

Travailler comme des bêtes

Comment on fait entrer les animaux en politique

Vinciane Despret

Département de Philosophie, ULg.

Ce texte garde un aspect un peu brouillon et oral, avec donc encore quelques extravagances syntaxiques et distractions orthographiques.

Depuis quelques années, dans une campagne du nord de l'Angleterre, vit et travaille une scientifique, Thelma Rowell. Cette scientifique été une des primatologues les plus illustres du monde anglo-saxon ; elle a mené les recherches les plus innovantes avec les babouins d'Ouganda, et avec quantité d'autres singes. Après chacune de ses recherches, on n'a plus parlé des animaux qu'elle avait observés comme on en parlait avant. A présent à la retraite, elle continue ses recherches. Elle observe des animaux. Elle relève patiemment les gestes, les anecdotes, les petits événements qui tissent le quotidien de la vie sociale de ceux auxquels elle se consacre à présent. Certes, ils ne sont pas tout à fait comme ceux qu'elle avait pris l'habitude de fréquenter ; les relations ne sont pas marquées par la même intensité, les comportements portent la signature de l'espèce, les communications ne passent pas toujours par les mêmes canaux, les événements semblent se dérouler à un autre rythme. Cependant, ces animaux n'ont pas grand-chose à envier aux singes du point de vue de leur expertise sociale : ils sont, pour le dire simplement, bien organisés. Ils le sont d'ailleurs à ce point qu'on pourrait leur décerner le titre tant envié de « primate honoraire » qu'ont conquis tout récemment les dauphins et les éléphants. Oui, eux aussi établissent des liens de longue durée ; ils ont des

amis ; oui, les décisions sont prises par certains membres du groupe et certaines hiérarchies subtiles peuvent se dessiner. Toujours à l'instar des primates, ils ne résolvent pas les conflits par la méthode brutale, mais semblent leur préférer des rituels ; l'on peut d'ailleurs retrouver chez eux ce que De Waal nous a appris à voir chez les chimpanzés : des mécanismes de réconciliation. Il semblerait même qu'ils ont mis au point et adopté des mécanismes de « réconciliation préventive » : lorsque des conflits doivent advenir entre les mâles, par exemple au début de la période du rut, des processus de réconciliation pré-confliktuelle se mettent en place. Les animaux agissent comme s'il s'agissait de rendre la relation suffisamment fiable pour qu'elle puisse traverser les épreuves qui la mettront en péril quand les conflits commenceront vraiment à se manifester.

Ces « primates honoraires » n'ont cependant pas de liens de parenté avec les primates : ce sont des moutons. Des moutons qui, grâce au patient travail de la scientifique, ont bien changé. Le travail de Thelma Rowell, pourrait-on dire à la suite du philosophe Bruno Latour, a donné leur chance aux moutons.

Et cela demande tout un travail. Les observations de la primatologue commencent en général tôt, très tôt le matin. Elles débutent par le même rituel : la chercheuse apporte à ses 22 moutons les bols du petit déjeuner. Cela lui permet de les observer de près, cela tend aussi à rendre les comportements un peu plus nombreux (les moutons sont des animaux qui, par nature, tendent à rester discrets) et un peu plus visibles : il est plus facile de les approcher pendant ce moment. Ce qui est intéressant c'est que Thelma Rowell apporte 23 bols à ses 22 moutons. Il y en a toujours un de trop.

Pourquoi ce bol surnuméraire ? Laissons de côté une hypothèse fantasque mais pas si fantasque que cela : Thelma Rowell se réserverait un bol pour elle-même — elle adopterait alors la pratique anthropologique de partager le repas avec ceux qu'elle observe. Fantasque,

oui, car les pratiques des sciences naturelles ont pour usage de conserver une certaine distance avec les êtres observés, pour des raisons les plus diverses, qu'elles tiennent à l'exigence d'objectivité ou à des raisons pratiques, qui renvoient au fait de ne pas trop se mêler de leurs affaires et ne pas être trop mêlés aux leurs. Cette proposition cependant n'est pas si fantasque que cela, si je suis les propositions de Donna Haraway parlant d'espèces compagnes, et rappelant que « cum panis », qui donne sa racine au terme, renoue avec le fait de partager le repas à la même table. Je vais être un peu rude, mais les repas que j'ai pu moi-même partager avec Thelma Rowell lorsque je suis allée passer quelques jours avec elle à observer ses animaux, impliquait certes un de ses moutons, mais il était dans le plat. Ceci, non pour le plaisir de vous faire frémir, mais pour vous annoncer clairement que je ne vais pas inscrire mon propos dans une histoire paisible et non problématique. Donc, ce 23^{ème} bol aux 22 moutons. Pour qui est-il ? Pour les 22 moutons bien sûr. Une autre raison peut alors s'imposer. Thelma Rowell voudrait éviter la compétition. Si tel est le cas, deux interprétations de motifs, et de motifs politiques pourraient alors être évoqués. D'une part, on pourrait envisager, dans une lecture critique, un motif que je pourrais résumer assez simplement, ce type de motif qui a enthousiasmé pas mal de commentateurs des pratiques de l'histoire naturelle : la chercheuse privilégierait, dans ses observations, celles qui vont dans le sens de ses propres préférences politiques. On a accusé le naturaliste anarchiste Pierre Alexandre Kropotkine d'avoir cédé à la tentation, en proposant une version de la sélection naturelle nettement moins compétitive et mue par des mécanismes de solidarité, d'entraide et d'amitiés. Darwin n'a pas échappé non plus à cette critique, signalons le en passant, critique adressée par Marx en l'occurrence, et selon laquelle on trouve, chez Darwin, des similitudes un peu surprenantes entre *les animaux et les plantes sa propre société anglaise, avec sa division du*

travail, sa concurrence, ses ouvertures de nouveaux marchés, ses "inventions" et sa malthusienne "lutte pour la vie" »¹

J'ai entendu les éthologistes eux-mêmes plaisanter à ce sujet, en remarquant que sous les gouvernements de gauche, les animaux sont généralement plus solidaires, sous ceux de droite, plus compétitifs. Thelma Rowell, elle-même, reconnaît que les choses ne sont pas aussi séparées que ce que les scientifiques le souhaitent, et remarque que, de fait, à l'époque de Thatcher, on ne parlait plus que de compétition dans les histoires de l'éthologie. Bref, il y a de quoi gloser sur cette question. Mais si c'est là la manière de décrire comment on fait entrer les animaux en politique, elle me paraît un peu pauvre ; elle manque surtout de curiosité à l'égard de ceux dont on prétendrait, somme toute assez de manière peu conséquente, rétablir la vérité de l'existence. Diagnostiquer comment les animaux entrent en politique, c'est accompagner les pratiques qui le font, et qui le font d'une manière susceptible de changer quelque chose. Suivre la voie critique que je viens de dessiner, c'est surtout suivre la pratique des commentateurs qui nous ont mâché le travail, pas se mettre à l'épreuve et accompagner les pratiques de ceux qui font entrer, de manières diverses, inventives, prometteuses, leurs animaux en politique.

J'avais annoncé que la volonté de ne pas mettre les animaux en compétition pourrait relever d'un autre motif. Il s'agirait de ne pas trop les perturber. Il s'agirait alors d'une précaution épistémologique— on ne doit pas trop modifier le comportement de ceux qu'on observe. C'est certes un problème pour Thelma Rowell : comme scientifique, elle doit bien sûr être attentive à cette dimension. Mais il ne s'agit pas dans ce cadre, de rêver d'observer les

¹ Lettre à Engels en 1862. Engels reprendra et complétera cette critique: l'économie prête ses modèles à la nature, la nature « naturalise » ceux-ci et l'histoire naturelle à son tour les propose à son tour à l'économie : *après que le tour de passe-passe a été réalisé* (c'est-à-dire la transposition de la société à la nature), *les mêmes explications sont transférées en retour de la nature à la société et on affirme que l'on a prouvé leur validité en tant que lois éternelles de la société humaine.*

moutons comme si elle n'était pas là, dans la mesure où sa recherche tient justement, activement, à proposer des conditions aux moutons qui leur permettent d'exhiber un autre comportement que celui qui a jusqu'à présent été observé. Mais pas n'importe quelles conditions. Ce n'est pas seulement un problème épistémologique, c'est également une question responsable : Rowell est responsable de ce qu'elle propose à ses moutons, elle est épistémologiquement responsable et éthiquement responsable. Des moutons contraints à la compétition non seulement ne sont pas bien traités mais en outre risquent d'être moins intéressants.

Car le dispositif n'empêche pas la compétition des moutons. Ils peuvent le faire. Et ils peuvent ne pas le faire. Cela dépend des moutons. Ce qui montre qu'ils n'y sont pas contraints. Le 23^{ème} bol ouvre le dispositif à la surprise. Il permet aux moutons de répondre à la question : comment entrez-vous en relation autour de ma proposition de nourriture ? Et ils le font de manière intéressante : certains négocient, d'autres bousculent, d'autres partagent le même bol. Si Rowell n'avait soigneusement calculé de telle sorte qu'il y ait trop de nourriture, elle n'aurait rien pu dire de la réponse des moutons. Il était prévisible qu'ils se disputent. Elle leur laisse une large marge de manœuvres. Et les moutons y déploient un répertoire relationnel beaucoup plus riche. Bref, la « compétition » est toujours là, mais elle n'est pas l'effet d'une contrainte du dispositif, et elle ne concerne pas tous les moutons. Elle est à propos de la nourriture, mais la nourriture n'en est pas le motif. La nourriture en est le prétexte, un support de multiples modalités de relation. Le 23^{ème} bol est un dispositif qui autorise les moutons à être intéressants. Et c'est là l'enjeu de l'histoire. Car, dit-elle, qu'a-t-on demandé aux moutons jusqu'à présent ? On leur a demandé comment ils convertissaient de l'herbe en gigot. Les moutons sont-ils bêtes parce que ce sont des animaux peu sophistiqués, ou sont-ils bêtes parce qu'on leur a posé des questions qui ne rendent pas très intelligents ?

Rowell a fait le pari de la seconde hypothèse, en se fondant sur ce que sa propre pratique lui avait appris. Comment a-t-on rendu les primates intéressants ? Tout simplement, en leur adressant des questions qui pouvaient les intéresser. On a adressé des questions sociales, intelligentes, sophistiquées aux singes ; aux autres, on a longtemps demandé comment ils se nourrissent, de quoi ils ont peur, voire comment ils organisent la hiérarchie ; en somme, des questions qui ne leur ont pas laissé beaucoup de chances de montrer leurs compétences. Voilà donc le pari : interroger les moutons en leur adressant les mêmes questions que celles qu'on a adressées aux babouins et aux chimpanzés, mais en donnant à ces questions le maximum de chance de faire sens pour les moutons, de les intéresser. Donc Rowell a entamé sa recherche en posant d'abord la question : quelles sont les conditions favorables dans lesquelles ces comportements pourraient émerger ? Ce qui veut dire aussi : quelles sont les conditions défavorables des recherches antérieures qu'il faut modifier ? Et de fait, quand on compare la manière dont on traitait les moutons dans les recherches antérieures, on voit que leur marge de manœuvre était étroite. Les troupes sont généralement constitués pour l'occasion, avec des animaux qui ne se connaissent pas. On les observe sur une période de temps très courte, de manière privilégiée dans la période où ils sont socialement en apparence le plus actifs, la période des accouplements et des conflits qui les précèdent, et leurs relations sont analysées dans les modèles très simplistes de la hiérarchie de dominance : chaque conduite est interprétée, généralement comme une tentative de devenir dominant, ou une action de réponse de soumission à un dominant. Que des liens d'amitié et des relations sophistiquées émergent ou même soient interprétées comme telles aurait tenu du miracle.

Les moutons étaient donc restés ce qu'ils étaient : des moutons qui se suivent les uns les autres et qui se bagarrent tout au long de la période du rut pour des problèmes de dominance.

En revanche, constituer un troupeau, veiller à équilibrer le nombre de mâles et de femelles, laisser les animaux s'organiser de la manière dont eux-mêmes pensent qu'il faut s'organiser, donner de l'espace, et attendre patiemment que les liens se tissent ouvre considérablement les possibilités pour les moutons. Et puis observer, noter, chercher, déterminer si, entre une hypothèse simple et une hypothèse plus compliquée, la plus compliquée n'est pas celle qu'il faudrait privilégier, faire l'expérience de ce que l'hypothèse compliquée permet de voir ce qu'on n'avait pas vu jusque-là, des choses auxquelles on ne prêtait pas attention, de comprendre autrement des choses qu'on voyait.

Alors bien sûr, quand on prend l'ensemble des recherches, on a deux versions contradictoires des moutons, dont chacune est aussi vraie que l'autre en quelque sorte. On ne peut pas dire que la version de Rowell donnerait des conditions plus naturelles, moins biaisées, non, ce sont des conditions soigneusement choisies, des conditions qui favorisent certains faits plutôt que d'autres. On ne peut pas les distinguer de ce point de vue. Ce qui les distingue est l'intérêt qu'elles présentent respectivement. On pourrait dire qu'une version est plus riche qu'une autre. Elles diffèrent dans leurs conséquences. Et parmi les multiples conséquences en termes de savoir, de pratiques qui font diverger les deux types de recherches, il y a des conséquences politiques.

D'une part, le fait que des êtres interrogés deviennent intéressants, qui est généralement considéré comme une question épistémologique, traduit tout autant une dimension politique. On peut la formuler sous la forme de la question que pose le contraste des recherches : dans quel monde préférons-nous vivre, dans un monde aux moutons moutonniers ou dans un monde où les moutons ajoutent d'autres définitions à ce que veut dire être social, en même temps qu'ils nous proposent de composer autrement avec eux ?

Le fait que le dispositif s'ouvre à la surprise et au risque traduit, parallèlement, une autre manière de s'adresser à ceux qu'on interroge, une manière polie, la politesse, dans ce

cadre, loin de désigner une attitude morale, devient une question technique : l'ouverture à la surprise, c'est également la création d'un espace ouvert dans lequel les moutons pourront déployer un maximum d'activité —ou ne pas le faire, c'est là où les moutons vont ou non répondre à la proposition qui leur est faite : ils pourraient se battre comme des idiots et rester des idiots de moutons : la balle est dans leur camp, est-ce que cela les intéresse ? En d'autres termes, l'ouverture à la surprise, c'est l'ouverture à la prise possible de la position d'acteur dans un processus. « Qu'est ce qui vous intéresse ? » n'est pas simplement une question épistémologique. Car la réponse des moutons se traduit à son tour comme une question qui attend une réponse : vous faites quoi de nous, maintenant que nous sommes des moutons intéressés et qui vous intéressent ? La scène se peuple d'acteurs. Des moutons capables d'intéresser, des scientifiques intéressés, suscités et activés par des pratiques, et qui vont eux-mêmes modifier leurs pratiques (ou subir les pressions du collectif à cet égard et envisager de devoir rendre des comptes), et des personnes hétérogènes elles-mêmes se rassemblant, faisant nombre, et demandant collectivement qu'on traite différemment ceux qui à présent sont devenus capables de les mobiliser.

Un réseau d'intérêts en quelque sorte se tisse, progressivement, et à chaque nœud, on peut voir se créer la chance de faire bifurquer l'intérêt vers un collectif d'êtres nouveaux. On peut reconstruire l'histoire en suivant ce réseau : Ah, si les chimpanzés sont aussi malins, ne devrait-on pas aller voir du côté des moutons ? C'est ce que fait Rowell. Et le réseau continue : Ah, si les moutons sont si intéressants, ne devrait-on pas aller voir du côté des cochons ? Et des vaches ? Et des chiens ?

On voit aussi que des deux manières d'entrer en politique, on peut dessiner un contraste : on aura des êtres mobilisés pour illustrer la dominance ou tout ce que les animaux peuvent « illustrer », pris en otage de nos propres affaires, ou des moutons qui peuvent se sentir concernés par la manière dont on les définit, et qui deviennent en quelque sorte acteurs

des savoirs qu'on construit avec eux, acteurs dans la mesure même où c'est sur eux qu'il faut compter pour apprendre les bonnes questions qu'il s'agit de leur poser. De là l'idée, que je retrouve parfois chez certains scientifiques, que les animaux collaborent, pour leurs propres raisons, aux recherches menées à leur sujet, et que s'ils ne le faisaient pas, les recherches seraient impossibles.

C'est cette même idée qu'a proposée, aux animaux d'élevage et à leurs éleveurs, la sociologue Jocelyne Porcher. Elle a commencé par poser la question aux humains : cela n'aurait-il pas un sens de penser que les animaux collaborent et travaillent avec vous dans les élevages ?

La question n'est pas facile.

Pour au moins deux raisons que je vais séparer car elles sont dans deux registres très différents.

D'abord, reste fermement ancrée l'idée que le travail est le propre de l'homme. Si l'on formule cette première difficulté de manière tout terrain, j'aurais envie de la balayer d'un revers de manche. Mais je ne vais pas le faire parce que, dans ce domaine, l'enjeu n'est pas le même qu'avec les autres « propres » de l'homme. Que les animaux rient, en démentant le fait que le rire était notre propre, en fait, on s'en fiche un peu, il n'y aura que quelques philosophes ou scientifiques frileux pour vraiment être troublés dans leur sommeil. De même pour toutes les conquêtes allant de la conscience de soi au sens de la mort. Et on remarquera que ceux qui s'indignent invoquent généralement la question très abstraite de la dignité de l'humanité dont, j'ai beau faire des efforts, je n'arrive pas à m'inquiéter ni d'ailleurs à souhaiter adhérer à un club aussi mal formé. Tant qu'on en reste dans des termes abstraits comme dignité et humanité, je n'ai pas trop envie de faire attention, ni de prendre vraiment au sérieux le fait que certains puissent se sentir insultés par cette proximité avec les animaux. En revanche, si on pose la question de manière pragmatique, « Qu'est ce que cela change pour

eux, qu'est ce que cela change pour nous ? » que les animaux travaillent, cela devient très compliqué, parce que cette prise pragmatique nous oblige à considérer qu'on n'a pas encore construit ni le « eux », ni le « nous » qui pourraient être concernés par le fait de penser la relation comme une relation de travail. C'est dans la manière dont vont se construire ce « eux » et ce « nous » que les choses vont s'avérer bien plus difficiles, et que je commencerai à craindre d'insulter. Si par exemple on commence à penser que les animaux auraient conscience de la mort et connaîtraient le chagrin qui peut être suscité avec cette conscience (ou l'inverse, ce qui me paraît tout aussi plausible), on peut essayer d'évaluer les conséquences, ce que cela change pour eux, ce que cela change pour nous. Par exemple, le fait que des animaux soient sensibles au chagrin de la perte peut nous engager à faire plus attention, à penser que dans la liste des souffrances, celle-là doit être prise au sérieux. Cela reste bien sûr une réponse générale, et nous ne devrions pas la lâcher à ce stade, mais je propose de la laisser en suspens pour m'intéresser au « nous ». Ce « nous », je peux commencer à le construire. Je peux, par exemple, envisager que donner au deuil une extension qui inclut d'autres manières de faire deuil est peut-être une bonne chose : si les animaux vivent le chagrin que nous appelons deuil, si donc nous procédons à une extension de ce terme, ceci offre peut-être une chance pour ceux qui ne se sentent pas trop bien avec les définitions que les discours dominants proposent ou plutôt imposent. J'ai été récemment alertée par un article de National Geographic relatant que des chimpanzés dans un sanctuaire du Cameroun, se sont comporté de manière tout à fait inhabituelle lorsque leurs soigneurs leur ont présenté le corps d'une vieille femelle qui venait de décéder : ils sont restés muets et immobiles pendant un long moment, ce qui est tout à fait étonnant et improbable chez des êtres aussi bruyants. Cette réaction a été interprétée comme un comportement de tristesse face à la mort. Les chimpanzés connaîtraient-ils le deuil ? Les débats se sont bien sûr agités et ont majoritairement tourné autour de la critique récurrente dans ce genre de questions : ils ne l'ont

pas appris tout seul puisque ce sont les responsables du sanctuaire qui tenu à montrer le cadavre aux proches de la chimpanzée décédée, afin, disent-ils, « qu'ils comprennent sa disparition ». Or, il me paraît clair que cette initiative a de fait pu susciter le chagrin, non pas le déterminer. Oui, le chagrin des chimpanzés a pu être « sollicité », tout comme nos propres chagrins face à la mort, quand nous devons apprendre ce qu'elle signifie, sont sollicités par ceux qui nous entourent à ce moment là— ce qui nous convie à ne pas oublier le lien entre *solliciter* et *sollicitude*. Et si je prolonge ici la veine de William James et de sa théorie des émotions, je suggérerais que le chagrin face à la mort peut recevoir comme condition possible d'existence, le fait qu'existe des consolations, de la *sollicitude* à son égard. Oui, les soigneurs du sanctuaire sont « responsables » du chagrin des chimpanzés, ils ont pris la responsabilité de guider leur manière d'être affectés sur un mode auquel eux-mêmes pouvaient répondre. Mais ce qui m'intéresse ici, c'est le fait que les chimpanzés nous incitent à repenser nos définitions du deuil. Et qu'ils nous obligent à leur offrir une extension nouvelle, et salutaire. Je travaille sur la question du deuil depuis deux ou trois ans, et j'ai été souvent confrontée à ce constat : les théories du deuil que nous enseignent les psys sont des théories extrêmement prescriptives (il s'agit d'un travail, à accomplir en étapes, où les gens doivent apprendre à se confronter à la réalité, le fait que leurs morts sont morts, et qu'ils doivent apprendre à se détacher des liens au disparu, etc.), très ethnocentriques (ces théories ne tiennent que dans des cultures laïcisées persuadées que la mort c'est le néant). Or, quantité de personnes ont de tout autres théories sur ce qu'est la disparition et le chagrin et ne pensent pas du tout qu'il faut considérer que les morts n'ont plus rien à nous demander, mais ils apprennent à y renoncer pour suivre les modes d'emploi officiels et savants et ne pas passer pour cinglés. Je ne dis pas que les chimpanzés vont nous proposer une nouvelle théorie du deuil qui va nous sauver. Mais ils nous obligent à le repenser, à remettre en cause les théories dominantes (en constatant à quel point elles sont non seulement dominantes mais dominatrices), à renverser

les causalités (le chagrin peut être une réponse à la consolation), à multiplier les définitions et les possibles, à inclure plus d'expériences, en somme à faire proliférer les récits qui nous constituent comme sensibles, liés aux autres, et affectés. Alors oui, cette extension fait sens dans ses conséquences, pour eux en nous engageant à plus d'attention, pour nous en nous donnant un peu d'imagination pour résister au manque d'imagination. Cette prise pragmatique d'une extension de compétences dès lors, n'est pas simplement une proposition théorique, c'est une proposition d'expérimentation. Et si quelqu'un, dans ce « nous » que j'essaie de construire au départ de cette proposition, me dit que c'est insultant comme comparaison, je pourrais invoquer qu'il ne s'agit justement pas d'une comparaison qui vise à rendre semblables, parce que le « comme nous » qui guide le fait de dire « comme nous les chimpanzés connaissent la tristesse de la disparition » invite non pas à une mise en équivalence qui réduit, mais invite à faire proliférer d'autres significations ; le « comme » du « comme nous » est une invitation à la divergence, à la multiplication, aux bifurcations, pour eux et pour nous.

Mais si j'en reviens à la proposition que les animaux travaillent en la considérant comme une proposition d'expérimentation, je ne peux pas être sûre que le « nous » puisse se construire comme je viens de le faire. Il ne s'agit pas seulement de faire attention à ne pas insulter. La définition de ce que veut dire « travailler » est déjà l'enjeu de luttes, des luttes qui justement se traduisent et traduisent la construction de « nous ». Si avec la question du deuil, ma propre implication m'autorise à dire « nous », c'est bien parce que je m'engage à dire que le « nous » des théories classiques du deuil est un « nous » mal formé, qu'il a été constitué « sans nous » et qu'il nous a été imposé par une stratégie de pouvoir, celui des psys qui veulent nous émanciper de toutes nos superstitions et nos fantasmes. Je peux prendre ce risque, et je peux m'y engager comme une personne qui refuse que ce dont moi ou ceux que j'aime font l'expérience, soit formaté par des théories dont je ne veux pas partager les enjeux,

des théories qui appauvrissent ce dont nous pouvons faire l'expérience. Le faire avec la question du travail, c'est me mettre au risque d'insulter les « nous » qui se sont créés, et que je n'ai pas accompagnés. Voilà pour ma première difficulté. Je ne peux donc pas affirmer à la légère que les animaux travaillent sans justement prendre en compte que ce dont il s'agit a fait et fait l'objet d'une lutte constante.

La seconde difficulté que j'avais annoncée va d'ailleurs rejoindre cette première difficulté. Elle est la suivante : le travail des animaux est invisible *sauf dans les lieux de très grande maltraitance des hommes et des animaux.*

En effet, les lieux où la question du travail des animaux arrive à se formuler, là où son évidence apparaît, sont les lieux les pires de l'élevage, les lieux de l'élevage comme production : l'élevage industriel. Jocelyne Porcher explique ce paradoxe apparent : l'élevage industriel est le lieu où les animaux sont à ce point éloignés et privés de leur monde propre, un monde si foncièrement humain que « leurs conduites apparaissent avec acuité comme inscrites dans un rapport de travail ». Hommes et animaux sont engagés dans un système de « produire à tout prix » et de compétition qui favorise le fait de considérer l'animal comme un travailleur : il doit « faire son boulot », il est sanctionné quand on considère qu'il sabote le travail (par exemple quand une truie écrase ses petits). Les travailleurs de ces systèmes, particulièrement en élevage intensif de porcs, en viennent, dit Jocelyne, à considérer leur travail comme un travail de gestion du personnel : l'expression est peu employée mais son contenu implicite ne cesse d'être évoqué : il faut sélectionner les truies productives des improductives, vérifier la capacité des animaux à assurer la production attendue. Se représenter comme une sorte de « Directeur des ressources animales » écrit Jocelyne, « témoigne de la diffusion de la pensée managériale et de la place croissante qu'elle occupe au sein des filières de production animale ». L'animal occupe dès lors la place d'une sorte de sous-prolétariat obscur, ultra-flexible, corvéable et destructible à merci. La tendance typique

de l'industrialisation à se passer, tant que faire se peut, de main d'œuvre vivante (plus coûteuse et toujours susceptible d'erreurs) se retrouve notamment avec l'utilisation de robots de nettoyage, remplaçant les humains, et de cochons robots « verrat » pour détecter les femelles en chaleur, remplaçant les cochons.

En revanche, la possibilité que les animaux travaillent, dans les élevages bien traitants, semble plus difficile à rendre perceptible. D'une part parce que les éleveurs que nous avons interrogés, Jocelyne et moi, semblaient réticents à cette idée. Certes, nous avons quantité d'indices qui nous faisaient penser que cette question pouvait avoir du sens, des anecdotes racontées par les éleveurs eux-mêmes, ou des histoires comme celle de Philippe Roucan, lorsqu'il relate que quand sa fille s'est installée à Toulouse pour y poursuivre ses études, il a accroché au mur de son appartement une photo des vaches Salers et lui a dit « c'est pour te rappeler premièrement d'où tu viens et, deuxièmement, que si tu es là, c'est aussi grâce à elles. Et que si on peut te permettre de faire des études, c'est elles qui vont en payer une bonne partie ».

Certes, au cours de l'enquête, à force d'insister, certains finissaient par nous dire que peut-être bien, vu sous cet angle, on pouvait penser que les animaux travaillent. Mais si nous devions travailler cette question avec eux, c'est bien le signe qu'elle n'a pas la même évidence que dans les lieux où l'industrialisation la rend perceptible.

Et de fait, ce n'est pas la même perceptibilité. Et ce n'est pas non plus la même définition de ce que signifie travailler. L'originalité de la recherche de Jocelyne Porcher, suite à cette enquête que nous avons menée, a été de changer de dispositif. Elle a interrogé les vaches. Ce que nous avons appris toutes les deux, en menant la recherche ensemble, mais que nous a appris également Thelma Rowell et d'autres éthologues, c'est que certaines questions ne peuvent recevoir de réponse qu'à condition de construire un dispositif qui permet à ces questions non seulement d'être posées, mais à condition également de rendre ceux qui la

posent sensibles à la réponse, de pouvoir la saisir quand elle reçoit la chance d'émerger. Avec une de ses étudiantes, Jocelyne a longuement observé et filmé les vaches d'un troupeau en étable, a noté tous les moments où les vaches devaient prendre des initiatives, respecter des règles, collaborer avec l'éleveur, anticiper ses actions pour lui permettre de faire son travail, elle a également prêté attention aux stratagèmes que les vaches inventent pour maintenir un climat paisible, aux manœuvres de politesse, au toilettage social, au fait de laisser une congénère devant soi.

Or ce qui lui est apparu, c'est la raison même pour laquelle travail était invisible : le travail ne devient perceptible, a contrario, que quand les vaches résistent, refusent de collaborer, justement parce que cette résistance montre que quand tout marche bien, c'est par un investissement actif de la part des vaches. Car quand tout se déroule bien, on ne voit pas le travail. Quand les vaches vont paisiblement au robot de traite, quand elles ne se bousculent pas, quand elles respectent l'ordre de passage, quand elles quittent le robot au moment où la trayeuse a fini l'opération, quand elles se déplacent pour permettre à l'éleveur de nettoyer leur stalle, si elles font ce qu'il faut pour obéir à un ordre, quand elles font ce qu'il faut pour que tout se déroule sans heurts, on ne voit pas cela comme témoignant de leur volonté de faire ce qui est attendu. Tout prend l'allure de quelque chose qui fonctionne, ou de la simple obéissance *machinale* : le terme dit bien ce qu'il veut dire, tout se déroule machinalement. Ce n'est que dans les conflits qui perturbent l'ordre, par exemple au moment de prendre leur tour au robot de traite, ou quand elles ne se déplacent pas pour permettre le nettoyage, ou quand elles vont ailleurs que ce qui est demandé, quand elles esquivent, ou simplement quand elles traînent, bref quand elles résistent, qu'on commence à voir, ou plutôt à traduire autrement les situations où tout fonctionne : tout fonctionne parce qu'elles ont tout fait pour que tout fonctionne. Les moments sans conflits n'ont alors plus rien de naturel, d'évident ou de machinal : ils requièrent en fait de leur part toute une activité de pacification, où les vaches

font des compromis, se toilettent, s'adressent de gestes de politesse. Tout ce qui paraissait comme allant de soi était en fait le résultat de tout un travail de collaboration avec l'éleveur, un travail invisible. Ce n'est qu'en prêtant attention aux multiples manières dont les vaches résistent à l'éleveur, contournent ou transgressent les règles, traînent ou font le contraire de ce qui est attendu que les deux chercheuses ont clairement pu voir que les vaches comprennent très clairement ce qu'elles doivent faire, et qu'elles s'investissent activement dans le travail. En d'autres termes, c'est dans la « mauvaise volonté » qu'apparaît, par contraste, la volonté, et la bonne volonté ; dans la récalcitance que devient perceptible la coopération, dans l'erreur prétendue ou le malentendu feint qu'apparaît l'intelligence de la pratique, une intelligence collective. En d'autres termes encore, le travail est invisibilisé, quand tout fonctionne bien, ou, pour le dire autrement, quand tout fonctionne bien, l'implication que requiert le fait que tout fonctionne bien est invisibilisée². Les vaches, trichent, font semblant de ne pas comprendre, refusent s'adopter un rythme qui leur est imposé, testent les limites, pour des raisons qui leur sont propres, mais qui rendent, par contraste, perceptible le fait qu'elles participent, d'une certaine manière, intentionnellement, au travail.

Qu'est ce que change, pour elles, que soit rendu visible cet investissement actif dans le travailler ensemble ? Je n'ai pas le temps de déployer pleinement cette question, mais je peux prolonger ce que j'ai commencé à tisser avec les moutons de Thelma Rowell. Mais plutôt que prendre la question par le biais de l'intérêt, je suivrai la philosophe Donna Haraway. Penser que éleveurs et vaches partagent des conditions de travail (comme Haraway le propose pour les animaux de laboratoire) déplace la manière dont on ouvre et ferme généralement la question : cela oblige à penser les bêtes et les gens comme connectés ensemble dans l'expérience qu'ils sont en train de vivre, et dans laquelle ils constituent ensemble leurs

² Vicki Hearne, la dresseuse de chiens et de chevaux devenue philosophe, posait la question de savoir pourquoi les chiens rapportent toujours le bâton à quelques mètres de là où on l'attend. C'est disait-elle, une manière de donner à l'humain une mesure de la limite de l'autorité que le chien est prêt à concéder. Une mesure quasi mathématique.

identités. Cela oblige à considérer la manière dont ils se répondent mutuellement, dont ils sont responsables dans la relation — responsable voulant dire ici non pas qu'ils doivent en assumer les causes, mais qu'ils se répondent dans les conséquences, et que leurs réponses participent de ces conséquences. Si les animaux ne coopèrent pas, le travail est impossible. Il n'y a donc pas des animaux qui « réagissent » — ils ne réagissent que si on ne peut voir autre chose qu'un fonctionnement machinal. Les animaux répondent à leur éleveur, et cette réponse attend une réponse en retour. En opérant ce déplacement, l'animal n'est plus à proprement parler une victime, car à nouveau, être victime implique la passivité, avec toutes les conséquences ; notamment le fait qu'une victime suscite peu de curiosité : il est évident que les vaches de Jocelyne suscitent bien plus de curiosité que si elle les avait traitées en victimes, elles sont bien plus vivantes, bien plus présentes, elles suscitent bien plus de questions ; elles nous intéressent et reçoivent la chance d'intéresser leur éleveur. Une vache qui désobéit sciemment engage à une tout autre relation qu'une vache qui sort de la routine parce qu'elle est bête et qu'elle n'a rien compris, une vache qui fait son travail engage tout autrement qu'une vache victime de l'autorité de l'éleveur. Dire de l'animal qu'il est victime, en d'autres termes, n'engage pas — à cet égard, ne l'oublions pas, la culpabilité est bien plus confortable que la responsabilité, ne fut ce que parce que cette dernière interdit de fermer la question.

Si les recherches de Jocelyne permettent d'affirmer que les vaches collaborent au travail, peut-on dire pour autant qu'elles travaillent ? Peut-on affirmer, demande Jocelyne Porcher, « qu'elles ont un intérêt subjectif dans le travail ? Le travail accroît-il leur sensibilité, leur intelligence, leur capacité à éprouver la vie ? Travailler peut-il apporter aux vaches ce qu'il nous apporte à nous-mêmes ? »

On retrouve, cette question, la difficulté qui m'obligeait à ralentir. Car cette conception du travail va justement poser problème : une conception du travail comme construction de soi et du monde peut difficilement rendre compte des situations où justement

le travail est le plus visible ou en tout cas énoncé, les situations de maltraitance. Je crois que c'est en partie ce qui a conduit Jocelyne (mais en partie seulement, d'autres raisons pourraient être invoquées) à proposer une extension de ce qui définit le travail. Si le travail humain, écrit-elle en se référant aux analyses de Christophe Dejours, peut être pour nous vecteur de plaisir et participer de la construction de notre identité, c'est parce qu'il est source de reconnaissance. Dejours articule cette reconnaissance à l'exercice de deux types de jugement : le jugement d'utilité du travail, qui est porté par ses bénéficiaires (clients, usagers) et le jugement de « beauté » (le travail bien fait), qui est la reconnaissance des pairs. A ces jugements, suggère Jocelyne, il faut en ajouter un troisième, qui est le jugement du lien. C'est le jugement perçu par les travailleurs comme étant donné par les animaux, le jugement qui est porté sur le travail par les animaux eux-mêmes. Il ne porte pas sur le travail accompli, ni sur les résultats de production, mais sur les moyens du travail. Ce jugement est au cœur même de la relation avec l'éleveur, c'est un jugement réciproque, par lequel l'éleveur et ses animaux peuvent se reconnaître. Et c'est là que le contraste peut se dessiner entre les situations, entre le travail mortifère et destructeur des identités dans les élevages où tous souffrent et les lieux où hommes et bêtes partagent des choses, s'accomplissent ensemble. Le jugement du lien, ou jugement sur les conditions de la vie ensemble, fait la différence entre un travail qui aliène et un travail qui construit, et ce même dans des situations qui sont radicalement asymétriques entre les éleveurs et leurs animaux.

Alors pour en revenir à la prise pragmatique qui a guidé ma manière de construire mon exposé, qu'est ce que cela change ici encore ? On peut juste spéculer et laisser la question ouverte, ou plutôt ouvrir la question à l'épreuve de son expérimentation. J'ai déjà envisagé comment cela pouvait changer quelque chose pour les vaches, rien n'est certain, mais on peut l'espérer. Ensuite, cela devrait sans doute orienter autrement les recherches sur le bien-être, souvent envisagées de manière purement expérimentale avec des animaux dégagés de tout

contexte relationnel, et qui doivent juger d'un bien-être dans des conditions tellement purifiées que la dimension essentielle, le fait que la question doive s'inscrire dans une relation de travail, en est complètement absente — c'est un peu, dans l'état actuel des choses, comme si on allait interroger un artisan amoureux de son métier en essayant de comprendre comment il se construit dans ce qu'il fait en analysant uniquement la dimension de son atelier et la fréquence de ses repas. L'autre versant de ce changement serait de considérer alors la souffrance des salariés de ces lieux de maltraitance en prenant en compte le jugement du lien, en considérant ce jugement comme constitutif même du travail —un jugement du lien qui ne peut prendre la forme que d'une infinie répétition d'accusations, c'est d'ailleurs bien ce qu'a un jour dit à Jocelyne une salariée de ce type d'élevage : si les animaux pouvaient parler, on se ferait engueuler tous les jours. Alors, est-ce que je peux suivre Jocelyne en proposant que les animaux travaillent ? Utiliser un terme humain suppose un « comme nous » implicite. Mais si on est prêt à construire ce « comme nous » , de manière similaire à celui que je pouvais construire avec le chagrin des chimpanzés, comme ce qui fait diverger les significations et les multiplie, comme ce qui ouvre à du « pas comme nous », si ce « comme nous » se connecte partiellement, alors on peut se mettre à travailler.

Bibliographie sommaire

L'article de Jocelyne Porcher et Tiphaine Schmitt « Les vaches collaborent-elles au travail ? Une question de sociologie » est paru dans *La Revue du MAUSS* n°35, premier semestre 2010, pp 235-261. On pourra également consulter son travail, notamment dans Jocelyne Porcher, *Eleveurs et animaux : réinventer le lien*, Paris, PUF, 2002 ; J. Porcher et Christine Tribondeau, *Une vie de cochon*, Paris, La découverte, 2008. La citation de la salariée de l'élevage (si les animaux parlaient, on se ferait engueuler) est issue d'un texte écrit par Jocelyne Porcher « Travailler avec les animaux d'élevage » et publié dans V. Despret, *Bêtes et Hommes*, Gallimard, 2007.

Le travail que nous avons mené avec Jocelyne est publié dans *Etre bête*, chez Actes Sud, en 2007.

Les références à Donna Haraway sont : *When Species Meet*
Minneapolis, University of Minnesota Press, 2008.

Pour la photo des chimpanzés du sanctuaire de Sanaga Yong au Cameroun (National geographic de novembre 2009) et la discussion sur la culture on pourra aller consulter le site <http://www.cognitionandculture.net/>.

Par ailleurs, l'idée que le deuil est une conception très appauvrie de la relation qu'entretiennent les vivants avec leurs défunts a été ouverte de manière passionnante par Magali Molinié dans son livre *Soigner les morts pour guérir les vivants*, publié chez les Empêcheurs de penser en rond.

La question de la chance accordée aux moutons de Thelma Rowell est développée dans le chapitre qu'a écrit Bruno Latour « A Well Articulated Primatology : Reflections of a Fellow Traveler » dans le livre de Shirley Strum et Linda Fedigan, *Primate Encounters : Models of Science, Gender and Society*. Chicago : University of Chicago Press , pp. 358-382, en 2001.

Je renvoie aussi, même si je ne la cite pas explicitement dans ce texte mais elle ne cesse d'y être entre les lignes, et également parce que c'est à elle que je dois d'avoir ouvert la plupart des chemins que j'ai empruntés, à Isabelle Stengers, *L'Invention des sciences modernes* (La Découverte) —je le mentionne plus particulièrement parce que c'est le livre qui m'a vraiment aidée à parler des bêtes comme j'essaie de le faire.