

Penser le social, faire de l'anthropologie

par Chloé Mondémé

Définir le social de telle sorte qu'il puisse non seulement inclure les animaux, mais aussi toutes les relations entre les espèces : c'est ce qu'entend faire T. Ingold dans ce recueil d'articles. Le défi est grand, mais à la hauteur de ce que demande aujourd'hui une anthropologie écologique.

À propos de : Tim Ingold, *Machiavel chez les babouins. Pour une anthropologie au-delà de l'humain*, Paris, Asinamali, 2021, 282 p., 22 €.

Décidément, les chercheurs en sciences humaines et sociales ont quelque chose avec les babouins. C'est en tous cas ce que l'on se dit en découvrant le titre du dernier livre de Tim Ingold paru en français sous le titre *Machiavel chez les babouins. Pour une anthropologie au-delà de l'humain*. On y lit une évidente allusion à l'ouvrage des primatologues Whiten et Byrne (*Machiavellian Intelligence*) qui, il y a trente ans, développaient des considérations sur les stratégies sociales d'alliance chez les primates¹, mais aussi aux textes que le sociologue Bruno Latour, conjointement avec la primatologue Shirley Strum², avait consacrés à comparer société humaine et

¹ Ce titre est lui-même une référence à l'un des premiers ouvrages de Frans de Waal *Chimpanzee Politics Power and Sex among Apes*. London : Jonathan Cape, 1982, réédité de nombreuses fois depuis.

² Voir notamment Strum, Shirley et Bruno Latour, « Redefining the social link: from baboons to humans », *Social Science Information*, 26, 1987, p. 783-802 ; et antérieurement, Callon, Michel, et Bruno Latour, "Unscrewing the Big Leviathan; or How Actors Macrostructure Reality, and How Sociologists Help Them To Do So?", in K. Knorr et A. Cicourel (eds), *Advances in Social Theory and Methodology*, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1981.

organisation sociale babouine. Mais de babouins, finalement, il en sera assez peu question dans cet ouvrage. Au contraire même, la conception dite « machiavélienne » du social y sera à ce point vivement critiquée que le titre choisi par l'éditeur français pourrait apparaître comme un contresens³.

Le recueil livre sept traductions inédites (agrémentées d'un prologue *ad hoc*) d'articles ou de chapitres d'ouvrages, qui s'échelonnent de la fin des années 1980 – période où Ingold publie ses premières grandes monographies issues de ses terrains en Laponie Finlandaise et coordonne ses premiers ouvrages collectifs avec des chercheurs issus d'horizons disciplinaires divers⁴ – aux années 2000. La première interrogation qui frappe le lecteur concerne le choix des textes présentés : pourquoi ceux-ci plus que d'autres ? Qu'est-ce qui a présidé à leur sélection et à leur agencement ? Un travail éditorial plus complet aurait pu offrir des réponses à ces questions en proposant au lecteur francophone, peut-être non familier, une présentation de la grande singularité d'Ingold dans le paysage anthropologique européen⁵ notamment dans ses dialogues soutenus avec les disciplines des sciences de la vie. Cela aurait surtout eu la vertu de l'éclairer sur les métamorphoses d'une pensée originale, car comme Ingold le dit lui-même dans son prologue (heureux expédient à une préface étiquée), au cours de toutes ces années et sur ces sujets aussi capitaux que la définition du social, l'objet de l'anthropologie, ou les frontières de l'humanité : « [il a] changé d'avis » (p. 25).

« L'anthropologie au-delà de l'humain » dont il est question dans ce recueil n'est pas exactement celle, apparemment homonyme, qu'Eduardo Kohn appelle de ses vœux dans son ouvrage de 2013⁶. Il s'agit d'une anthropologie qui accepte une définition du social qui puisse admettre non seulement les animaux en son sein – à condition qu'on reconnaisse à ceux-ci certains des attributs que l'on tient pour spécifiquement humains, comme la capacité à agir de manière intentionnelle – mais

³ Le titre et le sous-titre de l'ouvrage sont bien la reprise de titres de sous-sections du dernier des textes, paru en 2013, qui discute de manière très critique les travaux de Whiten et Byrne et de Latour et Strum.

⁴ Ingold Tim, *Hunters, Pastoralists and Ranchers*, Cambridge University Press, 1980. Pour le travail d'édition collective, voir Ingold Tim (ed.), *What is an Animal*, London, Unwin Hyman, 1988.

⁵ Pour y remédier, on conseillera par exemple la présentation offerte par Pierre Charbonnier, dans : Tim Ingold, « Culture, nature et environnement », *Tracés*, « Écologiques. Enquêtes sur les milieux humains », 22 (2012), p. 169-170.

⁶ Notons que la traduction fait ici le choix d'une stricte homonymie avec l'ouvrage de Kohn alors que le titre en anglais (que l'éditeur n'a pas jugé bon de fournir au lecteur) de l'article d'Ingold, de 2013 également, dont cette citation est issue est en réalité « *Anthropology beyond Humanity* » (et non pas « *Beyond the Human* » comme chez Kohn).

aussi, et c'est plus original, les relations sociales interspécifiques. Si l'on devait d'ailleurs résumer le problème central auquel l'ensemble de ces textes semble s'attaquer, ce serait sans doute : *qu'est-ce que le social ?* Une question majeure autant pour l'anthropologie sociale et culturelle que pour la biologie de l'évolution, en particulier pour l'écologie comportementale et l'éthologie. C'est à préciser, opposer, et faire dialoguer ces différentes conceptions du social qu'Ingold s'emploie tout au long de ces travaux – afin d'élaborer la sienne propre, dans une veine qui se révèle clairement phénoménologique.

Interfaces disciplinaires

L'originalité d'Ingold tient en grande partie à l'alliance féconde, et informée, qu'il parvient à établir entre anthropologie biologique, à dominante évolutionniste, et l'anthropologie sociale⁷ – au cœur de luttes fratricides dans bien des départements d'anthropologie du monde anglo-saxon (là où en France ces domaines sont maintenus dans des cursus relativement séparés).

Dès ses premiers travaux, il s'est toujours situé sur cette ligne de crête qui consiste à voir en l'humain l'animal qu'il est sur un plan biologique, sans vouloir réduire l'explication des comportements sociaux et culturels à des mécanismes génétiques. Son anti-réductionnisme est maintes fois réaffirmé : « le problème, dans l'étude de l'évolution, c'est d'analyser l'interaction dynamique et réciproque des domaines physique et social de la vie sans faire de l'un le dérivé direct de l'autre » (p. 83 [1983]), mais jamais dans une opposition aveugle et toujours dans un dialogue informé – comme en témoignent notamment le troisième texte du recueil, paru dans un ouvrage de « socioécologie comparative » en 1989, autant que les débats qu'il a pu avoir ailleurs avec les biologistes et psychologues Mesoudi, Whiten et Laland⁸.

La composition chronologique des textes rend compte de deux déplacements majeurs qu'Ingold a opérés, au cours du temps :

⁷ Comme il le formule ailleurs, sa pensée constitue une tentative assumée « d'intégrer l'anthropologie sociale et l'anthropologie biologique » (préface de l'ouvrage collectif co-écrit avec Gisli Palsson *Human Becomings*, 2013).

⁸ Voir Mesoudi, Alex, Whithen Andrew, Laland Kevin, "Science, Evolution and Cultural Anthropology: A Response to Ingold (This Issue)", *Anthropology Today*, Vol. 23, No. 2, 2007, p. 18.

1/ Le premier tient dans la distinction conceptuelle qu'il élabore entre 'être humain' et 'être un humain', c'est-à-dire entre l'humanité comme condition et l'humanité comme espèce (manifestant l'appartenance au taxon biologique *homo sapiens*) ;

2/ Le second tient en une définition du social qui s'ancre profondément dans la pensée écologique et phénoménologique, et qui a pour conséquence d'admettre des formes de socialité non spécifiques – c'est-à-dire non propres à une espèce – et donc, par extension, interspécifiques.

Précisons brièvement ces deux phases du cheminement.

Être humain *versus* être un humain

Cette distinction est développée en particulier dans le premier des textes du recueil (« Humanité et animalité »), ainsi que de manière allégée dans le troisième (« Les relations sociales et écologiques des êtres humains et des autres animaux ») et le quatrième (« La vie au-delà des limites de la nature ou le mirage de la société »).

La thèse est d'une apparente simplicité : si l'humanité se définit par un ensemble de traits, par exemple la faculté de posséder le langage, la culture, le sens moral, la conscience, alors il faut admettre la possibilité pour certains humains et dans certaines circonstances (maladie par exemple) d'en sortir (« *dropping out* »), et pour certains animaux d'y entrer (« *coming in* »). Cela suppose d'avoir une définition d'une part morale, mais également essentialiste, donc en un sens immuable, de l'espèce : les humains sont essentiellement marqués par la faculté de X ou Y. Or l'espèce, conçue comme construction épistémologique de la biologie et entendue en un sens darwinien, par définition, évolue. Cette définition morale de l'humanité n'est donc pas compatible avec un évolutionnisme bien compris, qui, si l'on pousse la spéculation plus loin comme Ingold ne s'empêche pas de le faire, pourrait nous faire concevoir, dans plusieurs millions d'années des baleines, ou des chimpanzés, qui auraient évolué de sorte à acquérir des facultés de symbolisation, des capacités langagières, une conscience de soi, un sens moral, etc. Après tout, et à condition d'être assez certain de ce que ces catégories recouvrent – ce sur quoi Ingold insiste assez peu – l'hypothèse ne peut être complètement exclue.

À l'inverse, si nous prenons le point de vue biologique et si par humanité nous embrassons uniquement le taxon biologique *homo sapiens*, recouvrant des individus liés généalogiquement les uns aux autres, et dont les descendants seront à leur tour les représentants, on est confronté à un autre problème de taille : comment délimiter ? Si l'on inclut les descendants, selon la même logique phylogénétique, il faut inclure les ancêtres (et alors, jusqu'où remonter ?), ce qui, conclut Ingold, a des conséquences considérables sur notre manière d'appréhender les autres animaux : « car cela brouille inmanquablement les distinctions confortables sur lesquelles nous ordonnons nos vies : entre domestication et esclavage, chasse et meurtre, carnivorisme et cannibalisme »⁹.

Autrement dit, à rebours d'une conception classique, rationaliste, qui nous enjoint à penser l'humanité comme une *extraction* depuis un état de nature auquel seraient restées cantonnées les autres espèces animales, Ingold nous invite à voir l'humanité comme une *extension*, applicable dès lors à tous, au-delà des barrières d'espèce – aussi paradoxal que cela puisse paraître¹⁰. Cette ouverture de la condition d'humanité est un premier pas, qui se dessine dès les années 1990 dans la pensée d'Ingold. Le deuxième pas, qui en découle directement, propose donc de fonder la distinction conceptuelle sur un détail syntaxique, en différenciant le substantif de l'attribut : « être un humain » *versus* « être humain ». Le premier renvoie à une appartenance d'espèce, le second qualifie une condition – ouverte d'un côté comme de l'autre, avec possibilité d'en tomber ou d'y rentrer – comme nous l'avons vu.

Cela ne résout pas pour autant la question de savoir ce qui identifie cette condition humaine non limitative. Une pensée écologique empreinte de phénoménologie est convoquée en renfort.

⁹ Ingold T., *op. cit.*, 1988, p. 3.

¹⁰ Il faut garder en tête qu'à cette époque, Ingold a les sociobiologistes en ligne de mire – mais si ses ennemis d'alors ont pris une autre forme, les arguments ont toujours autant de force quarante ans plus tard. On se saurait trop opposer le « *becoming human* » ingoldien au « *becoming human* » tomasellien.

Une anthropologie écologique : penser la socialité interspécifique

Pour Ingold, conscience et socialité sont co-extensifs. Un être social *est* doué de conscience, un être conscient *est* social. Contre l'anthropologie structurale marxiste, par exemple d'un Maurice Godelier, il maintient que la conscience n'est pas un « épiphénomène d'une réalité sociale, située à un niveau plus profond et invisible » (p. 81) – tant et si bien que « lorsque les animaux agissent en sujets conscients, ils sont – selon [ses] termes – nécessairement sociaux » (p. 83) affirme-t-il, sans pour autant préciser ce qu'au juste « sujet conscient » veut dire.

« Le social » est-il ce que les sciences sociales, anthropologie comprise, veulent bien définir comme étant *leur* objet, excluant de fait toute autre forme de socialité que celle humaine ? Ou bien encore, est-il réductible à la vie en groupe, à l'interaction conspécifique (c'est-à-dire entre membres d'une même espèce), comme le veulent les biologistes ?

Ingold ne peut se satisfaire de répondre positivement à l'une ou l'autre de ces questions. Il cherche une voie intermédiaire, permettant de rendre compte des relations constitutives de chaque organisme biologique, de chaque personne, avec son environnement – étant entendu que ce dernier n'est justement pas à concevoir comme un réservoir inerte servant de décor.

Aux biologistes, il oppose une conception de la socialité qui ne soit pas limitée aux interactions conspécifiques, et refuse les principes d'un fonctionnalisme étroit qui réduirait l'orientation vers l'autre ou la vie en groupe à un comportement adaptatif.

Mais les chercheurs en sciences sociales sont redevables de la même critique : eux aussi souffrent d'un tropisme conspécifique. À ceux-ci, il oppose donc une définition de la socialité qui ne soit pas limitée aux interactions sociales et culturelles humaines, puisque ce qui nous sert à caractériser ces dernières – intentionnalité, conscience, intersubjectivité, par exemple – se rend également visible dans les relations que les animaux entretiennent à leur monde (leurs conspécifiques certes, mais aussi les autres espèces, ou leurs lieux de vie) : « ce n'est pas parce que les animaux coopèrent avec d'autres membres de leur espèce qu'ils sont des êtres sociaux, mais parce que leurs actes expriment les mêmes qualités d'intentionnalité, de sentiment, de mémoire et de parole que ceux des humains » (p. 150).

En somme, le déplacement que propose Ingold tient à renoncer à une équation qui ferait équivaloir relations sociales avec relations conspécifiques (soit strictement humaines donc culturelles, soit strictement animales donc grégaires)¹¹, et proposer à la place de « réancrer ses relations dans le continuum de la vie organique » (p. 162). En définissant la socialité autrement, on accède à de nouvelles conditions pour penser la socialité *inter-espèces*. Le lien entre les organismes et leurs environnements est conçu comme un lien sensible, vécu, sur une modalité phénoménologique – comme en témoigne l’empreinte du vocabulaire de la perception.

C’est toujours un plaisir d’être mis au contact de l’humour et de la pensée foisonnante d’Ingold (même si elle nous égare un peu parfois), et la traduction les restitue avec justesse. Il est simplement dommage que cela s’accompagne de choix éditoriaux rudimentaires.

La lecture de ce recueil intéressera tous les anthropologues francophones et au-delà, tous ceux qui s’intéressent à penser l’humain dans un monde dans lequel il peine à trouver sa juste place. Ingold nous invite, paradoxalement, à nous « anthropocentrer » : « prendre cette position comme point de départ ne signifie pas partir de l’humanité comme condition universelle transcendant la nature, mais des humains en tant qu’être vivants ayant pour tâche de dessiner une existence pour eux et pour les autres dans la matrice d’une terre partagée » (p. 25).

Publié dans lavedesidees.fr, le 13 décembre 2021.

¹¹ Les textes d’Ingold sont en dialogue constant avec l’ouvrage de l’éthologue britannique William Thorpe *Animal Nature and Human Nature*.