

Introduction

Ce livre s'attache à entrelacer une lancinante question philosophique – ce que *peut* un corps, ses modalités et puissances insoupçonnées – et un enjeu féministe, la transmission du corpus d'une théoricienne, Donna Haraway, à travers les *corps* qu'elle déploie au fil de ses travaux. Une généalogie particulière, celle des corps de Donna Haraway, surgit de l'entrelacement de ces deux enjeux.

Qu'est-ce qu'une généalogie ? Je la conçois ici dans un double héritage, celle de Michel Foucault et celle de Françoise Collin. D'une part, je retiens de Foucault l'idée d'une enquête qui travaille à partir de la dispersion, de savoirs locaux et fragmentés et d'événements singuliers, « qui ne recherche pas simplement dans le passé la trace d'événements singuliers, mais qui pose la question de la possibilité des événements aujourd'hui : "elle dégagera de la contingence qui nous a fait être ce que nous sommes la possibilité de ne plus être, faire ou penser ce que nous sommes, faisons ou pensons" » (Revel, 2009 : 61-62) ». Je retiens de la méthode généalogique foucauldienne la possibilité d'interroger le passé à partir d'une question présente, pressante pour moi, celle des modalités et puissances des corps.

Comme ce livre n'est pas un livre d'histoire mais un livre de philosophie féministe, je dirais qu'il s'agit en réalité d'un *commentaire* généalogique. Ce livre est en effet, pour partie, un commentaire, au sens où l'entend Foucault dans *L'Ordre du Discours* (1970). Il consiste en l'écriture d'un discours inédit à partir d'un discours premier, celui d'Haraway. Le décalage produit entre ces deux discours entraîne des effets particuliers. Le texte premier, permanent et surplombant, ouvre la possibilité infinie de parler, raconter, discuter, et dès lors de créer des commentaires inédits. Bien plus, dit Foucault, « le commentaire n'a pour rôle, quelles que soient les techniques mises en œuvre, que de dire *enfin* ce qui était silencieusement articulé *là-bas* » (1970 : 27). Le commentaire se niche dans un paradoxe : à la fois dire ce qui a déjà (et mieux) été dit et à la fois écrire, souligner, répéter ce qui n'avait pas été dit ou écrit de cette manière-là.

D'autre part, je retiens de Collin, philosophe féministe belge, la teneur politique de la généalogie. Pour Collin, la généalogie augure la transmission, permettant de créer dès lors des *affiliations* d'une femme à l'autre, qui manquent cruellement entre femmes (Collin, 2011). Collin conçoit la transmission comme « une opération bilatérale, un travail de relation, prélevée sur le vivant » (Collin, 1986 : 82). S'il s'agit également en effet d'interroger le passé au regard d'une question présente, il s'agit de lire et de relire des textes avec une question pressante, souvent similaire mais jamais identique, dans

l'objectif politique et éthique de créer des filiations, « art de tenir le fil et de casser le fil » (Collin, 1986 : 83), de manière à soulever de nouveaux enjeux pour le-s féminisme-s.

Écrire une généalogie des corps de Donna Haraway s'inscrit donc dans cette double acception généalogique, tout à la fois commentaire et transmission, qui va de la question de « ce que peut un corps » à celle de « ce qui compte comme corps » dans les travaux de Donna Haraway.

Les corps invisibles de la philosophie

Je pars d'une vieille inquiétude qui traverse la philosophie et à laquelle une lignée de philosophes illustres a prêté sa voix : que faire du corps ? Quelles sont ses puissances ? N'avons-nous pas oublié le corps ? Cette vieille inquiétude est autant une menace de subversion qu'une possibilité de relire la philosophie en la sortant de son chemin légitime. En effet, questionner le corps et ses contingences permet d'être critique face à ce qui est « digne d'être philosophique ». La philosophie semble être une chose tellement sérieuse qu'elle se focalise très souvent sur des concepts lourds, importants, cruciaux : liberté, vérité, raison, essence, transcendance... Or, ce dont il s'agit aussi de rendre compte, dans la pratique philosophique, c'est de « la vie même ». Beaucoup de choses, de riens, d'inutilités, d'insignifiances forment la matière de la vie même et ont de l'importance philosophique. C'est une préoccupation qui se retrouve dans les travaux d'Haraway, qu'elle a traitée avec un soin et des techniques pensantes particulières, liées aux narrations théoriques et à la figuration.

En tant que féministe, l'ampleur de ce qui est fabriqué comme sérieux en philosophie m'a frappée par son biais androcentrique et sexiste (Collin *et al.*, 2011 ; Le Doeuff, 1989, 1998) ; ou, comme le dit Catherine Malabou : « la philosophie est le tombeau de la femme. Elle ne lui accorde aucun lieu, ne lui donne rien à conquérir » (2009 : 117). Si accorder femme et philosophie ne sonne pas très bien, l'instanciation féministe permet de fabriquer de nouvelles importances, à travers une politisation féconde des granularités empiriques, émergeant de manière radicale, c'est-à-dire tranchée et ancrée dans le sol des expériences.

Ensuite, si la philosophie est « l'art de fabriquer des concepts », comme le proposent Deleuze et Guattari, peut-être l'envers de cette fabrication concerne-t-il les corps ? Le concept forme une réalité philosophique qui est créée et non pas simplement dévoilée ; fragmentaire et multiple, il renvoie à un *problème*. Face à cette vision particulière du concept, Deleuze et Guattari portent une attention particulière au corps, comme en témoigne par exemple leur concept de CsO, de Corps sans Organes. Dans l'Image-Temps, Deleuze invoquera les corps comme ce qui force à penser, ce qui fait sortir la pensée de ses gonds, précisément parce que les corps sont « non pensants ». Ils sont peut-être le premier « dehors » de la philosophie... tout en étant sa première inscription (les philosophes ont tous-tes un corps, s'ils-elles sont vivant-es).

Dans cette recherche du corps ou des corps, j'aime considérer le corps *à la fois* comme une « forme » de réalité matérielle, c'est-à-dire de la matière, du vivant, du formé, de l'empirie, du brut ; et *à la fois* comme ce quelque chose du « dehors » qui permet de fabriquer des concepts. Le corps incarne les doubles logiques (être et avoir un corps / nature et culture / féminin et masculin) à l'œuvre dans notre mode d'être occidental ;

à ce titre, s'y intéresser, c'est à la fois se perdre dans du glissant, comme le rapporte Butler : « je ne pouvais pas saisir les corps comme des objets de pensée simples » (2009 (1993) : 11), et à la fois tenter une préhension sur ce qui, justement, pourrait faire déprise face à cette métaphysique du *Big Divide*. Deleuze et Guattari me soufflent : lignes de fuite, déterritorialisation face au molaire du *Big Divide*. Le corps, extériorité et matérialité, déterritorialise les inscriptions métaphysiques des concepts comme le sujet, l'être, l'humain, l'animal... Il permet de gratter une brèche.

Le corps force à penser

À la fois *matière* et *dehors*, le corps devient dès lors un enjeu qui permet de lire les travaux de Donna Haraway. J'y cherche particulièrement un motif, que j'emprunte à la tradition spinozienne ; je me mets à la recherche de « ce que *peut* un corps », ses modalités, ses formes, ses mouvements, ses affects, comme le formule Spinoza :

Ce que peut le corps, personne jusqu'à présent ne l'a déterminé, c'est-à-dire que l'expérience n'a enseigné à personne jusqu'à présent quelles actions peut le corps par les seules lois de sa nature, dans la mesure où on la considère seulement comme corporelle, et ce qu'il ne peut pas, s'il n'est pas déterminé par l'esprit. (Spinoza, 1954 : 184)

Gilles Deleuze s'intéresse à cette formulation invalidée des modalités des corps par Spinoza. Il en tire un fil vers ses propres préoccupations, tout en soulignant l'intérêt nietzschéen vis-à-vis du corps, rappelant que pour Nietzsche, « l'étonnant c'est le corps » (Deleuze, 1980a)¹. Il est question de se mettre face à l'inconnu du corps et d'affronter le caractère *im-pensable* de ses modalités. Les corps seraient de l'ordre de l'*im-pensable* et de l'*im-pensé*. En cela, nous nous rallions à cette intuition de Deleuze selon laquelle le corps n'est peut-être pas de la pensée, il ne pense pas, mais il nous tourne vers la pensée. Il est à la fois attracteur et détracteur de la pensée :

[Le corps] force à penser ce qui se dérobe à la pensée, la vie. On ne fera plus comparaître la vie devant les catégories de la pensée, on jettera la pensée dans les catégories de la vie. Les catégories de la vie, ce sont précisément les attitudes du corps, ses postures. Nous ne savons même pas ce que peut un corps : dans son sommeil, dans son ivresse, dans ses efforts et ses résistances. Penser, c'est apprendre ce que peut un corps non pensant, sa capacité, ses attitudes et ses postures. (Deleuze, 1985 : 146)

Deleuze souhaite retourner le gant de la pensée. Plutôt que de penser les corps et la vie des corps à partir des catégories de la pensée, il propose d'en inverser le flux spéculatif, de changer les directions de la pensée. Car rien n'est plus mystérieux et/ou fascinant qu'un corps dans les puissances qu'il recèle – et rien n'est plus complexe que d'exprimer avec les outils philosophiques et/ou théoriques ces modalités et ces puissances corporelles. David Le Breton exprime ainsi cette complexité : « [L]e corps

.....

¹ Comme le dit Deleuze : « Après tout, ça prépare singulièrement à un autre cri qui retentira longtemps après et qui sera comme la même chose en plus contracté lorsque Nietzsche lance : "L'étonnant c'est le corps". »

semble aller de soi. Mais l'évidence est souvent le plus court chemin du mystère » (Le Breton, 2008 : 11).

En effet, ce qui nous apparaît ici comme un paradoxe offre en réalité de nouvelles voies pour penser notre situation d'être / entité / corps inscrit matériellement dans le réel ou pour faire emprunter à la philosophie les chemins d'un empirisme radical et/ou matériel. Il faut peut-être prendre ce risque de penser l'ordinaire, les corps et leurs matérialités, à partir de leur propre situation. Ces nouvelles voies sont cependant complexes, car elles résistent à la théorisation, et donc à la philosophie, comme le souligne Butler :

J'ai commencé à écrire ce livre en essayant d'examiner la matérialité du corps, mais je me suis bientôt aperçue que la pensée de la matérialité me déportait invariablement vers d'autres domaines. Malgré tous mes efforts de discipline, je ne parvenais pas à rester sur ce sujet ; je ne pouvais pas saisir les corps comme des objets de pensée simples. Non seulement ils tendaient à faire signe vers un monde au-delà d'eux-mêmes, mais ce mouvement au-delà de leurs propres frontières, ce mouvement de la frontière elle-même, paraissait tout à fait central à ce qu'ils « étaient ». Je perdais constamment le fil du sujet. Je m'avérais rétive à toute discipline. Inévitablement, j'en vins à me demander si cette résistance à fixer le sujet n'était pas en réalité essentielle à l'objet que je m'efforçais d'appréhender. (1993 : 11)

Penser le corps, ses puissances, ses modalités, fait résistance. Comment faire ? Il importe de clarifier au préalable un certain nombre de points.

Subjectivités

D'abord, je suis consciente que cet intérêt pour le corps pourrait être lu et interprété comme un intérêt *retourné* pour le sujet ou la subjectivité, dans l'idée que le corps et le sujet seraient les deux faces d'une même pièce en philosophie occidentale. Étudier les corps et leurs modalités serait une manière renouvelée de s'intéresser à la subjectivité, comme le suggèrent Lisa Blackman, John Cromby, Derek Hook, Dimitris Papadopoulos et Valerie Walkerdine, auteur-es de l'éditorial du numéro 22 de la revue *Subjectivity* :

[L]e concept de subjectivité est remplacé par un intérêt soutenu envers les corps, dans la mesure où les corps ne sont pas singuliers, limités, fermés et fixés, mais plutôt ouverts à être affectés et à affecter les autres. À travers cette formulation, l'attention se déplace vers ce que les corps peuvent faire, et vers les connexions relationnelles qui changent et altèrent les corps, bougeant et sentant au sein du monde. Une partie de ce travail se déplace également au-delà du corps humain isolé comme intérêt principal et regarde au couplage du corps humain avec la technologie, la nature, les machines et les esprits, par exemple. Les corps ne sont jamais simplement des effets stabilisés de la position-sujet qui les précède. (Blackman et al., 2008 : 17)

Mon intention n'est pas de me pencher sur des modalités corporelles parce que les modalités subjectives ne seraient plus pertinentes ; je ne considère pas la matérialité comme frappée (de plus) d'authenticité, de vérité ou d'objectivité. Bien plus, à la suite de Blackman *et al.*, il me semble que les corps et leurs modalités permettent de repenser les subjectivités, en interrogeant d'autres liens, d'autres matérialités, d'autres mouvements, mais surtout grâce au fait que les corps, dans leurs singularités et leurs modalités spécifiques, obligent la pensée à une empirie radicale. Prendre des corps singuliers, situés, charnels, ordinaires² oblige à remuer nos méthodes philosophiques : si des corps spécifiques deviennent des prémisses de la pensée, je suis et nous sommes contraint-es à reconsidérer nos méthodes de pensée, traditionnellement marquées par la généralisation ou la sérialisation des corps comme prémisses – ce qui avait donné naissance à la figure du « sujet » neutre, dont la corporéité était neutralisée. Prendre au sérieux les singularités corporelles m'oblige à refuser leur mise en généralisation et en universaux.

Matérialités

Toutefois, si le corps peut être pensé de manière philosophique tout en échappant aux universaux, il impose ses propres réquisits. En effet, je ne peux négliger les *réalités matérielles* du corps et ce à quoi cela me contraint, c'est-à-dire à une prise en compte de leur plasticité³. Les corps sont étonnamment modifiables et transformables ; ils sont matière souple et changeante, bien que leurs frontières résistent à leur dilution. La plasticité, telle que Catherine Malabou la définit, organise en effet la présence et la matérialité des corps jusqu'à leurs limites : « [La plasticité est] à la fois l'accomplissement de la présence et sa déflagration, son surgissement et son explosion » (Malabou, 2005 : 25).

Mais de quelles matières parle-t-on, et de quelles modifications parle-t-on ? Quand on parle de modifications corporelles, l'accent peut d'abord être mis sur la matière corporelle modifiée. On pense, notamment, aux différents types de prothèses qui rendent l'opérationnalité biologique et physiologique du corps plus performante, ou qui modifient sa performance, son identité, ses formes⁴ ; mais aussi à tout type de modification corporelle qui troublerait une identité sociale prédéfinie, comme la grossesse, les scarifications, les amputations, le transgénérisme (entre autres). Les corps, dans ce type de modification, se trouvent être altérés par des extériorités. Ces modifications matérielles corporelles imposent une vision du corps dont l'évidence se joue dans la permanence d'un corps premier, naturel ou « naturellement » matériel, dont l'individuation s'instaurerait à travers la délimitation de lui-même, et cela, grâce

² Lisa Blackman *et al.* soulignent à cet égard la fécondité des recherches sur le corps en sciences sociales : « Bien sûr, le corps a été une source importante d'intérêt dans les sciences sociales depuis au moins deux décennies, de telle sorte que maintenant, se bousculant à côté du corps naturel ou biologique, nous avons des corps genrés, transgenres, racialisés, de classe et sexualités [...]. Au croisement de cela, nous avons des corps qui sont alternativement, et parfois simultanément, phénoménologiques, relationnels et discursifs, des corps qui sont métaphoriques, cyborgiens, performatifs, disciplinés, ordonnés, désordonnés, positionnés ou contruits » (Blackman *et al.*, 2008, 18).

³ Comme le fait notamment Catherine Malabou dans *La Plasticité au soir de l'écriture. Dialectique, destruction, déconstruction* (2005).

⁴ Par exemple, des prothèses insérées au sein de la chair des corps : pacemaker, implant cochléaire, stérilet, implant mammaire, anneau gastrique, etc. Les prothèses peuvent aussi prendre une forme beaucoup plus discrète, comme dans le cas de thérapie génique.

à ces extériorités. La possibilité de ces extériorités vient renforcer tant la prémisse de la plasticité que celle de l'individuation des corps. Les extériorités des corps permettent de saisir leur matérialité singulière, qui va se jouer, se dessiner et s'inscrire au creux des aller-retour des modes d'individuation.

Normes

À cette matérialité exprimée par la capacité du corps à être modifié, altéré ou amélioré, il faut également ajouter que la matérialité des corps s'exprime également à travers leur capacité à être normalisés, c'est-à-dire à s'inscrire dans une normalisation exigée par le social. Toute normalisation des corps est également une *forme* de modification corporelle, montrant de manière extensive des modalités de corps à l'épreuve de la puissance des normes. Ce que Bourdieu nomme *habitus* est ce qui résulte de ces comportements disciplinés, informés, gérés par les normes :

[L]'habitus est le produit du travail d'inculcation et d'appropriation nécessaire pour que ces produits de l'histoire collective que sont les structures objectives (e. g. de la langue, de l'économie, etc.) parviennent à se reproduire, sous la forme de dispositions durables, dans tous les organismes (que l'on peut, si l'on veut, appeler individus) durablement soumis aux mêmes conditionnements, donc placés dans les mêmes conditions matérielles d'existence. (Bourdieu, 1972 : 182)

L'*habitus*, c'est tant l'effet de la normalisation des corps que le processus de normalisation lui-même, c'est un ensemble de régularités qui ne sont jamais formulées en règles explicites conscientes. Ce que Bourdieu désigne par *habitus*, Macherey le qualifie de norme, se réclamant de Foucault et Canguilhem :

Ni pour Canguilhem ni pour Foucault, les normes ne se présentent comme des règles formelles s'appliquant de l'extérieur à des contenus élaborés indépendamment d'elles, mais elles définissent leur allure et exercent leur puissance à même les processus au cours desquels leur matière ou objet se constitue peu à peu et prend forme, d'une manière qui dissout l'alternative traditionnelle du spontané et de l'artificiel. (Macherey, 2009 : 10-11)

C'est dès lors dans l'héritage de Foucault que je peux également chercher les traces d'une pensée philosophique s'intéressant à la matérialité des corps. Pour Foucault, les corps sont dans une certaine mesure fabriqués par les normes, car le pouvoir *passé à travers les corps* :

[C]omment les rapports de pouvoir peuvent passer matériellement dans l'épaisseur même des corps sans avoir à être relayés par la représentation des sujets. Si le pouvoir atteint le corps, ce n'est pas parce qu'il a d'abord été intériorisé dans la conscience des gens. Il y a un réseau de biopouvoir. (Foucault, 2001 (1977) : 228)

Foucault pense cet investissement politique des corps sur un double plan, d'une part sur le plan de l'individu dans son existence singulière, et d'autre part sur le plan de la population, à travers l'économie politique et la gouvernance des comportements sociaux. Il distingue dès lors d'une part *l'anatomo-politique*, étude des stratégies et des pratiques par lesquelles le pouvoir modèle les individus, de l'école à l'usine ; il s'agit de surveiller, redresser les corps des individus. Puis il distingue d'autre part la *biopolitique*, comme gestion politique de la vie, visant non plus les individus particuliers mais l'ensemble des vivants en tant que population ; il s'agit alors de gérer la santé, l'hygiène, l'alimentation, la sexualité ou la natalité en tant qu'enjeux politiques. Cette proposition biopolitique formulée par Foucault sera extrêmement féconde et marquera durablement la conception de la normalisation (politique) des corps dans l'espace social.

Dans ma recherche des corps et de ses modalités, la biopolitique comme normalisation des corps *malgré eux* est cruciale. Elle permet de saisir les enjeux de domination sous l'angle des corps, de leur formation, de leur maintien, de leur normativité. Les corps sont saisis à travers leur matérialité, et parce qu'ils sont matériels, souples, susceptibles d'être modelés ; mais ils sont toujours également saisis comme un dehors, muet mais puissant, qui agit comme une normativité sur les corps singuliers. La manière dont a été lu et discuté le concept de biopolitique foucauldienne a donné une clé à ceux dont les corps subissaient « de » la normalisation. C'est une clé *politique* pour les militances féministes et LGBTQIA⁵ ; mais c'est aussi une clé *ontologique* car ces normativités sont tout autant la chair que le dehors des corps.

Il y aurait donc lieu de considérer deux modes de *formation* des corps, en insistant sur deux types de tissus qui les matérialisent : un tissu *matériel-charnel*, plus ou moins confiné aux frontières de la peau, et un tissu *matériel-normatif*, traversé par des formes de pouvoir, normes, règles qui ordonnent les corps dans le champ social. Ces modes de formation signalent deux éléments importants. D'abord, « ce que peut un corps » réside dans la puissance qu'il a d'être affecté et de rester néanmoins un corps, bien que transformé ou normalisé. C'est la double modalité de la plasticité et de l'individuation. Ensuite, en prenant en compte la plasticité et l'individuation, il s'agit de considérer les corps dans une impermanence régulière, jamais fixes ni fermés. Ils sont en réalité pris dans des *devenirs* (Deleuze et Guattari, 1980), c'est-à-dire dans une transformation incessante, hétérogène, inattendue mais dont l'issue se referme sur une forme d'individuation :

À mesure que quelqu'un devient, ce qu'il devient change autant que lui-même. Les devenirs ne sont pas des phénomènes d'imitation, ni d'assimilation, mais de double capture, d'évolution non parallèle, de noces entre deux règnes. (Deleuze et Parnet, 1977 : 8)

.....

⁵ LGBTQIA est l'abréviation qui désigne les communautés « lesbienne, gay, bisexuelle, transgenre, queer, intersexe et allié-es ».

Les corps des femmes et le féminisme

Il me tient à cœur de prendre la mesure des intensités qui soutiennent ces devenirs afin de saisir les enjeux de ces différentes matérialités. Une de ces intensités est celle qui émerge des mouvements de femmes et des féministes. Ces intensités m'importent de manière particulière et insistante.

En effet, je me rallie à un féminisme conçu comme un mouvement fécond et systémique, tant pratique militante poursuivant des objectifs d'émancipation des femmes et des sexualités que pratique théorique de débinaïrisation et de décolonisation de la pensée. Je partage en ce sens les positions de Françoise Collin, qui affirme que « le féminisme n'est en tout cas pas pour moi un "devenir homme" des femmes, au sens d'une conversion au monde constitué, marqué du règne de l'avoir, au sens d'une égalité pensée en termes d'égalisation à ce qui est, à ceux qui sont, mais un travail de réinvention des positions sexuées et du monde commun » (2001 : 8). Il s'agit de construire de nouvelles coordonnées d'un monde commun, débarrassé du patriarcat et de l'hétéronormativité, mais également des modes de domination de la pensée ; ce à quoi Donna Haraway peut affirmer que « l'analyse féministe s'évertue plutôt à comprendre comment les choses fonctionnent, qui participe à l'action, quelles possibilités leur sont offertes, et par quels moyens les acteurs de ce monde pourraient-ils devenir responsables les uns envers les autres et s'aimer de manière moins violente » (2010 : 15).

Le corps et le féminisme, comme pensée et comme pratique militante, sont intimement liés. Le féminisme commence par se penser d'abord à travers les corps des femmes ; à l'instar de la militance, organisée autour de ces corps, de leurs droits, de la violence exercée contre eux, des assignations et des prescriptions. Les femmes ont d'abord et avant tout été désignées femmes à travers cette « nature », concrétisée dans leurs corps, matériels et immatériels. Les travaux féministes (e.a. De Beauvoir, 1949 ; Guillaumin, 1975 ; Collin *et al.*, 2000) ont montré combien les femmes ont historiquement été assimilées au corps, au sexe et à la matière, en opposition aux hommes, qui incarnaient un masculin neutralisé et désincarné. Dans un mouvement parallèle, la philosophie performe « le point de vue de nulle part », s'installe dans la masculinité abstraite. Un des enjeux des philosophes féministes sera donc de réclamer un corps et/ou un corpus pour la philosophie.

Eu égard au lien des corps, des femmes et du féminisme, il faut souligner un paradoxe, comme le signalent les féministes. En réalité, il n'y a jamais eu deux sexes, mais un seul, dans la mesure où les hommes constituent le « genre humain », par rapport auquel les femmes sont ontologiquement défailtantes (De Beauvoir, 1949 ; Collin, 2010). Les hommes sont en réalité le seul sujet possible, la seule manière de se subjectiver. Parler des femmes par leur sexe et leur corps (nécessairement sexué), c'est en fait souligner leur absence ontologique.

Le caractère proprement sexué et sexuel des hommes – masculins – a en effet été séculièrement identifié à l'humain, confondu avec lui. Dans l'histoire de la pensée et dans l'organisation des cultures, il n'y a pas deux sexes auxquels seraient dévolues des fonctions spécifiques, et qui se répartiraient ainsi l'espace social, mais plutôt une spécificité et une particularité du sexe féminin (tota mulier in utero) par

rapport à la généralité de l'humanité incarnée par l'homme, une vocation « naturelle », par rapport à une vocation culturelle, une déraison par rapport à la raison, un corps par rapport à l'esprit, une vie biologique par rapport à une vie symbolique. (Collin, 2010 : 154)

Chercher et penser les corps dans le travail d'Haraway possède dès lors un caractère militant : il s'agit de rendre compte de la spécificité de corps élaborés théoriquement dans une démarche féministe, ainsi que de la singularité des corps harawayens, afin de faire exister de nouvelles intensités, de nouvelles perspectives d'émancipation des corps et de nouer des relations desquelles la domination ne serait plus originelle – « naturelle ». Cette recherche de « ce que peut un corps » prend une coloration féministe, témoignant de la volonté de dévoiler l'agentivité des êtres qui avaient d'abord été définis comme corps, et par là, avaient été invisibilisés comme êtres. « Ce que peut un corps » : un projet d'émancipation, donc, mais également le projet de rendre visible l'invisibilisé et de rendre compte de l'absence de ces corps, pourtant vivants, existants, parlants.

Prenons garde : rendre compte de l'absence, cela ne peut pas être simplement *faire advenir au présent*. Rendre compte de l'absence d'êtres considérés comme corps, c'est chercher à faire compter les diverses matérialités des corps : « ce qui compte comme corps », comme le dit l'ouvrage éponyme de Butler (1993). Il serait plus question de fabriquer une présence – voire des présentes – à travers ces matérialités corporelles, desquelles procède la plasticité comme première règle. Comme le souligne à ce propos Malabou, « la plasticité m'est [...] apparue d'emblée comme une *structure de transformation et de destruction de la présence et du présent* » (2005 : 26). Si la plasticité désigne tant le fait de recevoir la forme que le fait de la donner, elle désigne aussi l'explosion, le plastiquage. Cette plasticité ontologique des corps permet de les fabriquer comme présences, à l'instar, dit Malabou, « d'une reconquête de la présence à partir de la séparation et de la juxtaposition des *membrae disjectae* de la proposition – sujet-verbe-prédicat » (2005 : 26). Autrement dit, la plasticité des corps se joue à travers l'expression des subjectivités, sans cesse formées, reformées, « réformées » dans la présence et le présent, jusqu'à l'implosion possible. C'est dans ce contexte que la singularité émerge de l'individuation.

Un parallèle se dessine dès lors si l'on se penche sur les pratiques féministes de *consciousness raising*, qui ont marqué la deuxième vague du féminisme et qui ont permis de faire parler des êtres qui n'existaient d'abord que par leurs corps. Ces pratiques *matérialisent* l'invisible, à travers une forme de subjectivation de ces corps. Ces pratiques ont également permis de comprendre que les corps sont encapsulés tant dans une enveloppe concrète que dans des assignations les plus détachées – voire les plus spéculatives. Malgré ces grands écarts dans les sujétions encapsulées, ces êtres peuvent se politiser et revendiquer une position, leur permettant d'échapper à leur condition étriquée, *de s'émanciper*. Comme l'a montré Maria Puig de la Bellacasa (2013), une des particularités des savoirs féministes est de s'ancrer dans la matérialité des corps et dans la prise de conscience collective et critique d'une domination patriarcale et hétéronormative. Ces savoirs, politisés et incorporés, se revendiquent d'une épistémologie du positionnement (Rose, 1994 ; Harding, 1986 ; Harstock, 1998) : objectifs tout en se déclarant non neutres, ils se veulent également *situés* (Haraway, 1988), c'est-à-dire incorporés et partiels. La politisation des corps par eux-mêmes leur

permet d'accéder à un statut de sujet (Butler, 1990) ; mais cette sujétion reste précaire et impermanente (Butler, 1990 ; Haraway, 1985), car dès que le sujet-femme ou le sujet-féministe advient, la catégorie devient étriquée. En effet, le processus de sujétion procède de la catégorisation, impliquant une certaine permanence et une forme de rigidité. Cela ne semble pas convenir au projet d'émancipation féministe de *sortie* des assignations éternelles. Il faut alors penser à de nouvelles manières de créer des catégories et des savoirs qui permettent d'individuer autrement les corps et les êtres.

Chercher les corps d'Haraway

Comment soutenir ce double mouvement, qui tient d'une main les catégories, et de l'autre les corps ? Comment créer/fabriquer/accueillir des corps sans sujétion mais avec une certaine subjectivation ?

Il me semble que Donna Haraway tâche de répondre à ce problème délicat. Afin de comprendre les enjeux essentiels de sa contribution, revenons un moment sur son parcours.

Il est très difficile de « classer » Donna Haraway dans les inscriptions académiques conventionnelles. Biologiste (zoologiste) de formation, elle s'éloigne assez vite des pratiques de laboratoire envers lesquelles elle reconnaît sa gaucherie. Son parcours universitaire l'ayant également formée à la philosophie et aux sciences humaines et sociales, elle s'oriente vers l'histoire de la biologie, en particulier l'embryologie, pour son travail doctoral. Ce dernier mobilise en réalité des outils conceptuels issus de l'histoire, de la philosophie (Khun, Lakatos, Wittgenstein, Hesse, entre autres) et des débuts des Science and Technology Studies (STS) (John Law et l'école d'Édimbourg).

Haraway est d'abord, chronologiquement parlant, une historienne critique des sciences, particulièrement de la biologie (embryologie, immunologie, etc.) et de la primatologie. C'est de cette manière qu'elle se définit, notamment en parlant de ses premiers travaux. Par ailleurs, tout en se situant comme historienne, elle se définit aussi comme une raconteuse d'histoires, comme elle le raconte à Jeffrey Williams :

J'étais littéralement une historienne des sciences quand j'étais chargée de cours [assistant professor] à l'Université John Hopkins pendant six ans, et dans un sens je le suis encore. Je pense, dans la mesure où je suis quelque chose, que je suis une raconteuse d'histoires. Je raconte beaucoup d'histoires, et je les prends très au sérieux. Je suis très intéressée par la manière dont les histoires s'enroulent les unes aux autres et dont les sites d'attachement se construisent. (Haraway et Williams, 2009 : 146)

Pour Haraway, entre raconter l'histoire des sciences et raconter des histoires de sciences, la différence est ténue. Elle n'assimile certainement pas l'une à l'autre, étant parfaitement consciente des différences méthodologiques ; ce rapprochement sémantique exprime en réalité l'importance *générale* de la narration et des récits dans son travail critique, insistant sur le fait que les histoires *sont* de la théorie, et non des exemples choisis pour illustrer une théorie.

Ensuite, dès les années 1980, elle se définit à la fois comme une théoricienne du féminisme et à la fois comme une théoricienne – sans nécessairement devoir y apposer un génitif, comme elle le confie à Jeffrey Williams en 2009 :

Williams : Je peux voir comment il y a une continuité, mais il semble aussi que, si je trace l'arc de votre carrière, vous étiez d'abord une historienne des sciences, ensuite vous êtes devenue une théoricienne, à défaut d'un meilleur mot, et à présent, avec vos récents travaux sur les animaux, vous êtes plus devenue une commentatrice culturelle.

Haraway : Non, je pense que mes derniers travaux sont en réalité la théorie la plus développée que j'ai jamais entreprise. Mais c'est écrit vraiment différemment. [...] Je pense que je fais de la théorie, mais je ne fais pas un genre reconnaissable de théorie. (Haraway et Williams, 2009 : 150-151)

En tant que philosophe, cette allusion quant à « un genre reconnaissable de théorie » a suscité ma curiosité. Cela impliquerait-il que pour Haraway, il y aurait des « genres de théorie » qu'on peut désigner comme tels et des « genres de théories » qui échappent à la catégorie de théorie ? Haraway s'interroge sur ce qui fait une théorie et surtout sur la manière dont la théorie est qualifiée comme telle. Cette interrogation m'a semblé traverser l'ensemble de ses textes.

Haraway se qualifie de théoricienne mais ne se définit pas comme philosophe. Elle échappe en effet à certaines caractéristiques du « philosophe ». Elle refuse de manipuler des abstractions qui sortent de « nulle part » ; bien au contraire, ces dernières doivent garder le lien avec les histoires/les empiries qui les ont produites, de sorte que ces histoires deviennent, par un exercice nécessaire de répétition, suffisamment épaisses pour devenir des abstractions :

C'est presque comme si mes exemples étaient les théories. Encore une fois, c'est que mon sens de la métaphore est tiré d'exemples platement biologiques et que mes théories ne sont pas des abstractions. [...] elles sont des redescriptions. Donc si on veut caractériser mon mode de théorisation, il s'agit en fait de redécrire, redécrire quelque chose de manière à le rendre plus épais qu'il ne paraissait au début. (Haraway et Goodeve, 2000 : 108)

Haraway s'inscrit donc dans un exercice de théorisation singulier, refusant de raisonner à partir de prémisses abstraites et détachées. Ce refus se retrouve dans l'expression « *God's trick* », le *truc divin*, qui exprime la caractéristique *ex machina* de ces abstractions dites universelles. En corollaire, elle refuse également toute théorisation qui confinerait à l'universalisme ou à la totalité. Par exemple, analysant certains échecs des mouvements féministes, elle leur adresse justement cet avertissement, au cœur du *Manifeste Cyborg* :

Nous n'avons pas besoin d'une totalité pour faire du bon travail. Ce rêve féministe d'une langue commune est, comme tous les rêves d'une langue parfaitement vraie, d'un énoncé parfaitement fidèle

à la réalité, totalisant et impérialiste. En ce sens, la dialectique est elle aussi une langue de rêve qui ne chercherait qu'à résoudre les contradictions. (Haraway, 2007 : 68)

Les histoires sont les théories, car elles ne sont au départ ni abstraites ni totales ; elles racontent, mettent en récit des enjeux complexes et entremêlés. Ces histoires sont de plusieurs ordres : il s'agit d'histoires comme récits scientifiques mettant en avant une découverte ou une expérimentation scientifique, d'histoires faisant l'histoire d'une découverte scientifique, ou encore d'histoires de science-fiction ; toutes ces sortes d'histoires sont les histoires qui fondent les théories d'Haraway.

Enfin, Haraway est féministe et militante tout en étant théoricienne de cette militance. C'est ce que je désigne par le néologisme d'« épistémilitance ». Ses travaux s'inscrivent dans un jeu qui entremêle, ici aussi, plusieurs niveaux de militance : à la fois engagée dans les mouvements féministes/antiracistes/anticapitalistes/écologistes et à la fois engagée épistémologiquement pour un « meilleur savoir ». Engagée de la sorte, elle n'hésite pas à récupérer le sens des manifestes politiques pour montrer concrètement comment l'engagement politique et la performativité des discours se tiennent incorporés. En effet, un manifeste fait plus que décrire et réclamer, il mobilise celles et ceux qui le lisent et le commentent en les emmenant vers l'utopie qu'ils cherchent à faire sentir. Haraway puise dans sa militance l'importance de l'agentivité pour la théorie, comme le souligne Thyrza Goodeve dans son long dialogue avec Haraway :

On voit comment les expériences vécues, c'est-à-dire d'avoir vécu à travers ces mouvements et les transformations sociales qu'ils ont rendues possibles, ont formé votre travail. L'agentivité est cruciale pour votre théorie. Ce n'est pas une abstraction. Et cela vient du fait d'avoir participé à des mouvements sociaux générateurs et très actifs. (Haraway et Goodeve, 2000 : 165)

Face à ce problème, les pratiques instaurées par l'épistémologie du positionnement – et la proposition des savoirs situés d'Haraway – permettent d'expérimenter une nouvelle méthode afin de créer des savoirs et des corps détachés de la rigidité des catégories. Réclamer des savoirs situés exige une attention à la fabrication de savoirs, de manière à ce qu'ils puissent rendre compte de la relation avec les corps/les êtres – qui sont dès lors les acteurs de ces savoirs. Ce choix de « se mettre en attention » vis-à-vis des savoirs en fabrication implique d'abandonner les universaux et les catégories *a priori* ; et invite à voir à partir d'un corps, mais de manière non innocente, c'est-à-dire en assumant la portée politique de son propre corps. En délaissant l'insistance de l'universel et en favorisant une vision incorporée, il devient nécessaire d'assumer la complexité, la partialité et (parfois) la contradiction des savoirs fabriqués *autrement* :

Je milite pour les politiques et les épistémologies de la localisation, du positionnement et de la situation, où la partialité, et non l'universalité, est la condition pour faire valoir ses prétentions à la construction d'un savoir rationnel. Ce sont des prétentions qui partent de la vie des gens ; la vue depuis un corps, toujours complexe, contradictoire, structurant et structuré, opposée à la vue d'en haut, depuis nulle part et simple. (Haraway, 2007 : 126)

Il s'agit pour Haraway de faire émerger, à partir des conditions de vie des corps, ce qui constitue aussi des « conditions de vue », et donc les conditions de production des savoirs scientifiques. Elle récuse l'objectivité qui se voudrait neutre et qui afficherait l'invisibilité de ses modes de production comme une forme de légitimité. Les corps ne doivent pas seulement être « ce qui est étudié », mais bien des partenaires dans leur propre description et analyse :

Des savoirs situés demandent que l'objet de connaissance soit vu comme un acteur et un agent, pas comme un simple écran ou un terrain ou une ressource, et jamais comme l'esclave d'un maître qui enfermerait la dialectique derrière sa seule capacité d'action et en tant que père de la connaissance « objective ». (Haraway, 2007 : 128)

En ce sens, selon Haraway, on ne peut plus détacher la matérialité des corps des modes de production de savoirs : cette matérialité est aussi tissée de discours, et réciproquement. C'est ainsi que les corps deviennent des nœuds faits de matière et de sens/mots. Le discursif forme les corps et les corps produisent de la discursivité, dans une série d'agencements contingents et hétérogènes. Cet étrange tissu relativise leurs frontières, les limites qui les constituaient comme tels et fait émerger des catégories inattendues, comme celle de relation. Comme Haraway le souligne :

[L]es corps comme objets de connaissance sont des nœuds générateurs matériel-sémiotiques. Leurs frontières se matérialisent en interaction sociale. Les frontières sont tracées par des pratiques de cartographie ; les « objets » ne préexistent pas en tant que tels. Les objets sont des projets de frontière. Mais les frontières se modifient de l'intérieur ; les frontières sont très retorses. Ce que les frontières contiennent provisoirement reste générateur, producteur de sens et de corps. (Haraway, 2007 : 134)

Pour Haraway, 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 ». Dès lors, les frontières des corps doivent être reconsidérées en partant de cette matérialité sémiotique. Cela implique d'une part de les penser sous un mode relationnel, car s'ils sont agents/acteurs, nous sommes contraints à la relation, et d'autre part, à partir de cette même contrainte, de les considérer comme saturant les pratiques d'individuation qui les figeraient dans des identités « naturelles » ou naturalisées. L'émergence des corps est donc contingente tant au langage qui les désigne qu'à la matérialité qui les forme, et cela, dans un processus jamais défini à

l'avance. Les corps ne préexistent à rien, ils sont contingents à l'ensemble des relations matériel-sémiotiques, dans un devenir imprédictible. Se pencher sur la matérialité, c'est inévitablement se pencher sur le nœud de visions incorporées qui produit des corps.

En tant qu'acteurs matériel-sémiotiques, pour Haraway, les corps ne sont ni des entités biologiques figées par des déterminants sexués ni de pures productions discursives académiques. Politiser, historiciser et activer les corps leur fait échapper à tout essentialisme (biologique et discursif) ; les processus d'incorporations doivent être lus par-devers le biologique et le discursif.

En exposant la pratique des savoirs situés, je viens d'exposer l'une des modalités des corps qui peuplent les textes d'Haraway et qui s'instaurent dans les enchevêtrements entre le discursif et la matérialité.

Comment s'agencent ces enchevêtrements ? Comment Haraway s'y prend-elle ? Il faut d'abord souligner que c'est comme épistémologue des sciences du vivant et des vivants, comme la biologie, la primatologie, l'embryologie, qu'Haraway spéculé sur la question des corps/organismes/êtres/bestioles (*critters*⁶)/espèces compagnes. Elle n'est pas une théoricienne des corps *stricto sensu*, elle raconte l'histoire de ces corps scientifiques qui sont aussi des organismes/êtres/bestioles/espèces compagnes. Elle se déclare historienne des sciences, des technosciences et en particulier de la biologie, tout en s'affirmant être une « raconteuse d'histoires », dans le sens où elle raconte très sérieusement des *histoires théoriques* qui font surgir des attachements inédits entre ces mêmes histoires, y créant des continuités (Haraway et Williams, 2009 : 146). Ces histoires théoriques sont des récits de pratiques scientifiques, tant de ceux et celles qui font de la science – les primatologues, les anthropologues, les biologistes, etc. – que les effets concrets de ces pratiques – les savoirs scientifiques, les condensations technoscientifiques comme le gène ou la race, les êtres scientifiques comme Oncomouse™ ou encore les figures technoscientifiques comme le cyborg ou le chien. Ces enchevêtrements multiples et foisonnants forment l'une des trames des corps harawayens. La fluidité, l'impermanence et la mobilité des frontières de ces corps les rendent difficiles à saisir comme tels. C'est ici que les méthodes peuvent nous aider à les saisir.

Corps et méthodes

Il y a une relation de nécessité entre les corps et les méthodes dans les travaux de Donna Haraway. En effet, les corps n'émergent qu'en regard de *méthodes* singulières :

.....

⁶ Quelques mots sur mon choix de traduire *critters* par « bestioles », alors qu'il faudrait plutôt le traduire littéralement par « créature ». Haraway nous avertit de ne pas prendre le mot « créature » dans un sens biblique, mais dans un sens très ordinaire, tel qu'il est employé dans le Sud des États-Unis. Elle dit : « "Créature" est un idiomme quotidiennement utilisé aux États-Unis pour désigner la vermine de toute sorte. Les scientifiques parlent de leurs "créatures" tout le temps, comme le font les gens ordinaires dans tous les États-Unis, mais spécialement dans le Sud. La connotation accordée aux "créatures de la Création" ne correspond pas aux créatures [critters] ; si vous y voyez une telle lunette sémiotique, ôtez-là. Dans cet ouvrage, bestioles [critters] fait sensiblement référence aux microbes, plantes, animaux, humains et non-humains et même parfois aux machines » (Haraway, 2016 : 169).

la figuration et la diffraction. Il me semble ainsi qu'Haraway ne tient pas un discours *sur* les corps, qui consisterait à en donner la teneur ou à en dévoiler la représentation, à l'instar d'une posture critique dont le but serait de distinguer ou de classer, sur la base de critères précis, des types de corps. Bien différemment, alors qu'Haraway exerce une posture critique, son travail de théoricienne fait en sorte de *produire* ou de *proposer* des corps par le truchement de deux gestes philosophiques, figurer et diffracter, que je choisis d'appeler « méthodes ».

J'aurais pu utiliser le mot « geste », mais j'ai choisi d'utiliser le mot « méthode ». Pourquoi ? Selon moi, ces deux termes comportent des acceptions non innocentes. Au premier abord, le mot « geste » me semblait juste dans la mesure où il est à la fois mouvement du corps, des bras, des mains et mouvement de l'esprit ; le mot « geste » recèle également une dimension poétique ou créatrice. Cela me séduisait, mais mon hypothèse ne s'y plaisait pas. Car bien qu'Haraway fasse preuve de créativité et de poésie dans son travail critique d'écriture, il me semble qu'elle échappe cependant à un certain travers induit par des postures « artistes », celui d'une singularité aveuglément attachée à soi-même comme auteur-e de la production culturelle ou littéraire.

Certain-es philosophes produisent des travaux dont les gestes philosophiques sont admirables, et admirés, mais dont on ne sait d'où ils viennent. Ils émergent comme gestes du *nulle part* des esprits de ces philosophes, motivant des analyses philosophiques souvent étonnantes et de grande qualité mais selon moi *désossées*. J'y vois un problème de légitimité de ces gestes philosophiques, car il y a un défaut de transmission. Car le secret de fabrication du « geste » n'est en réalité accessible qu'à des initiés. Il s'agit selon moi, si je reprends les termes d'Haraway, d'un problème de responsabilité (*responsiveness*), c'est-à-dire d'un problème lié à la capacité ou à la possibilité de répondre à ses interlocuteurs, humains et plus-qu'humains. La « beauté du geste » s'incline alors devant l'impossibilité de le transmettre autrement que dans une logique d'initiation. Or, les relations d'initiation sont risquées car elles embarquent les partenaires dans des relations de pouvoir asymétriques et dans une transmission qui n'est pas explicite quant aux termes de la relation. Mon choix se pose sur la méthode, car si le geste ne se transmet alors que dans une relation de gourou à initiés, j'estime que la méthode, en se devant d'être explicite sur les outils qu'elle déploie et qu'elle transmet, permet de mieux fabriquer des savoirs, des corps et des êtres.

Il y a donc plusieurs raisons au mot « méthode » : d'abord parce qu'une méthode est généralement le fruit d'un travail destiné à fabriquer et à transmettre : « toute démarche ordonnée, tout ensemble de moyens raisonnés permettant de parvenir à un résultat, *d'établir une pratique*⁸ ». La transmission est un enjeu clé pour les féministes, qui désirent que les femmes s'inscrivent dans le champ symbolique (Collin, 1999) et dans une histoire (Collin, 1986). Les méthodes, comme les outils, peuvent se transmettre car nous pouvons les manipuler, les discuter, les démonter. Il s'agit d'émancipation et d'*empowerment* face à l'opacité des *God's trick*, de la pensée de « nulle part ».

.....
⁷ Ce concept de responsabilité occupera le cœur des travaux d'Haraway dès 2003, à l'occasion de la publication du *Companion Species Manifesto*. J'y reviendrai.

⁸ <http://www.cnrtl.fr/definition/academie9/m%C3%A9thode>. C'est moi qui souligne.

Haraway mobilise à cet égard une série de technologies de pensée, qui forgent sa méthode, qu'elle appelle « technologies pensantes ». Ces dernières ont « une matérialité et une effectivité » (Haraway, 2004 : 335) qui permettent d'échapper à la « tyrannie de la clarté » qui gouverne la recherche académique actuelle (Haraway et Gane, 2006 : 154). Haraway jongle avec plusieurs technologies pensantes. La première consiste à écrire des histoires et produire des savoirs avec soin (*with care*), c'est-à-dire en prenant les « objets » de savoir pour des sujets et des acteurs, comme elle le réclame dès l'article *Savoirs situés* (1988). Le soin et l'attention donnés aux savoirs passent par ceux accordés aux sujets, acteurs et actrices du savoir, qui doivent quitter leur statut d'objet ou de « nature ».

La deuxième technologie de pensée s'inscrit dans la connexion. Haraway refuse toute forme de totalité ou de totalisation dans ses modes de théorisation ; bien au contraire, elle revendique une forme de connexionnisme :

Mon écriture et mes conférences n'aboutissent pas à un tout. C'est ironiquement une sorte d'anti-holisme, pour quelqu'un qui veut tout. C'est un connexionnisme. Je travaille sans arrêt pour des modes de connexion qui ne se résolvent pas dans des tous. (Haraway et Schneider, 2005 : 142-143)

Ce connexionnisme est également ce qui met en relation le littéral et le figuré, les mots et la chair, mais aussi les divers types d'objets de savoir, comme les machines et les animaux. Haraway aligne un certain nombre de condensations technoscientifiques, d'objets et de faits scientifiques, puis trace une ligne de connexion entre eux. Elle travaille en réalité à rebours des dispositifs qui les ont individués comme tels et tente de montrer comment se déroule une pragmatique des relations. En prêtant attention d'abord aux relations avant les interprétations, il lui est possible de repérer d'autres continuités, épaissies par l'incessant trafic des relations et des connexions.

La troisième consiste en ce qu'elle appelle des « pratiques descriptives » (Haraway et Gane, 2006). Ce sont des pratiques ethnographiques, c'est-à-dire au plus proche du « terrain » ou des acteurs observés, dès lors très attachées aux détails et au caractère ordinaire des situations. Haraway explique qu'elle part des situations les plus ordinaires possibles et qu'elle leur adresse des questions extrêmement générales, comme la finitude, la mort ou la nature. Le grand écart entre un très-ordinaire et un très-général permet de nous faire apprécier la distance et l'impossibilité d'en rendre compte de manière cohérente, fermée ou déterminée. Ces pratiques descriptives ont la particularité, chez Haraway, d'être répétitives. Les descriptions et redescriptions permettent de tisser d'autres pratiques de savoir que l'universalisme, le relativisme, le réalisme ou le constructivisme social, qui sont précisément ces méthodes incapables de responsivité face aux objets/sujets de savoir. Pour en rendre compte ou pour répondre-de, il est nécessaire de décrire et de redécrire le plus finement possible les situations et les enjeux. C'est pour Haraway une manière de résister à ces modes de théorisation désincarnés ou désossés. En effet, les pratiques descriptives sont des pratiques d'écriture, des pratiques langagières. Écrire, d'écrire, fait bouger les lignes du sens ; car l'écriture et le souci des descriptions en répétition produisent de nouvelles significations. La langue – et le monde décrit par cette langue – sont retors, coyotes.

C'est ce qu'Haraway signifie par son expression « *troping is tripping* ». « *Troper* » signifie détourner, tourner mais aussi voyager, s'envoler ; c'est un effet matériel du langage. Les tropes, les métaphores et les figures sont ce qui permet de *rendre/donner un corps* à la théorisation. Haraway est en ce sens très proche de ce que dit Karen Barad :

Apprendre est un engagement direct et matériel, une pratique d'intra-action avec le monde comme partie du monde dans sa configuration dynamique et matérielle... L'éthique relève de ce qui compte, de ce dont il faut rendre compte quant aux configurations entremêlées desquelles nous faisons partie, incluant de nouvelles configurations, de nouvelles subjectivités, de nouvelles possibilités – même la plus petite coupure compte. (Barad, citée par Haraway, 2008 : 285)

Une dernière technologie de pensée réside dans toute pratique corporelle/encorporée qui ferait l'objet d'un intérêt. Par exemple, Haraway affirme que ses entraînements d'*agility* avec sa chienne Cayenne relèvent de la technologie pensante, parce que cette pratique permet d'en apprendre plus sur l'une et l'autre, notamment sur les manières de faire attention l'une à l'autre. Cela fait penser de manière inédite les relations entre humains et animaux. Les pratiques ordinaires, incorporées, sont également des technologies de pensée, dans la mesure où elles font vaciller les évidences et les retravaillent. Elles ne sont pas extérieures ou antérieures à la pensée, elles *sont* la pensée.

Revenons à la méthode. Ce qui nous fait choisir la méthode, et non le geste, comme mode d'incorporation harawayen n'est pas une simple plainte féministe face à la situation académique des philosophes. Ce *reclaim* traverse le travail d'Haraway de part en part. Dès la réception plutôt inégale de *Primate Visions* (1989), Haraway prend conscience de l'importance de rendre compte de sa méthode, dans ce cas précis, de prendre soin de son « terrain », les primatologues :

Mais si je devais écrire ce livre à nouveau, il y a deux choses que je ferais différemment. La première est que je passerais beaucoup plus de temps sur le terrain, avec les primatologues. Primate Visions se base principalement sur des entretiens et des documents et je sens que ce genre de livre que j'étais en train d'écrire exige un engagement ethnographique beaucoup plus épais que ce que j'ai fait. Donc il s'agit d'un immense défaut méthodologique dans ce livre qu'au fond j'adore toujours. Et la seconde chose, qui en est son corollaire, est que j'aurais accordé plus de temps, avec mon propre appareil rhétorique, à inviter les primatologues dans mon livre, à les rassurer. À leur donner plus de preuves que je connaissais et avais soin de la manière dont ils pensaient. C'est devenu un ouvrage vraiment dur pour beaucoup de primatologues. Ils se sont sentis attaqués et exclus. (Haraway et Goodeve, 2000 : 56)

Nous pouvons souligner ensuite l'importance de la méthode dans le texte *Savoirs situés* (1988). Deux « méthodes » y sont discutées : d'une part, les discussions autour

de l'objectivité et des épistémologies du positionnement ; et d'autre part, une pratique spécifique de la vision permettant d'assurer une *meilleure* méthode pour fabriquer des savoirs, des corps et des sciences :

Je voudrais une doctrine d'objectivité incorporée qui accueille les projets féministes paradoxaux et critiques sur la science, objectivité féministe signifiant alors tout simplement « savoirs situés ».
(Haraway, 2007 : 115)

Réclamer des savoirs situés implique de se positionner épistémiquement et d'assumer son propre corps, inscription matériel-sémiotique spécifique, comme possibilité de mieux voir. C'est une question de méthode, car il s'agit de prendre conscience de nos propres modes de manipulation des outils que sont l'objectivité et la vision.

Plus loin, dans *When Species Meet* (2008), quand Haraway s'intéresse à l'*agility*, sport canin qu'elle pratique avec ses chiens Roland et Cayenne, elle explique que la méthode du renforcement positif⁹ préside à la mise en place de la relation et de cet art du « faire attention » qui surgit dans les zones de contact. La méthode devient la condition nécessaire de la responsivité et montre des intensités éthiques :

Technique, calcul, méthode – sont tous indispensables et exigeants. Mais ce ne sont pas des réponses, qui sont irréductibles au calcul. La réponse, c'est comprendre que la connexion qui fait le sujet est réelle. La réponse est dans le face-à-face de la zone de contact des relations enchevêtrées. La réponse est dans l'ouverture. Les espèces compagnes le savent. (2008 : 226-227)

Enfin, dans *Staying with the trouble* (2016 : 12), Haraway reprend le mantra de Strathern qui pose une exigence méthodique de reliance entre les différentes couches qui fabriquent des savoirs, des corps et des êtres. Il s'agit de témoigner de la manière dont nous avons « utilisé » une manière de relater des histoires racontées pour raconter d'autres histoires, etc. Rendre compte des couches de reliance est exigeant, car chacune *compte (matter)* pour elle-même et participe à la formation historiquement spécifique des corps et des êtres. En effet, Haraway travaille son écriture de manière à faire prendre conscience du dispositif qui a créé le savoir, le récit, les corps/êtres. Aucun d'entre eux ne sort de nulle part, aucun d'entre eux n'est innocent de ses origines. Haraway nous fait savoir, par son écriture particulièrement épaisse, qu'elle est pleinement consciente de dispositifs singuliers qui animent la fabrication des savoirs, récits, figures.

⁹ Haraway définit le renforcement positif de la manière suivante : « Expliqué le plus simplement possible, les méthodes positives d'entraînement sont des approches comportementalistes standards, qui fonctionnent en notant les actions désirées – appelées comportements – et en donnant une récompense appropriée à l'organisme se « comportant » dans une temporalité ayant fait la différence. C'est le renforcement positif. Le renforcement, dans le comportementalisme, est défini comme quelque chose qui apparaît conjointement à une action et qui tend à changer la probabilité de cet acte » (2008 : 211).

Programme

Que peut un corps, finalement ? De quoi est-il l'agent, ou l'acteur ? Quelle est sa place dans la philosophie ? Pourquoi s'étonner de l'incapacité à en définir la puissance ? La question est trop vaste que pour être traitée de manière exhaustive. Elle m'a néanmoins semblé ouvrir un chemin pour penser le corps à travers les différents textes qui peuplent les travaux d'Haraway.

Chercher « ce que peut un corps » dans les textes d'Haraway, c'est suivre la théoricienne féministe en grimant au fond de ses yeux. C'est chercher où sont les acteurs matériel-sémiotiques que j'appellerai corps, mais que j'appellerai également parfois êtres/espèces compagnes/bestioles/organismes. Où sont ces corps ? Qui sont-ils ?

En réalité, ils ne se donnent pas tels quels. Ils sont dans l'absence, d'une part parce qu'ils ne sont pas au centre du travail critique d'Haraway, et d'autre part parce que les corps appartiennent, dans la tradition philosophique occidentale, au registre d'une double absence – celle de la matérialité sexuée invisibilisée (Collin, 2010) et celle conférée par leur caractère de plasticité (Malabou, 2005). Je rendrai compte des intensités de cette absence structurante des corps en lisant Haraway comme une philosophe. Ce sera l'objet de la première partie.

Cette première partie présente une analyse généalogique des travaux d'Haraway depuis *Le Manifeste Cyborg* (1985) jusqu'à *Staying with the trouble* (2016). Trois chapitres présentent les articles et ouvrages d'Haraway tout en relevant, analysant, soulignant des extraits et significations utiles pour alimenter notre commentaire à propos des modalités des corps. Le premier chapitre s'intitule « Cybergologies » et traite des enjeux liés à la figure du cyborg, en tâchant d'en rendre une vision élargie ; le deuxième chapitre, « Chiens et espèces compagnes », traite des enjeux onto-épistémologiques des espèces compagnes en abordant le *Companion Species Manifesto* (2003) et *When Species Meet* (2008). Le troisième chapitre aborde le dernier ouvrage d'Haraway, *Vivre avec le trouble* (2016).

Ensuite, dans une deuxième partie, après avoir identifié une série de corps dans toutes les « histoires théoriques » qu'Haraway aura racontées, j'irai au bout de ses doigts, qui tour à tour écrivent sur un clavier, tiennent une laisse, se balancent au gré des promenades et tournent les pages d'ouvrages et de revues. Je montre alors que les corps sont au cœur du travail d'écriture d'Haraway, car elle instaure deux pratiques philosophiques singulières que j'appelle *méthodes* ; l'une liée à l'écriture métaphorique et figurale, l'autre liée à un certain perspectivisme, issue de la proposition de diffraction (résultant d'une critique féministe de la métaphore optique). Ces deux méthodes sont constitutives des corps chez Haraway : en tant que nœud matériel-sémiotique, le corps est inscrit dans une matérialité *située* tout en étant issu de la boue des mots et des figures des récits. Le cinquième chapitre, « Visions », explore la puissance de la métaphore optique au cœur des textes d'Haraway et montre comment mieux voir permet de créer des corps qui échappent au statut d'objet ou de nature. Enfin, notre dernier chapitre, « Figurations », traite de l'importance de l'écriture, de la métaphore et de la figure ainsi que de la science-fiction.

