vision l'est aussi ; c'est ainsi qu'il faut considérer le moi connaissant incorporé : « partiel dans toutes ses manifestations, jamais fini, ni entier, ni simplement là, ni originel ; il est toujours composé et suturé de manière imparfaite, et donc capable de s'associer avec un autre, pour voir avec lui sans prétendre être l'autre »³¹. On ne peut penser la vision sans le corps spécifique qui l'incarne, ni sans l'instrument qui va lui permettre de médiatiser ces points de vue.

Haraway, en proposant les savoirs situés comme modèle de savoirs incorporés et responsables, nous invite à renoncer à la binarité occidentale qui divise nature et culture. La nature est la forme, la ressource à exploiter,

27.– Grebowicz, M. et Merrick, H., *Beyond the Cyborg: Adventures with Donna Haraway*, Columbia University Press, 2013, p. 50.

28.– Haraway, D., *Le Manifeste Cyborg et autres essais*, p. 121.

29.– *Ibidem*.

30.– *Ibidem*.

31.– *Ibid.*, p. 122.

le monde à découvrir. Elle se tiendrait, passive et immobile, en attente de scientifiques équipés d'yeux invisibles mais prédateurs dont le travail constituerait à la décrire. Avec le processus enclenché par la proposition des savoirs situés, le « monde » ou la « nature » devient un acteur. Ce monde est doté d'agentivité – puisque notre regard porté n'est plus dirigé *vers* lui dans une distance et une dialectique de la modestie – mais dans une conversation avec lui. Le monde que rencontre les chercheurs ou les scientifiques est actif, il raconte des histoires et nous surprend : « Admettre la capacité qu'a le monde d'agir dans le savoir laisse de la place pour des éventualités perturbantes, y compris celle du sentiment que le monde possède un sens de l'humour non conformiste »³².

Une dernière catégorie utile à la théorie féministe des savoirs situés, dit Haraway, est l'appareil de production corporelle. En empruntant à Katie King son concept d'appareil de production littéraire, Haraway le transpose à la compréhension de la génération, production et reproduction des corps dans la recherche scientifique. Les corps sont des objets de connaissance, et en tant que tels, ils sont des acteurs matériel-sémiotiques. Cela signifie qu'ils sont des axes actifs, générant tant des significations que contribuant à l'appareil de production corporelle; leur présence immédiate ne se saisit jamais dans la mesure où tout déterminisme ou objectivité figée est impossible. Dès lors, les corps comme objets de connaissance ont des frontières poreuses dans le sens où ces frontières se matérialisent en interactions sociales. C'est ainsi qu'Haraway dit que les corps ou les objets sont des « projets de frontières »³³.

Diffraction la vision comme conscience critique

Haraway emprunte le modèle optique de la diffraction. Elle décrit son emprunt à l'optique de la manière suivante :

quand la lumière passe à travers des fentes, les rayons lumineux qui y passent en ressortent brisés. Et si vous avez un écran à la fin qui enregistre ce qui se passe, le résultat est un enregistrement du passages de ces rayons lumineux sur l'écran. Cet enregistrement montre l'histoire de leur passage à travers les fentes. Donc ce que vous avez, ce n'est pas une réflexion, c'est l'enregistrement d'un passage³⁴.

Selon Haraway³⁵, la diffraction est une stratégie métaphorique liée aux impératifs des savoirs situés. C'est en premier lieu une métaphore optique,

32.– *Ibid.*, p. 131.

33.– *Ibid.*, p. 134.

34.– Haraway, D. and Goodeve, T. N. G., *How Like a Leaf: An Interview with Thyrsa Nichols Goodeve*, New York, Routledge, 2000, p. 103. Ma traduction.

35.– Haraway, D., *Le Manifeste Cyborg et autres essais*, p. 311-2; Haraway, D. and Goodeve, T. N. G., *How Like a Leaf: An Interview with Thyrsa Nichols Goodeve*, p. 101-5.

comme la réflexion ou le miroir, mais face à laquelle Haraway perçoit plus de dynamisme et de puissance. La diffraction dessine des histoires hétérogènes, non des reflets d'originaux qui seraient déplacés plus loin, dans une certaine distance. Elle oblige à une conscience critique qui ne devrait plus se déployer dans la constance sacralisée du même, mais bien dans les différences engendrées par celle-ci. Pour Haraway, il s'agit de proposer un modèle qui permette de voir les traces et l'histoire des interactions, des interférences et des différences. En cela, c'est un outil narratif et politique qui nourrit des conséquences signifiantes.

À rebours, la réflexion, au sens de (se) réfléchir dans un miroir, est toujours spéculaire. Le problème de la copie et de l'original dans le processus de la vision se problématise souvent dans l'idée que nous ne sommes jamais sûrs de savoir si cette copie est bien fidèle à l'original, comme chez Platon et le mythe de la caverne. La question de la réflexivité est liée également à ce type d'unilatéralité de la vision, comme la métaphysique de l'identité et de la représentation. Or la diffraction n'est ni question d'identité, ni de réflexivité, ni de représentation, c'est la question du passage, de ce qui s'est passé durant le processus de vision. Rendre compte de ce qui s'est passé, c'est aussi rendre compte des corps au creux desquels nous vivons, c'est-à-dire la contingence particulière des individus et des matrices de domination, telles que la race, la classe et le genre³⁶.

Haraway veut éviter de penser ce problème de la vision en le traitant uniquement sur un plan critique. Nous restons dans une réflexion spéculaire. Il faut faire diffracter l'enquête critique, faire advenir des motifs plus adéquats pour comprendre la complexité du monde, même si ces motifs sont plus épars et moins systématisés. La réflexion optique désigne la critique et la réflexion spéculaire. Ce n'est pas suffisant, car c'est un mode de pensée qui ne fait que déplacer le semblable, donc ce n'est pas une pensée du mouvement et du changement. Un mode diffracté garde trace des différences, des écarts, des Haraway plaide pour un autre témoin, un témoin incarné et multi-face.

Vers une éthique de l'attention

À partir du *Companion Species Manifesto* (2003)³⁷, Haraway va travailler son instanciation critique en y ouvrant un espace pour la dimension éthique – notamment celle ouverte par son souci affirmé pour la relationnalité et

36.– Haraway, D. and Goodeve, T. N. G., *How Like a Leaf: An Interview with Thyra Nichols Goodeve*, p. 102.

37.– Haraway, D., *Le Manifeste des espèces de compagnie*, traduction de Jérôme Hansen, Paris, Éditions de l'Éclat, 2010. Édition originale : Haraway, D., *The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness*, Chicago, Prickly Paradigm, 2003.

les espèces compagnes³⁸. C'est ainsi que nous pouvons problématiser un passage théorique partant des savoirs situés vers une éthique de l'attention. En effet, les savoirs situés, émergeant des épistémologies féministes du positionnement (Harstock, Harding) lient les conditions matérielles de la vie des femmes et la prise de conscience critique du féminisme à cet égard, à la manière dont les savoirs sont produits et légitimés, puisque leurs producteurs sont en grande majorité blancs, mâles et hétérosexuels. Ces derniers se révèlent en réalité incapables – par déni, aveuglement ou ignorance – de « faire attention » tant à leur propre contexte d'énonciation qu'à celui des femmes et autres subalternes (Spivak).

Or « les conditions de vie sont aussi des *conditions de vue* »³⁹ : la matérialité des corps et des existences produit des effets de domination qui marquent l'intéressement au monde, que ce soit tant dans les activités scientifiques et académiques de production de faits et de vérités que dans les activités quotidiennes et ordinaires du soin, comme l'ont souligné les éthiques du *care*. Quand Haraway insiste « sur la nature incorporée de toute vision »⁴⁰, elle montre que cette inscription corporelle peut également se faire sur un mode politisé qui refuse l'innocence des relations, inévitablement inscrite dans un lien de « respons-abilité » réciproque, c'est-à-dire de la capacité (*ability*) à répondre (*response*).

Dans *Crittercam. Compounding eyes in Naturecultures*⁴¹, Haraway poursuit sa réflexion sur le lien entre les corps, les technologies de visualisation et la production de savoirs scientifiques. Cet article part de mises en scène de documentaires du National Geographic, « Crittercam »⁴². On place sur le dos d'un animal une caméra. Celle-ci est supposée rendre compte de manière « authentique » des perceptions visuelles, auditives et sensorielles de l'animal, grâce à la combinaison de caméras, radars, senseurs qui permettent de collecter des données environnementales comme la profondeur, la température, la géolocalisation et l'accélération. Cela permettrait de mieux comprendre les comportements des animaux, en engreignant

38.– Le terme d'« espèce compagne » (*companion species*) est une catégorie forgée par Haraway dans le *Companion Species Manifesto*. Une espèce compagne désigne tout être vivant (humain, animal, végétal) interagissant et rentrant en relation avec d'autres. En proposant la catégorie d'espèce compagne, Haraway propose d'une part, politiquement, de sortir de l'exceptionnalisme humain. Elle fonde, d'autre part, une ontologie relationnelle, car aucun être, ni nature, ne précède la relation.

39.– Puig de la Bellacasa, M., *Politiques féministes et construction des savoirs*. « Penser nous devons » !, Paris, L'Harmattan, 2013, p. 154.

40.– Haraway, D., *Le Manifeste Cyborg et autres essais*, p. 115.

41.– Ce chapitre se trouve dans Haraway, D., *When Species Meet*, Minneapolis, Minnesota University Press, 2008, p. 249-263. Une version précédente a été publiée dans : E. Selinger (ed.), *Post-phenomenology: A Critical Companion to Ihde*, Binghamton, State University of New York Press, 2006, p. 175-88.

42.– Cf. <http://animals.nationalgeographic.com/animals/crittercam-about/>.

une série de données routinières. Les films sont présentés par le National Geographic comme étant préservés des interférences humaines (ou tout le moins, de la présence humaine directe). Crittercam se présente comme capable de révéler des « vies cachées », et voir à travers le point de vue d'un animal sauvage. Il s'agirait donc d'une immédiate expérience de l'altérité qui permettrait aux humains spectateurs de « prendre corps » dans un autre soi, à travers un agencement de sensations véritables, débarrassés de présences humaines. Haraway va prendre appui sur cette mise en scène du National Geographic pour d'une part, faire part de nouveaux aboutissements quant à sa réflexion sur les liens ontologiques d'incorporation entre animaux – humains – technologies de visualisation, d'autre part, de la manière dont ces liens se recomposent dans la production des savoirs scientifiques.

Haraway partage l'affirmation du phénoménologue états-unien Don Ihde, « we are bodies in technologies »⁴³, qui soutient l'idée de la co-génération des individus humains et des technologies ; les technologies ne sont pas des médiations entre les individus et le monde, car elles sont tout autant organes que partenaires. Elles sont des « replis de la chair » au sens de Merleau-Ponty. Pour Haraway, le sens du pli est important, car c'est dans ces replis de la chair que se passe l'incorporation du monde, c'est-à-dire là où les éléments du monde fabriquent leur devenir. L'incorporation est en devenir car elle est processuelle, « toujours en formation, l'incorporation est continue, dynamique, située et historique »⁴⁴. Les replis des chairs des uns et des autres forment les choses (selon Latour) ou les créatures, selon Haraway. Ces créatures sont « matérielles, spécifiques, non identiques à elles-mêmes et sémiotiquement actives »⁴⁵. De plus, elles sont marquées tout à la fois par le composé (*compound*) et la délimitation (*enclosure*) : leur caractère composé est défini par la combinaison coordonnée de créatures qui crée un monde, qui font surgir quelque chose se risquant à des actes charnels d'interprétation ; et par le fait que ces nœuds matériel-sémiotiques sont délimités par leur caractère situé.

Haraway définit les technologies comme ces créatures composées :

elles sont composées de divers agents d'interprétation, d'enregistrement, et d'agents permettant de diriger et de multiplier l'action relationnelle. Ces agents peuvent être des êtres humains ou des parties d'êtres humains, d'autres organismes en partie ou totalement, des machines de toute sorte, ou encore d'autres sortes de choses entraînées et faites pour travailler dans le composé de forces conjointes⁴⁶.

43.- Haraway, D., *When Species Meet*, p. 249. Ma traduction pour l'ensemble de cet article, pas encore traduit en français.

44.- *Ibidem*.

45.- *Ibidem*.

46.- *Ibidem*, p. 250.

Les crittercams, mélange de technologies, d'animaux et d'êtres humains hétérogènes, font également partie de ces composés de créatures décrits par Haraway.

Haraway analyse en trois temps les significations des *crittercams*. D'abord, elle part du discours affiché par le National Geographic, qui promet de vivre les sensations à la manière d'un animal sauvage, voire d'expérimenter une vie d'animal sauvage en évitant toute interférence humaine. En permettant la vision à travers les yeux de ces animaux, elles pourraient nous donner une impression immédiate d'autreté, voire l'impression que nous habitons leurs corps comme « un nouveau soi ». Or c'est un leurre, selon Haraway. Ce premier moment d'analyse rejoint les critiques des visions-cyborg, c'est-à-dire la capture de sensations et la prédation des corps à usage scientifique. La caméra est tant présente physiquement qu'immatérielle par sa capacité à relier les différentes visions spécifiques.

Un deuxième temps d'analyse s'ouvre quand Haraway relate ladite anecdote racontant l'origine de la crittercam. En 1986, le réalisateur et biologiste Greg Marshall observe en mer un rémora « ventosé » au ventre d'un requin. Cela lui donne l'idée de la *crittercam* : ainsi accroché au requin, le rémora profite de sa même vision. Il est emmené par cette vision. Le rémora n'est pas une métaphore de l'identité à soi-même ou un substitut de celle-ci. Par contre, s'il faut penser la crittercam comme l'analogie du rémora, alors il faut le penser dans une relation d'accompagnement ou encore *commensale*, chacun profitant de la route faite ensemble. Ce n'est pas une relation entre bénéficiaires ni une relation parasite, mais une relation où chacun, avec ses propres finalités, suit son chemin. Ils font *des trajets* ensemble.

La *crittercam* domine l'écran de télévision, à cause de sa pure « physicalité ». En effet, aucun œil technologique avant elle n'a su expérimenter et raconter autant de matérialité (le vent, la pluie, l'eau, les vagues, les bateaux, les interactions avec les autres créatures, etc). La structure visuelle des émissions met l'accent sur les corps, les choses, les parties, les matières et les substances, les émotions ; c'est ce qui fabrique l'épaisseur fascinante de ces émissions. Les impressions visuelles sont focalisées sur les parties de corps et les technologies, non sur les corps en entier. Il n'est pas permis au téléspectateur d'imaginer visuellement ou haptiquement une sorte d'absence de physicalité. La chair est omniprésente, à part dans le discours. Haraway prend le soin d'expliquer les chaînes hétérogènes d'acteurs impliqués dans le dispositif *crittercam* : humains, comme les scientifiques, les équipes techniques présentes sur les bateaux, parfois des braconniers repentis ou des « autochtones », les techniciens des images, les spectateurs ; et non-humains, comme les bateaux, les différents systèmes

d'information au travail dans la production d'images acceptables pour le spectateur. Elle montre à quel point nous sommes attachés à cette manière, visuelle et haptique, de produire les savoirs scientifiques à partir de récits d'aventure. Nous avons besoin de ces plaisirs provoqués par ce que nous rapporte les *doigt yeux*⁴⁷ technologiques que sont les *crittercams*. Ce besoin d'images, de récits d'aventures scientifiques structure notre rapport au monde d'occidentaux.

Haraway souligne également que les impératifs de conservation et de préservation de la nature et des animaux en voie de disparition légitiment une série d'actes parfois harcelants envers les animaux, afin de leur faire porter cette *crittercam*. Implicitement, le savoir sauve, donc il est légitime, ainsi que les dispositifs nécessaires à sa mise en production. C'est alors que l'on observe, dès ce deuxième temps d'analyse critique, qu'Haraway ouvre des brèches vers des questionnements éthiques. Placer les *crittercams* sur certains animaux relève parfois du défi ou en tout cas demande énormément d'énergie tant de la part des humains que des animaux : cela en vaut-il vraiment la peine ? L'ensemble des images produites doivent être montées et interprétées pour produire du sens. Le spectateur en est-il vraiment instruit ? La promesse d'un savoir scientifique authentique est-elle atteinte ?

Haraway termine son dernier temps d'analyse en posant la question suivante : quelle est l'agentivité sémiotique des animaux dans cette relation commensale entretenue dans l'agencement *crittercam* ? Elle nous propose de suivre le raisonnement suivant, également emprunté à Don Ihde : « dans la mesure où j'utilise une technologie, elle m'utilise également »⁴⁸. On peut étendre le raisonnement : dans la mesure où (je+machines) utilisent un animal, l'animal nous utilise également. Il s'agit d'une relation herméneutique en devenir qui se joue entre les différentes créatures qui habitent l'agencement, qu'Haraway appelle les zones de contact. Elle plaide de la sorte pour la conscience des obligations épistémico-éthiques symétriques et asymétriques entre espèces.

Conclusions

Il nous semble qu'à travers cette narration spéculative, Haraway montre comment elle a réussi à instaurer de la matérialité narrative et charnelle dans son projet de savoirs situés, partiels et responsables. C'est ainsi que, ayant saturé les significations critiques et politiques de la vision, elle s'intéresse dans son ouvrage *When Species Meet* au regard et au respect :

47.- C'est ainsi que je traduirais l'expression « *fingery eyes* ». Haraway, D., *When Species Meet*, p. 259.

48.- *Ibid.*, p. 162.

Regarder en arrière de cette façon nous amène à re-voir, à re-respecter (respecere), à l'acte de respect. Avoir de l'égard, répondre, regarder en arrière réciproquement, remarquer, prêter attention, avoir un regard courtois, estimer : tout cela est lié à l'accueil poli, à la constitution de la polis, où et quand les espèces se rencontrent. Nouer compagnons et espèces ensemble dans la rencontre, dans l'estime et le respect, c'est entrer dans le monde du devenir-avec, où qui est et ce qui est est précisément en jeu⁴⁹.

Haraway est intéressée par les termes « regard » et « respect ». Ce sont des termes actifs dérivant du même mot latin *respecere* qui signifie regarder en arrière ou regarder à nouveau. Pour Haraway, c'est intensément relationnel, lié au regard que les uns portent aux autres. Être touché par le regard de l'autre, c'est avoir la possibilité d'entrer dans une relation d'autonomie relationnelle, comme étant à la fois ce qui la constitue et à la fois sa conséquence⁵⁰.

Elle souligne également la proximité sémantique des mots *respect* et *species* : « Les espèces et le respect se tiennent dans un toucher optique/haptique/affectif/cognitif : ils sont ensemble à table, ce sont des compagnons (*cum panis*) de table »⁵¹. Cela peut signifier que ce qui tient à l'émergence des espèces (humains et animaux) tient dans ce regard tendu ou cette attention conjointe faite de cette rencontre optique/haptique/affective/cognitive. Haraway parle aussi d'interdépendance entre espèces pour désigner le jeu-en-monde qui se trame sur Terre, fait de réponse et de respect. C'est au creux de ce jeu dans lequel les espèces compagnes apprennent à se répondre à se respecter que les espèces compagnes apprennent également à faire attention⁵² les unes aux autres.

Une éthique de l'attention se dessine dès lors, à partir d'une confiance renouvelée à la vision comme capacité à entrer en regard, réponse et respect, dans le jeu continu, asymétrique et relationnel qui forme les espèces compagnes. Comme Haraway le soulignait à dessein, dès 1988, les enjeux épistémologiques d'une « science de relève qui donne une traduction plus juste, plus acceptable, plus riche du monde »⁵³ relèvent plus de l'éthique et du politique, car il s'agit de « vivre correctement et dans une relation critique et réflexive à nos propres pratiques de domination et à celle des autres ainsi qu'aux parts inégales de privilège et d'oppression qui constituent toutes les positions »⁵⁴. Cette nouvelle pratique de la vision, qui inaugure la possibilité

49.- *Ibid.*, p. 19.

50.- *Ibid.*, p. 164.

51.- *Ibidem.*

52.- *Ibid.*, p. 19.

53.- Haraway, D., *Le Manifeste Cyborg et autres essais*, p. 113.

54.- *Ibid.*, p. 113-114.

de savoirs plus justes car plus situés, inaugure également une éthique de l'attention, comme *pratique éthique politisée par l'exigence de la diffraction*.

Liste des contributeurs et contributrices

Grégory Aiguier est docteur en sciences médicales (Institut de Recherche Santé-Société/École de Santé Publique, Université Catholique de Louvain), qualifié au CNU en section 72 « épistémologie, histoire des sciences et des techniques » et en section 70 « Sciences de l'éducation ». Il est actuellement enseignant-chercheur/Maître de conférences au sein du Centre d'Éthique Médicale (CEM/EA 7446 « Ethics ») où il y occupe les fonctions de coordinateur pédagogique en charge de l'innovation et de l'évolution des formations. Il est également responsable pédagogique du Diplôme Universitaire d'Éthique de la Santé (DUES) et de la formation « Éthique et Grand Âge ». Ses travaux de recherche portent principalement sur l'apprentissage de l'éthique dans le secteur sanitaire et médico-social, sur les modalités d'intervention en éthique clinique et organisationnelle, et sur la nécessité de penser le soin comme une activité collective dans une perspective de renforcement du partenariat avec le patient et de démocratie en santé.

Stefana Broadbent se définit comme une anthropologue des pratiques numériques. Elle est Visiting Professor à l'École Polytechnique de Milan et Fellow of the Centre for Digital Anthropology at UCL London. Entre 2014 et 2016 elle a dirigé l'unité de Collective Intelligence à Nesta. Précédemment Stefana a été Professeure en Digital Anthropology dans le département d'Anthropologie de UCL. En Grande Bretagne, elle est cofondatrice de l'organisation Cleanweb qui soutient la diffusion des services numériques pour combattre le changement climatique. Ses publications récentes incluent des chapitres dans le *The Onlife Manifesto* (2015) et *Digital Anthropology* (2012) et un livre *Intimacy at Work* (Routledge 2016) Stefana a obtenu un Ph. D. en Sciences Cognitives à l'Université d'Edinburgh, et une Licence en Psychologie Génétique à l'Université de Genève.

Yves Citton est professeur de littérature et médias à l'université Paris 8 Vincennes-Saint Denis et co-directeur de la revue *Multitudes*. Il a publié récemment *Contre-courants politiques* (Fayard, 2018), *Médiarchie* (Paris, Seuil, 2017), *Pour une écologie de l'attention* (Paris, Seuil, 2014), *Gestes d'humanités. Anthropologie sauvage de nos expériences esthétiques* (Armand Colin, 2012), *Renverser l'insoutenable* (Seuil, 2012), *Zazirocratie. Très curieuse introduction à la biopolitique et à la critique de la croissance* (Paris, Éditions Amsterdam, 2011), *L'Avenir des Humanités. Économie de la connaissance ou cultures de l'interprétation ?* (Éditions de la Découverte,