HAL
open science

La vie, un objet pour l'anthropologie ?

Perig Pitrou

To cite this version:

Perig Pitrou. La vie, un objet pour l'anthropologie ?. L'Homme - Revue française d'anthropologie, 2014, 212, pp.159-189. 10.4000/lhomme.23786 . hal-03917017

HAL Id: hal-03917017

https://hal.science/hal-03917017

Submitted on 31 Dec 2022

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

CAIRN.INFO
Chercher, repérer, avancer.

LA VIE, UN OBJET POUR L'ANTHROPOLOGIE ?

Options méthodologiques et problèmes épistémologiques

Perig Pitrou

Éditions de l'EHESS | *L'Homme*

2014/4 - n° 212
pages 159 à 189

ISSN 0439-4216

Article disponible en ligne à l'adresse:

---

http://www.cairn.info/revue-l-homme-2014-4-page-159.htm

Pour citer cet article :

Pitrou Perig, « La vie, un objet pour l'anthropologie ? » Options méthodologiques et problèmes épistémologiques, *L'Homme*, 2014/4 n° 212, p. 159-189.

Distribution électronique Cairn.info pour Éditions de l'EHESS.

© Éditions de l'EHESS. Tous droits réservés pour tous pays.

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

Document téléchargé depuis www.cairn.info - - - 98.216.104.102 - 29/10/2014 01h51. © Éditions de l'EHESS

La vie, un objet pour l'anthropologie ?

Options méthodologiques et problèmes épistémologiques

Perig Pitrou

En exposant quelques réflexions au sujet de la manière dont la vie est abordée dans des ouvrages récents, cet « À propos » ne vise ni à présenter une histoire de la notion, ni à analyser l'ensemble des approches théoriques, classiques ou contemporaines, à partir desquelles les processus vitaux ont été étudiés par les anthropologues. Même si l'examen systématique de cette diversité constitue indéniablement un programme pertinent pour notre discipline, mon objectif est plus circonscrit. À partir de la lecture de ces livres, je souhaite montrer que l'anthropologie des techniques offre des descriptions et des instruments conceptuels utiles pour comparer les différentes conceptions de la vie existant dans les sociétés humaines. Pour mettre en évidence l'apport des travaux provenant de cette tradition, je les ferai contraster avec des approches de type phénoménologique et sémiotique récemment défendues par des auteurs travaillant dans le monde anglo-saxon. Ce faisant, l'enjeu n'est pas de couvrir l'intégralité des options méthodologiques qui s'offrent à l'anthropologie, mais de livrer un premier aperçu des problématiques

À propos de : Ludovic Coupaye, *Growing Artefacts, Displaying Relationships. Yams, Art and Technology Amongst the Nyamikum Abelam of Papua New Guinea*, New-York-Oxford, Berghahn, 2013 ; Tim Ingold, *Being Alive. Essays on Movement, Knowledge and Description*, London, Routledge, 2011, et *The Perception of the Environment. Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*, London, Routledge, 2000 [certains articles de cet ouvrage se retrouvent dans un recueil récemment traduit en français : Tim Ingold, *Marcher avec les dragons*, Bruxelles, Zones sensibles, 2013] ; Eduardo Kohn, *How Forests Think. Toward an Anthropology Beyond the Human,* Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 2013, et « How Dogs Dream : Amazonian Natures and the Politics of Transspecies Engagement », *American Ethnologist*, 2007, 34 (1) : 3-24 ; Pierre Lemonnier, *Mundane Objects. Materiality and Non-Verbal Communication*, Walnut Creek, Left Coast Press, 2012 ; Fernando Santos-Granero, *The Occult Life of Things. Native Amazonian Theories of Materiality and Personhood*, Tuscon, University of Arizona Press, 2009.

L'HOMME 212 / 2014, pp. 159 à 190

Document téléchargé depuis www.cairn.info - - - 98.216.104.102 - 29/10/2014 01h51. © Éditions de l'EHESS

rencontrées lorsqu'elle réfléchit à la vie. Cette précision apportée, avant d'entrer dans le détail des argumentations présentes dans les ouvrages discutés, je ferai quelques remarques générales concernant la manière dont l'anthropologie pourrait surmonter une forme d'atomisation méthodologique en constituant la vie comme un véritable objet d'étude.

Depuis l'origine, les sciences sociales n'ont cessé d'aborder la question de la vie selon des perspectives si distinctes qu'il serait, de prime abord, imprudent de considérer que ce terme ou la racine grecque *bios* soient, en eux-mêmes, porteurs d'un principe d'unité. Quoi de similaire en effet entre la « vie sociale » que les sociologues commencent à étudier au XIXe siècle – vie sociale à laquelle sont désormais intégrés les « objets » et plus largement les « non-humains » –, et l'organisation classificatoire de la diversité des êtres de la nature dont l'ethnobiologie se propose de restituer les principes et les rites liés au « cycle de vie » qui ont longtemps constitué un passage obligé dans les monographies ethnographiques classiques ? Est-il possible de trouver des points communs entre les travaux de la *Folkbiology* sur la catégorisation, le marquage de l'animation dans les différents lexiques et grammaires et les récits de création de la vie recueillis sur toute la planète ? Est-il légitime d'établir des liens entre les réflexions d'Hocart (1935) concernant « la science de la vie » dont les rites ne formeraient qu'une science appliquée et les réflexions les plus contemporaines concernant l'émergence de nouveaux paradigmes politiques et technologiques : bioéthique, biomimétisme, biotechnologie, etc. ? Dans un précédent travail (Pitrou, Neurath & del Carmen Valverde Valdés 2011), j'ai proposé de mettre en relation ces diverses approches qui, bien souvent, mobilisent des méthodes et des instruments conceptuels appartenant à des traditions ne dialoguant pas entre elles. L'enjeu d'un tel croisement n'est pas d'éclairer différentes facettes d'un phénomène sans chercher à les articuler entre elles, mais de constituer un véritable objet pour l'anthropologie, programme à peine ébauché pour le moment, surtout en comparaison de la réflexion philosophique. Depuis les œuvres classiques d'Aristote, en passant par les débats de la période classique autour des questions du mécanisme et du vitalisme ou les approches plus spirituelles ou existentielles, jusqu'aux travaux de Canguilhem, il existe en effet un solide corpus de références à partir desquelles les discussions sur la vie peuvent être engagées. Dans cette histoire, bien documentée, de la philosophie (Pichot 1993), il est remarquable que la dimension universelle et invariante des processus vitaux n'empêche pas que de nouveaux concepts soient forgés pour rendre intelligibles les innovations technico-scientifiques, comme dans les ouvrages où des scientifiques s'efforcent de tirer des conclusions de

Document téléchargé depuis www.cairn.info - - - 98.216.104.102 - 29/10/2014 01h51. © Éditions de l'EHESS

leurs découvertes (Ameisen 1999 ; Bernard 1865 ; Jacob 1970 ; Prochiantz 2012). Dans ce panorama, il serait inexact d'affirmer que les sciences sociales n'ont pas cherché à penser la spécificité des manifestations de la vie ; au contraire, selon Foucault (1966), dans l'épistémè moderne elles sont même devenues objet de science, à côté du travail et du langage, et la multitude de pistes de recherches sur lesquelles ouvre la notion de biopolitique semblant d'ailleurs donner raison à l'auteur de *Les Mots et les choses* (Keck 2008).

Un des mérites des interrogations sur la biopolitique tient à ce qu'elles s'efforcent de restituer, avec plus ou moins de détails empiriques, la spécificité des configurations techniques et politiques à l'intérieur desquelles les phénomènes vitaux sont catégorisés et font l'objet d'actions de la part des humains au cours de l'histoire[1]. Sur un axe synchronique, c'est en accordant une même attention à la diversité des contextes culturels que l'anthropologie gagnerait, me semble-t-il, à prendre la vie comme objet, c'est-à-dire se proposerait d'étudier comment les différents peuples conçoivent les caractéristiques fonctionnelles des êtres vivants, mais également comment ils assignent des causes à de tels phénomènes. Dans la littérature ethnologique il arrive fréquemment que « la vie » – favorisée par un rite, demandée à un dieu, donnée à un enfant – soit traitée comme un donné universel alors qu'à l'instar de ce qui se passe avec la représentation de la nature (Descola 2005), chaque culture regroupe de façon spécifique des éléments et des processus associés aux phénomènes vitaux, que ceux-ci se manifestent dans la personne humaine ou dans l'environnement. La première tâche qu'une investigation sur cette question devrait se fixer consiste donc à examiner de manière systématique les conceptions locales de la croissance, la reproduction, la dégénérescence, la cicatrisation, l'adaptation, l'interaction avec l'environnement, la différentiation sexuelle, le mouvement –, pour ne prendre que quelques exemples. Cela implique de ne pas réduire la vie ni à une substance circulant entre les corps, ni aux caractéristiques ou comportements observables chez les êtres vivants dans un environnement donné, mais à s'interroger sur l'existence de théories sous-jacentes rendant intelligibles les causes productrices de ces phénomènes. De plus, pour que cette plongée dans l'empirie et le recueil méthodique de la diversité des expériences et des théories humaines débouche sur un véritable projet anthropologique, il convient d'expliciter

1. L'abondance de la bibliographie consacrée à la question de la biopolitique explique que je n'insiste pas sur cette « option méthodologique » mieux connue que celles présentées dans cet « À propos ». Sur ce thème, on peut consulter Agamben (1997) ; Fassin (2006) ; Foucault (2004) ; Vailly, Kehr & Niewöhner (2011).

Document téléchargé depuis www.cairn.info - - - 98.216.104.102 - 29/10/2014 01h51. © Éditions de l'EHESS

les bases sur lesquelles une démarche comparatiste pourrait s'engager entre les spécialistes des différentes aires culturelles, y compris de l'Occident où il y a fort à parier que les formes contemporaines de la biopolitique ne constituent qu'une variante au sein d'un jeu des possibles beaucoup plus vaste, qu'il reste encore à mettre au jour.

L'assignation d'une telle visée universelle étant, par définition, constitutive de la discipline, il reste à préciser quelles sont les méthodes dont dispose l'anthropologie pour construire un savoir comparatiste se fondant sur des données ethnographiques lorsqu'elle se propose d'étudier la vie au sens large, c'est-à-dire d'aborder à la fois le vivant et la vie comme cause productrice. Pour initier une telle enquête, je concentrerai ici mon attention sur les approches relevant de la phénoménologie, de la sémiologie et de l'anthropologie des techniques.

Phénoménologie et sémiologie : les êtres vivants mis en perspective

De l'"écologie de la vie" aux "lignes de vie" (Tim Ingold)

Parmi les anthropologues abordant la question de la vie et des processus vitaux, c'est sans conteste Tim Ingold qui, depuis plusieurs décennies, propose une des réflexions les plus élaborées. C'est la raison pour laquelle, il me semble pertinent de présenter l'ouvrage *Being Alive*, publié en 2011, en montrant l'évolution dans la démarche de l'auteur depuis *The Perception of the Environment. Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*, paru en 2000[2]. Dans cet ouvrage, plus ancien, il explique comment les résultats de son expérience ethnographique chez les chasseurs-collecteurs de Laponie l'ont incité à faire converger l'anthropologie culturelle et l'anthropologie biologique, notamment en dépassant l'opposition personne/organisme, afin de saisir globalement comment les humains s'adaptent à leurs conditions de vie. Son projet est en effet de construire une « écologie de la vie » *(ecology of life)* en remplaçant la dichotomie nature/culture par une étude des dynamiques synergiques entre l'organisme et l'environnement (2000, p. 16). Ingold appelle de ses vœux le développement d'une « nouvelle forme d'anthropologie écologique », qui étudie la perception et les interactions des humains avec les constituants de leur monde (*Ibid.*, p. 60). La nouveauté d'une telle écologie tient, pour une grande part, à la place centrale accordée à la perception, étudiée à partir du concept d'*affordance*

2. Le livre collectif dirigé par Tim Ingold et Gisli Palsson, *Biosocial Becomings. Integrating Social and Biological Anthropology* (2013), a paru au moment où cet « À propos » était déjà rédigé. Il fera l'objet d'une autre analyse.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - - - 98.216.104.102 - 29/10/2014 01h51. © Éditions de l'EHESS

développé par James Gibson dans *The Ecological Approach of Visual Perception* (1979) ou de l'expérience phénoménologique décrite par des philosophes tels que Heidegger ou Merleau-Ponty. En conférant autant d'importance à l'expérience sensible, c'est fort logiquement, qu'une décennie plus tard, dans *Being Alive. Essays on Movement, Knowledge and Description* (2011), Ingold en vient à vouloir étendre les limites de l'anthropologie pour la faire voisiner avec le domaine de l'art[3]. En dépit des différences, l'une comme l'autre articulent une compréhension du monde vécu avec une manière d'agir sur lui ou plutôt en lui, Ingold rattachant ce pouvoir constructeur à la vie, présentée à nouveau comme une dimension fondamentale du projet anthropologique (« Anthropology, in my view, is a sustained and disciplined inquiry into the conditions and potentials of human life », 2011, p. 3).

À proprement parler, l'entreprise ne vise pas à faire de la vie un objet de science, comme s'il était extérieur ; l'auteur explique qu'elle représente plutôt un effort pour « ramener l'anthropologie à la vie » *(restore anthropology to life)*, alors que des générations d'anthropologues l'ont éliminée de leurs descriptions (*Ibid.*, pp. 3-4). L'enjeu est de faire sentir que l'être connaissant, en tant qu'être vivant, est lui-même partie intégrante du phénomène qu'il cherche à saisir (« Being observant means being alive to the world. This book is a collection of studies in being alive », 2011, p. XII). Bien que de telles précisions explicitent le sens du titre, elles font d'emblée sentir l'ambiguïté de la démarche de Tim Ingold qui ne cherche jamais véritablement à distinguer la vie et le vivant ou le fait d'être en vie. Les explications concernant le choix du sous-titre n'aident guère, quant à elles, à clarifier le propos, la vie risquant de devenir une catégorie fourre-tout :

> « What […] can be taken as the major contention of the book, namely, that to move, to know, and to describe are not separate operations that follow one another in series, but parallel facets of the same process – that of life itself » *(id.).*

Le flottement conceptuel s'accroît d'autant plus que le terme *life* donne l'impression d'être employé moins pour désigner des faits immédiatement identifiables que pour trouver de bonnes formules (« anthropology comes to life », *Ibid.*, p. 3 ; « bringing things to life », *Ibid.*, p. 26 ; « web of life », *Ibid.*, p. 63 ; « to live life in the open », *Ibid.*, p. 96 ; « binding life », *Ibid.*,

3. « The truth is that the propositions of art and architecture, to the extent that they carry force, must be grounded in a profound understanding of the lived world, and conversely that anthropological accounts of the manifold way in which life is lived would be of no avail if they were not brought to bear on speculative inquiries into what the possibilities for human life might be » (2011, p. XI).

Document téléchargé depuis www.cairn.info - - - 98.216.104.102 - 29/10/2014 01h51. © Éditions de l'EHESS

p. 121). Nonobstant, dans *The Perception of the Environment* et dans *Being Alive* – qui sont, on le rappelle, des recueils d'articles n'ayant pas une prétention à être systématiques et dont l'unité provient de l'ajout, après-coup, d'introductions synthétiques –, il y a un certain nombre de propositions précises et articulées de façon cohérente qu'il est pertinent de restituer afin de déterminer en quel sens l'anthropologie peut se fixer comme projet la compréhension de la vie et/ou du vivant et, de façon subsidiaire, de suivre l'évolution de la pensée de leur auteur.

La réflexion d'Ingold trouve son origine dans la volonté de dépasser les dichotomies qui font obstacle à l'étude des relations des humains avec la nature. Plutôt que d'objectiver les personnes humaines et les organismes vivants de façon séparée par les sciences de l'homme et les sciences de la nature, ou de distinguer les humains par leur capacité à transformer la nature par leur travail – comme le veut la tradition marxiste –, Ingold propose d'étudier globalement leur immersion dans un environnement. C'est à partir de ce premier élargissement que l'anthropologie se connecte avec les phénomènes vitaux, étant entendu que si les personnes sont des organismes, l'étude des relations qu'elles établissent entre elles ne se limite pas au cadre de la société, mais peut et doit se déployer le long du continuum de la vie organique (2000, p. 4). À rebours de la sociobiologie qui réduit les phénomènes sociaux à des mécanismes biologiques, éventuellement formalisables et réputés immuables, l'enjeu est de connecter l'existence humaine avec un monde d'inventivité à l'intérieur duquel tout n'est pas fixé. Sur un axe temporel, cela implique de remplacer une conception téléonomique par la reconnaissance de la capacité de la vie à aller au-delà des finalités prévues à l'avance (2011, pp. 3-4.)[4]; dans la synchronie, ce n'est pas tant – du moins dans un premier temps – l'intégration des humains à un ensemble de lois universelles qui doit intéresser l'anthropologie que la multiplicité des usages que les êtres vivants font du monde, chacun à partir de sa perspective propre. C'est à ce propos que Tim Ingold exprime à maintes reprises sa reconnaissance envers les travaux de Gibson. Alors que la notion d'*Umwelt* de Jacob von Uexküll, autre auteur mentionné, aide à comprendre comment chaque être vivant construit un monde propre en fonction de ses besoins et/ou de ses intentions, l'idée d'*affordance* élaborée par Gibson désigne le fait que les qualités sensibles des éléments matériels contiennent, en eux-mêmes et sous une forme

4. Tim Ingold ajoute ensuite : « It is of the essence of life that it does not begin here or end there, or connect a point of origin with a final destination, but rather that it keeps on going, finding a way from through the myriad of things that form, persist and break up in its currents. Life, in short, is a movement of opening, not of closure » (2011, p. 4).

Document téléchargé depuis www.cairn.info - - - 98.216.104.102 - 29/10/2014 01h51. © Éditions de l'EHESS

virtuelle, les usages qui peuvent en être faits. Même si le premier auteur met l'accent sur l'être percevant et l'autre sur les objets du monde, ils ont en commun d'affirmer le rôle central de l'action pour la compréhension de la perception (*Ibid.*, pp. 77 *sq.*), ce qui explique la valeur que lui accorde Ingold. Par conséquent, en traitant la personne comme un organisme, l'enjeu est d'explorer les modalités de l'articulation entre la perception et l'action chez les humains, sans introduire une solution de continuité entre l'homme et la nature, ou entre le sujet et l'objet.

À partir de cette thèse centrale, des ordres de faits très différents sont abordés dans les articles rédigés avant l'an 2000, chacun cherchant à éclairer la singularité des expériences dans lesquelles des perceptions et des actions s'entremêlent dans ce qu'Ingold appelle une « dwelling perspective », c'est-à-dire une perspective qui considère l'immersion de l'organisme-personne dans un monde vivant comme une condition d'existence à laquelle il ne peut échapper (2000, p. 153). Que Tim Ingold mette l'accent sur la perception ou sur l'action – comme c'est le cas dans la partie intitulée « Skill » (« Savoir-faire », *Ibid.*, pp. 289-419) –, il privilégie en général les analyses qui intègrent ces deux dimensions. Par exemple, en s'appuyant sur son expérience de terrain et sur des données ethnographiques des sociétés circumpolaires ou d'Amazonie, il explique comment les chasseurs-collecteurs traitent la nature, non comme une matière à transformer, mais comme un univers dans lequel ils apprennent à se mouvoir en décryptant des indices *(clue)* ; l'éveil à la perception du monde n'étant pas dissociable des savoir-faire, en l'occurrence cynégétiques, que les humains incorporent, génération après génération (*Ibid*, p. 22). Dans ce cadre, l'anthropologie de la vie – qu'il serait d'ailleurs plus rigoureux d'appeler une anthropologie des relations entre les êtres vivants – qu'Ingold souhaite développer prend la forme d'une *sentient ecology*, qui soit à la fois « pré-objective et pré-éthique » et capable de retracer le développement d'une herméneutique du monde en interrelation avec une praxis que des personnes-organismes déploient à l'intérieur d'un environnement (*Ibid*, pp. 24 *sqq.*).

Indépendamment du caractère toujours évanescent et labile des propositions portant sur ce type d'expériences pré-objectives, un des problèmes posés par une approche aussi globale est qu'en cherchant à juste titre à surmonter les dichotomies, elle tend à faire disparaître les différences. Par exemple, alors que dans la philosophie marxiste, à laquelle se réfère souvent Ingold, le travail constitue l'activité humaine par excellence par laquelle les humains objectivent et transforment la nature, la notion de « savoir-faire », utilisée pour décrire la capacité d'action et de perception de l'environnement par l'organisme pris comme un tout (2000, p. 5), aboutit

Document téléchargé depuis www.cairn.info - - - 98.216.104.102 - 29/10/2014 01h51. © Éditions de l'EHESS

à une forme d'indistinction – entre les humains et le monde comme entre les humains et les animaux. Cette tendance à l'homogénéisation se manifeste dans de nombreuses pages de *Being Alive*, notamment dans le chapitre V intitulé « Rethinking the Animate, Reanimating Thought » (2011, pp. 67 *sqq*.) dans lequel l'auteur discute les théories anthropologiques standard concernant l'animisme. Si la différence entre les catégories « être vivant » et « être non vivant » n'est pas universelle, comme nous l'a appris l'ethnologie, c'est parce que, propose-t-il, la vie n'est pas du tout un attribut des choses :

> « The animacy of the lifeworld, in short, is not the result of an infusion of spirit into substance, or of agency into materiality, but is rather ontologically prior to their differentiation » (*Ibid*., p. 68).

Par conséquent, Tim Ingold entreprend d'inverser le regard d'ordinaire porté sur la vie :

> « Life having been, as it were, installed inside things, I want to restore these things to life by returning to the currents of their formation » *(id.)*.

Plutôt que d'aborder la vie en termes d'attributs ou de caractéristiques, se manifeste alors une volonté de la penser comme une cause productrice :

> « Life in the animic ontology is not an emanation but a generation of being, in a world that is not preordained but incipient, forever on the verge of the actual » (2011, p. 69).

Bien que l'étude des relations des êtres vivants à leur environnement demande à être complétée par une réflexion concernant les représentations du processus vital en tant que tel, le caractère uniformisant, voire vague, de certaines propositions de Tim Ingold à ce sujet ne laisse pas de surprendre, surtout en comparaison avec la qualité de l'analyse des faits ethnographiques lorsqu'elle cherche à éclairer la dimension écologique de l'existence humaine. Même si la dimension polémique de plusieurs passages s'explique par un goût pour la formule, on est parfois gêné par le caractère peu vérifiable de quelques assertions[5] qui tendent à présenter la vie comme une sorte de liquide amniotique à l'intérieur duquel tous les êtres seraient parcourus par un même élan vital – la philosophie de Bergson, pourtant bien plus complexe, est d'ailleurs mentionnée comme une source d'inspiration.

5. On peut citer, par exemple, des phrases telles que : « Bringing things to life, then, is a matter not of adding to them a sprinkling of agency but of restoring them to the generative fluxes of the world of materials in which they came into being and continue to subsist […] things are in life rather than life in things ». Ou encore : « The existence of all living organisms is caught up in this ceaseless respiratory and metabolic interchange between their bodily substances and the fluxes of the medium » (2011, pp. 28-29).

Document téléchargé depuis www.cairn.info - - - 98.216.104.102 - 29/10/2014 01h51. © Éditions de l'EHESS

Comme l'indique le sous-titre du chapitre VI de *Being Alive*, entre 2000 et 2011, l'attention d'Ingold semble s'être déplacée « de l'environnement vers l'espace fluide » (*Ibid.*, p. 76), à mesure que le projet d'une *sentient ecology* s'est transformé en une phénoménologie dans laquelle le *dwelling* n'est plus seulement le fait d'habiter un lieu et devient celui « d'être/se déplacer le long de chemins » *(to be along paths)*. Cette mise en mouvement s'effectue sous les auspices de Deleuze, en particulier dans le sillage de la réflexion que ce dernier développe avec Guattari dans *Mille Plateaux* (1980), autour de la notion de lignes de forces qui animent le monde et le rapport entre les êtres. La conception de l'organisme, humain ou animal, s'en trouve modifiée puisqu'il est compris non comme une entité délimitée entourée par un environnement mais comme un enchevêtrement, non borné, de lignes dans un espace fluide. Symétriquement, l'environnement est désormais perçu sous la forme d'un « maillage où s'enchevêtrent des lignes de vie, de croissance et de mouvement » (« meshwork of entangled lines of life, growth and movement ») qui représente beaucoup mieux qu'un maillage de points connectés ce qu'est le « réseau de la vie » *(web of life)* (*Ibid.*, p. 63). On connaît les belles pages qu'Ingold a consacrées à cette thématique dans *Lines, a Brief History* (2007), ouvrage dans lequel se manifeste peut-être le plus ouvertement le désir de laisser s'exprimer un rapport esthétique au monde. Dans la mesure où ce rapport est conçu comme un mouvement qui lie l'esprit au monde, Ingold en conclut que « le mouvement n'est rien moins que la vie elle-même »[6].

On verra plus loin que l'affirmation d'une continuité avec un élan naturel est déjà présente dans la conception de la technique que Ingold développe depuis plus de vingt ans. Je me contenterai pour le moment de souligner le caractère paradoxal du développement de certaines de ses thèses. Alors qu'il ne cesse depuis des décennies de s'élever contre une anthropologie qui couperait l'humain de la richesse et de la diversité de l'expérience sensible, il en arrive à envisager le rapport au monde d'une manière extrêmement uniformisée. Certes, l'espace et le mouvement qu'il décrit dans des pages parfois très inspirées, se distinguent des constructions de la physique qui fait abstraction des qualités sensibles ; il n'en demeure pas moins vrai que de nombreux passages consacrés aux espaces fluides ou aux lignes de vie donnent à voir un univers formel – non du fait d'une formalisation mathématique, mais parce que seuls les processus

6. « That movement is nothing less than life itself, and it is the impulse of life that gives rise to the forms we see. Art, then, does not imitate nature, for at root, art and nature spring from the same source » (2011, p. 178).

Document téléchargé depuis www.cairn.info - - - 98.216.104.102 - 29/10/2014 01h51. © Éditions de l'EHESS

morphogénétiques semblent intéresser l'auteur – où tous les êtres, humains comme non humains, et toutes les actions, techniques, artistiques, semblent nager dans une même indifférenciation. Bref, alors que le projet d'une « écologie de la vie » était de rendre sensible la complexité du rapport des humains à leur environnement – en prenant notamment compte de la diversité des « conditions de vie » *(livelihood)* expérimentées dans leur singularité par chaque groupe humain –, tout se passe comme si la réflexion sur la vie comme cause productrice conduisait à dépeindre un monde dépeuplé à l'intérieur duquel les différences ne seraient que des apparences. En s'engageant dans une telle direction, il semble que la salutaire attention à la perception expose au risque d'une esthétisation de la pensée, tandis que la richesse de l'exploration ethnographique des relations avec les êtres vivants laisse la place à une anthropologie de la vie – entendue comme un mouvement producteur façonnant tous les êtres du monde – dont la généralité des propositions ne satisfait guère.

Face au risque d'indifférenciation qui menace une approche trop générale de la vie, il se révèle intéressant de suivre une autre direction dans laquelle une démarche d'inspiration phénoménologique s'engage en faisant porter l'accent sur la multiplicité des interactions dans lesquelles sont engagés les êtres vivants depuis les perspectives propres à partir desquelles ils s'entraperçoivent. C'est pourquoi, j'examinerai maintenant ce que la sémiologie peut apporter dans la constitution d'une anthropologie de la vie.

La vie comme un processus sémiotique (Eduardo Kohn)

Il se révèle intéressant de suivre comment une approche phénoménologique peut se connecter à un cadre d'analyse relevant de la sémiologie, comme c'est le cas dans la réflexion qu'Eduardo Kohn développe à partir d'une ethnographie menée chez les Runa de l'Amazonie équatorienne. L'originalité de la démarche de cet auteur a commencé à être reconnue avec la parution de « How Dogs Dream : Amazonian Nature and the Politics of Transspecies Engagement », un article qui a suscité beaucoup de commentaires depuis sa parution dans *American Ethnologist* en 2007. En 2013, la monographie intitulée *How Forests Think. Toward an Anthropology Beyond the Human*, ouvrage d'une rare profondeur, vient confirmer à la fois l'extraordinaire richesse des descriptions ethnographiques d'Eduardo Kohn et la puissance de l'élaboration conceptuelle qu'il en propose. Sans nul doute, ce texte va être amplement discuté, y compris au-delà du cercle des anthropologues et, même si je ne cherche pas à le résumer ici, il convient de dire qu'il mériterait, pour lui-même, une recension méticuleuse pour restituer la singularité du regard qu'Eduardo Kohn porte sur le monde. Pour me cantonner à l'objectif poursuivi dans cet

Document téléchargé depuis www.cairn.info - - - 98.216.104.102 - 29/10/2014 01h51. © Éditions de l'EHESS

« À propos », je me contenterai d'exposer certaines idées animant le projet d'« anthropologie de la vie » présenté dans son article de 2007, même si cinq ans plus tard, il préfère abandonner cette désignation pour développer une « anthropologie par-delà l'humain » (« anthropology beyond the human », 2013, p. 223). En dépit de ce changement, il s'agit toujours de mettre en œuvre une approche sémiologique élargie, ce qui invite à restituer la conception qu'il se fait du signe à la fois dans le cadre de la communication interspécifique et à l'intérieur d'un processus matériel produisant une grande diversité d'êtres vivants dans la forêt amazonienne.

Je commencerai par exposer les thèses défendues concernant la communication interspécifique qui se rattache à des travaux montrant, d'une part, l'importance de l'entrelacs *(entanglement)* de la vie humaine avec celle des animaux et, d'autre part, l'idée, répandue en Amazonie, selon laquelle les êtres vivants coexistant dans un même environnement possèdent des perspectives différentes sur le monde – Jakob von Uexküll est ici également mentionné, de même qu'Eduardo Viveiros de Castro. Tout comme Tim Ingold, Eduardo Kohn s'oppose à tout réductionnisme lorsqu'il suggère d'ouvrir l'anthropologie au-delà de la sphère de l'humanité :

> « The biological world is constituted by the ways in which myriad beings – human and nonhuman – perceive and represent their surroundings. Significance, then, is not the exclusive province of humans » (2007, p. 5).

Un pas de plus est cependant fait dans l'analyse : il ne s'agit plus seulement d'établir que les humains évoluent, sans solution de continuité, dans un environnement, mais de prendre acte des discontinuités et des processus de différenciation à l'intérieur du multi-naturalisme dès lors que différents systèmes sémiologiques sont mobilisés par chaque espèce percevant le monde depuis sa perspective propre. S'appuyant sur une compréhension novatrice des travaux de Peirce et de Terrence Deacon, Kohn explique que si les humains sont les seuls à pouvoir interpréter les symboles, en revanche les autres êtres vivants se révèlent capables de saisir des références iconiques ou indexicales. L'anthropologie de la vie doit donc se déployer à l'intérieur d'une approche sémiotique « continuiste » qui cherche à réfléchir à la façon dont tous les êtres du monde, y compris ceux n'accédant pas au langage, se représentent le monde et interagissent avec d'autres êtres[7].

7. « Within a broader "continuist" semiotic approach that does not take language as its starting point and that can, thus, account more precisely for how our ways of representing are susceptible to the qualities, events, and forms that are in the world, how other selves represent the world, and how we interact with these other selves by virtue of the ways in which our semiotic propensities overlap » (2011, p. 16).

Document téléchargé depuis www.cairn.info - - - 98.216.104.102 - 29/10/2014 01h51. © Éditions de l'EHESS

Dans un tel monde, les interactions que les humains établissent avec les êtres vivants ne soulèvent pas que des problèmes de communication, au sens courant donné à cette expression. Certes, les descriptions de pratiques chamaniques ont appris depuis longtemps la nécessité de comprendre les voix des non-humains afin d'établir un dialogue avec eux pour qu'ils apportent leur aide dans des activités cynégétiques, horticoles ou thérapeutiques. Même si Eduardo Kohn rappelle qu'il est important de saisir les moments durant lesquels les Runa passent de l'interprétation littérale à l'interprétation métaphorique grâce auxquels les interactions avec des non-humains prennent sens, l'originalité de sa proposition tient à ce qu'elle affirme que la communication avec autrui fait toujours courir le risque de se laisser enfermer dans son système sémiologique, danger au moins aussi grave que l'incapacité à communiquer avec l'environnement :

> « Cosmological autism [*i.e.* l'incapacité à communiquer avec l'environnement] and becoming other are opposite extremes along a continuum that spans the range of ways of inhabiting an ecology of selves » (2007, p. 12).

Comme l'illustrent les très stimulantes descriptions des relations avec les chiens ou avec le maître de la forêt, il existe une tension constante entre la volonté de maintenir des différences et l'existence d'une forme de flou ontologique *(Idem)*. L'assignation d'un tel pouvoir de transformation aux sémiologies inhérentes à la diversité des êtres vivants confère un rôle important aux non-humains ; ce n'est plus simplement les ontologies amazoniennes et occidentales qu'il convient de mettre en regard mais l'ensemble des points de vue qui, en émergeant dans le monde, le font se diffracter selon les multiples systèmes herméneutiques qu'ils instituent [8].

Parvenu à ce point, on pourrait penser qu'au lieu d'une anthropologie de la vie, on a affaire à une exploration ethnographique fine et richement étayée, concernant la façon dont les êtres vivants se perçoivent les uns les autres. Mais l'auteur fait davantage que pousser le perspectivisme jusqu'à ses extrêmes limites : comme le faisait déjà Peirce, son intention est d'arrimer la sémiologie à une ontologie bien résumée dans la formule « life is a sign process » – la « vie est un processus sémiotique ». Comment comprendre un tel processus ? Abstraitement, il semblerait légitime de distinguer deux choses : d'une part, le fait que les êtres vivants interprètent le monde de manière différentielle selon le corps à partir duquel ils le perçoivent – proposition validée par l'animisme et l'éthologie – ;

8. « I want to highlight the radical constructivist implications of the claim I am making. We humans live in a world that is not only built according to how we perceive it and the actions those perceptions inform. Our world is also defined by how we get caught up in the interpretive worlds, the multiple natures – the *Umwelt* – of the other kinds of beings with whom we relate » (2011, p. 17).

Document téléchargé depuis www.cairn.info - - - 98.216.104.102 - 29/10/2014 01h51. © Éditions de l'EHESS

et, d'autre part, le fait que les processus de croissance et de reproduction des diverses espèces produisent une multitude de signes, comme le prouvent les myriades de sons, d'images ou d'odeurs qui s'offrent continuellement aux sens des habitants des forêts. Toute l'audace de la thèse de Kohn – de même que son caractère hautement spéculatif – réside dans l'affirmation selon laquelle ces deux dimensions ne doivent pas être disjointes, étant donné que la « sémiosis est toujours incorporée, d'une manière ou d'une autre, et qu'elle est toujours enchevêtrée, à un degré plus ou moins grand, dans un processus matériel » (*Ibid.*, p. 5, ma traduction) : le caractère sémiotique est donc inhérent aux organismes, même les plus simples. Selon l'auteur, cette inhérence tient à ce que l'être vivant est indissociablement un être perçu et un être percevant, réversibilité dans laquelle s'incarne le *sign process* : en s'adaptant aux mouvements des autres lors de ses interactions, chaque être vivant se perçoit aussi tel qu'il est perçu par les autres, ce qui le constitue comme un soi *(self)*, sans qu'intervienne nécessairement une conscience ou une capacité de représentation[9].

En somme, l'hypothèse d'Eduardo Kohn consiste à affirmer que le processus d'adaptation générée par les nouvelles interactions dans lesquelles est plongé un être vivant s'apparente à un circuit au cours duquel les signes qu'il émet ne cessent de se modifier en fonction de la capture sémiologique qui en est faite par autrui. L'argumentation concernant cette question centrale, très condensée dans l'article de 2007, est considérablement développée dans *How Forests Think* qui apporte d'importantes précisions concernant le fait que les humains ne sont pas les seuls à pouvoir se représenter le monde (« nonhuman life-forms also represent the world », 2013, p. 8). On y comprend également mieux que la transformation des êtres n'est pas simplement une adaptation des individus à un environnement, mais un processus qui imprime sa marque sur plusieurs générations appartenant à une même lignée. Ainsi les capacités du phasme à se camoufler pour échapper aux prédateurs – c'est-à-dire à devenir un signe plus difficilement détectable – doit s'interpréter comme le résultat d'un long processus adaptatif qui a vu progressivement disparaître les individus trop voyants. C'est par cette capacité que les êtres vivants se distinguent de phénomènes physiques comme les cristaux ou les flocons de neige qui ne font rien de plus que manifester une forme

9. « Self is both the locus and the product of this process of interpretation. Such a self does not stand outside this embodied dynamic as "nature," evolution, watchmaker, homuncular vital spirit, or (human) observer. Rather, it emerges within this dynamic as the outcome of an embodied process that produces a new sign, which interprets a prior one. For this reason, it is appropriate to consider nonhuman organisms as selves and biotic life as a sign process, albeit one that is often highly embodied and nonsymbolic » (*Ibid.*, p. 5).

Document téléchargé depuis www.cairn.info - - - 98.216.104.102 - 29/10/2014 01h51. © Éditions de l'EHESS

d'auto-organisation[10]. Une telle évolution transgénérationnelle s'explique parce qu'à un niveau individuel, la vie se manifeste comme une tendance à créer des habitudes, c'est-à-dire dans un mélange de régularité et d'invention et de transformation :

> « Being alive – being in the flow of life – involves aligning ourselves with an ever-increasing array of emerging habits. But being alive is more than being in habit. The lively flourishing of that semiotic dynamic whose source and outcome is what I call self is also a product of disruption and shock » (2013, p. 62).

De même que chez Tim Ingold, l'affirmation du rôle crucial de la perception du monde est indissociable de la prise en compte des actions et des interactions qui s'y déploient. Dans l'univers tel qu'il est perçu et exploré par Eduardo Kohn, la vie – et non seulement les êtres vivants – devient un objet pour l'anthropologie qui se conçoit alors comme une sémiologie généralisée, se fixant comme programme de parcourir – en droit à tout le moins – toutes les boucles herméneutiques et signifiantes dans lesquelles les vivants sont engagés. Ce n'est plus alors simplement une *sentient ecology* qu'il faut mettre en œuvre mais une « écologie des Soi », beaucoup moins anthropocentrée[11].

À l'opposé de l'atmosphère quelque peu moniste qui règne dans *Being Alive*, le programme de recherche proposé par Eduardo Kohn ouvre l'enquête sur un monde où foisonnent l'altérité et le devenir. On peut toutefois se demander si le projet d'exploration de la multiplicité des systèmes sémiotiques par le biais desquels les vivants, emportés par leurs appétits herméneutiques, ne cessent de s'entre-dévorer, perdrait de sa pertinence et de sa consistance s'il ne se fondait pas sur l'hypothèse selon laquelle la vie est un processus sémiotique. À mon avis ce n'est pas le cas, d'autant plus que cette hypothèse intervient comme une théorie globale – certes stimulée par une expérience ethnographique – et nullement comme une élaboration à partir des théories indigènes, comme l'auteur le reconnaît d'ailleurs (2013, p. 94). L'apport principal des analyses

10. « Entities that exhibit self-organization, such as crystals, snowflakes or whirlpools, are not alive. Nor, despite their name, do they involve a self. Life, by contrast, is a subsequent emergent threshold nested within self- organization. Living dynamics, as represented by even the most basic organisms, selectively "remember" their own specific self-organizing configurations, which are differentially retained in the maintenance of what can now be understood as a self – a form that is reconstituted and propagated over the generations in ways that exhibit increasingly better fits to the worlds around it » (2013, p. 55). Le chapitre final montre également comment la mort et la représentation du futur sont constitutives du processus vital.

11. « If life is, indeed, semiotic and if biotic interactions are based on the ways in which different kinds of selves represent each other, then one way to study this ecology of selves is to describe the interpenetrating webs that connect, sustain, and create beings in terms of their sign-related qualities » (2007, p. 7 ; cf. aussi 2013, pp. 90 *sqq.*).

Document téléchargé depuis www.cairn.info - - - 98.216.104.102 - 29/10/2014 01h51. © Éditions de l'EHESS

d'Eduardo Kohn semble essentiellement tenir dans la finesse avec laquelle il restitue une conception autochtone du comportement et des qualités des êtres vivants pour un peuple animiste. Mais, à ma connaissance, il ne cherche pas à mettre en relation les découvertes qu'il fait dans ce domaine avec les théories amérindiennes de la vie, c'est-à-dire avec les explications repérant des actions ou des agents causant une multiplicité de phénomènes observables chez les êtres vivants.

Pourtant dans les *Mythologiques* (1964-1971), ou dans *The Occult Life of Things* (2009) ouvrage publié par Fernando Santos-Granero, abondent les explications de la vie, saisie grâce à des caractéristiques ou des fonctionnements observables chez les êtres vivants, mais également comme un ensemble de causes produisant la diversité des êtres vivants, ainsi que la multiplicité des processus vitaux s'observant dans chaque individu. Tout en critiquant le dualisme que Bruno Latour ou EduardoViveiros de Castro continueraient à véhiculer dans leurs écrits, Eduardo Kohn tend à imposer une vision *etic* occidentale (celle du penseur qu'il est ou celle de Deacon) de la vie, alors même que les qualités de son ethnographie attestent d'une ouverture rare à l'ontologie et à l'épistémologie des autres. Même s'il répond par avance à cette objection en affirmant son intention de ne pas limiter son propos aux cadres de l'animisme (2013, p. 94), on peut penser que, par-delà la dichotomie à laquelle Kohn aboutit, *in fine*, la démarche anthropologique se caractérise précisément par sa capacité à faire le lien entre la singularité des conceptions autochtones et l'universalité que les sciences de la nature mettent au jour. Le problème étant de fixer des protocoles d'observations à partir desquels entreprendre graduellement une comparaison et une généralisation.

Avant d'esquisser comment un tel programme d'investigation pourrait se développer, on retiendra de ce qui précède que le point de départ des démarches de Tim Ingold et d'Eduardo Kohn est similaire : toutes les deux accordent un rôle fondamental à la perception que les humains, à l'instar des autres êtres vivants, ont de leur environnement. Chez le premier, la fusion entre la phénoménologie et une approche néo-vitaliste conduit à faire passer au second plan les différences alors même que, par le biais de la psychologie des *affordances*, les premiers travaux se montraient sensibles à la profondeur et à la richesse sémiologique que révèle tout environnement à mesure que s'y déploie la diversité des savoir-faire humains. Par contraste, Eduardo Kohn explore de manière très cohérente les conséquences ultimes du processus de différenciation inhérent au perspectivisme : la pluralité des points de vue sur le monde génère une multiplication des sémiologies. Même si des voies distinctes sont explorées par ces auteurs, à partir de prémisses partagées, dans les deux

Document téléchargé depuis www.cairn.info - - - 98.216.104.102 - 29/10/2014 01h51. © Éditions de l'EHESS

cas, la spéculation autour de la vie fait apparaître une sorte de hiatus entre, d'une part, l'exploration des systèmes de relations et des fonctionnements propres aux êtres vivants et, d'autre part, la mise au jour des causes produisant ces phénomènes. En concevant cette cause comme un élan vital ou comme un processus sémiotique, il semble finalement que la plus-value analytique pour la compréhension des représentations autochtones soit relativement faible. Les innombrables travaux consacrés à la question de l'animisme depuis deux décennies ont en commun de réduire la vie à la question de l'attribution de l'intentionnalité ou d'agentivité alors même que l'expérience des humains les a rendu attentifs à une diversité de phénomènes plus importante (Rival 2012). Même si Eduardo Kohn mobilise plus de concepts provenant de la biologie – notamment avec la notion de lignée – que d'autres auteurs ayant travaillé sur l'animisme, il n'en demeure pas moins que son interprétation de la vie se déploie essentiellement au niveau des interactions entre des êtres vivants, ne cherchant pas à se demander pourquoi, de nombreux peuples du monde envisagent les processus vitaux comme émanant d'une autre origine que d'une simple causalité interne et immanente. Pourquoi est-il si courant que les systèmes de représentations et les procédures rituelles conçoivent la vie comme une série d'actions techniques (au sens large) produisant la forme et les caractéristiques observables chez les êtres vivants ? À partir d'une telle interrogation, il s'avère intéressant d'explorer comment l'anthropologie de la vie peut s'appuyer sur les concepts et les méthodes de l'anthropologie de la technique lorsqu'elle étudie comment des agents mettent en œuvre des actions produisant des effets observables sur la matière.

L'anthropologie des techniques

La vie comme un ensemble d'actions produisant des effets visibles

La diversité des formes vivantes et des comportements par lesquels chacune d'entre elles s'insère dans le monde offre un spectacle d'une telle richesse, en particulier dans les écosystèmes amazoniens, qu'il est compréhensible que les approches anthropologiques de la vie aient accordé autant d'attention à la perception, en particulier visuelle. Il n'en demeure pas moins vrai que, pour tous les peuples, les mécanismes qui produisent des effets aussi visibles que ceux associés à la vie, restent soustraits aux regards. Bien que des phénomènes tels que la croissance, la reproduction, l'échange avec le milieu, la dégénérescence ou la cicatrisation – pour ne mentionner que quelques exemples – soient identifiés par tous les humains, ils ne laissent pas de susciter des interrogations lorsqu'il faut

Document téléchargé depuis www.cairn.info - - - 98.216.104.102 - 29/10/2014 01h51. © Éditions de l'EHESS

déterminer les causes internes, non directement visibles qui les produisent. Pour être plus précis, on dira que l'idée de cause interne est surtout familière pour la pensée occidentale qui, depuis Aristote, a coutume de distinguer les êtres de la nature, possédant en eux-mêmes la cause de leur mouvement, et les êtres produits par la technique pour lesquels ce mouvement provient d'un agent extérieur. Si les progrès stupéfiants réalisés par les biotechnologies au XXe siècle rendent une telle séparation ontologique de plus en plus problématique, on aurait toutefois tort de considérer qu'il y a là une nouveauté radicale. Comme le prouve l'importance des métaphores techniques dans les mythes de création, l'idée d'une proximité ou d'une homologie entre les actions techniques humaines et les actions produisant les phénomènes associés à la vie, apparaît depuis longtemps comme un moyen de les rendre intelligibles : alors qu'on ne perçoit pas clairement les causes de ces phénomènes, à tout le moins l'observation des processus techniques aide à les visualiser. Par conséquent, l'étude des conceptions de la vie gagnerait à s'inspirer des recherches relevant de l'anthropologie des techniques : elles présentent le double avantage d'expliciter des méthodes d'observation susceptibles de mettre au jour des particularités ethnographiques tout en permettant une approche comparatiste. Pour saisir le bénéfice qu'il y a à s'appuyer sur cette tradition disciplinaire, il convient de distinguer les approches qui tendent à naturaliser les processus techniques et celles qui, au contraire, invitent à penser la production des êtres vivants comme le résultat d'un agencement d'opérations techniques homologue à celui que des groupes humains mettent en œuvre.

La fabrication comme un processus de croissance (Tim Ingold)

Les travaux de Tim Ingold sont si féconds qu'à côté des thèses écologiques et phénoménologiques discutées plus haut, on y rencontre une réflexion sur la vie comme cause productrice qui se déploie à partir de l'observation des techniques. Même si ces analyses tendent à absorber les différences ontologiques dans des flux et des mouvements pas toujours bien définis, l'importance conférée aux gestes et aux actions par l'auteur de *The Perception of the Environment* (2000) mérite que l'on restitue certains points de sa démonstration. À un premier niveau, le rapprochement entre la vie et la technique s'établit à partir d'une critique de la téléologie pour laquelle le développement des organismes et le façonnage des artefacts sont pensés comme la réalisation d'un *design* qui existerait préalablement à leur existence – idée que l'on retrouve aussi dans l'ouvrage *Making* (2013). Contre cette conception courante que Tim Ingold repère aussi bien dans la distinction marxiste entre le travail de l'architecte et l'activité de l'abeille

Document téléchargé depuis www.cairn.info - - - 98.216.104.102 - 29/10/2014 01h51. © Éditions de l'EHESS

que dans une biologie concevant les formes vivantes comme le développement de programmes préétablis, il est proposé d'être attentif à la dimension créatrice des processus et au fait que la forme des êtres, vivants comme artefactuels, n'est jamais donnée à l'avance[12]. Une fois formulée cette critique, l'articulation entre les processus techniques et les processus vitaux peut être pensée selon un principe d'homologie ou un principe de continuité, deux possibilités explorées par Tim Ingold.

Le titre du chapitre V « Making Things, Growing Plants, Raising Animals and Bringing Up Children » résume bien la première position à partir de laquelle la dichotomie organisme/artefact est attaquée. L'auteur déclare que la forme des artefacts, tout comme celle des choses vivantes *(living things)*, dépend des relations de la co-implication que les humains entretiennent avec leur environnement ; par conséquent il n'y a aucune distinction absolue entre « making » et « growing » (« What we call "making things" is, in reality, not a process of transcription at all but a process of growth », 2000, p. 88)[13]. Tim Ingold n'est donc pas tant intéressé par les différences entre les modalités d'actions s'exerçant sur la matière que par le fait, qu'à un certain niveau, elles peuvent toutes être perçues comme la résultante d'un même mouvement à l'œuvre, dans le façonnage des êtres vivants et dans la production des artefacts.

Par-delà l'homologie entre des actions faites sur le vivant et la technique – c'est-à-dire, en somme, les tentatives pour combiner pratiquement ou conceptuellement l'hétérogène et la discontinuité –, c'est donc la mise au jour des continuités entre les processus techniques et les processus vitaux que Tim Ingold veut mettre en évidence, par exemple avec la vannerie. Faisant le rapprochement entre la confection de paniers par tressage de fibres en spirale à partir d'un centre et les mouvements en spirale visibles dans le développement de certains êtres vivants – notamment décrits par D'Arcy Thompson dans *Forme et croissance* (2009 [1961]) –, Ingold déclare qu'un « artefact est, en résumé, la cristallisation d'une activité à l'intérieur d'un champ de relations, dont les régularités formelles incorporent la régularité du mouvement qui les fait apparaître

12. « This assumption is central to the standard view which, as we have already seen, distinguishes between living and artificial things on the criterion of the interiority or exteriority of the design specification governing their production without questioning the premise that the resultant forms are indeed specified independently and in advance of the process of growth or manufacture wherein they are realised » (2000, p. 343).

13. « The forms of artefacts are not given in advance but are rather generated in and through the practical movement of one of more skilled agent in their active, sensuous engagement with the material. That is to say, they emerge – like the forms of living things – within the relational contexts of the mutual involvement of people and their environments. Thus there is, in the final analysis, no absolute distinction between making and growing, since what we call "making things" is, in reality, not a process of transcription at all but a process of growth » (*Ibid.*, p. 88).

Document téléchargé depuis www.cairn.info - - - 98.216.104.102 - 29/10/2014 01h51. © Éditions de l'EHESS

(2000, p. 345 ; voir aussi p. 290 et 2013, pp. 17-31). Le projet s'annonce une nouvelle fois thaumaturgique puisqu'à travers la naturalisation du geste technique, l'intention est de « ramener » ces produits de l'activité humaine « à la vie » (2000, p. 346), non pas parce que « les organismes seraient construits comme des artefacts "bricolés à partir de morceaux et de pièces, comme le suggère le mode darwinien", mais plutôt parce que « les artefacts croissent comme des organismes, à l'intérieur de l'équivalent d'un champ morphogénétique » (*Ibid.*, p. 371, ma traduction).

Les exemples d'actions rythmiques et/ou mimétiques, s'objectivant de façon plus ou moins durable dans des formes imprimées sur des matériaux, sont suffisamment nombreux pour que la thèse de Tim Ingold soit prise au sérieux en particulier, lorsqu'on veut saisir les continuités entre les cultures humaines et animales. Mais, en tout état de cause, son éventuelle validité ne concerne que des phénomènes relevant de processus morphogénétiques, ce qui est très réducteur pour l'activité technique qui ne saurait se résumer à la seule réitération d'actions isolées les unes des autres. Tim Ingold le sait bien évidemment, mais tout se passe comme s'il préférait – par choix esthétique ? – faire abstraction de l'enchaînement d'actions discontinues[14]. Alors qu'à d'autres moments de sa réflexion, il reprend les analyses de Marx ou de Leroi-Gourhan concernant la progressive extériorisation et objectivation – corporelle autant que sociale – des techniques, lorsqu'il tente de penser la vie, l'idée d'un procès, impliquant des séquences d'actions hétérogènes et discontinues effectuées par des agents distincts, est abandonnée au profit d'une conception uniforme d'un élan vital qui emporterait tous les êtres sur son passage. En dépit de ce réductionnisme, l'affirmation selon laquelle les activités techniques aident à mieux connaître la vie possède une pertinence, surtout si l'on inverse l'ordre explicatif : plutôt que de naturaliser le geste technique, il se révèle en effet fécond d'étudier la complexité et la multiplicité des causes impliquées dans les processus vitaux à partir de l'observation de la diversité des actions techniques mobilisées par les humains. À un premier niveau, cela invite à réfléchir aux raisons pour lesquelles des techniques traditionnelles telles que le tissage, la poterie ou la vannerie – ou plus contemporaines comme la robotique ou l'électronique –, constituent des modèles de visibilité grâce auxquels les humains objectivent des processus vitaux difficiles à observer. De surcroît, puisqu'aucune technique humaine ne consiste jamais en la seule répétition d'un geste mais implique toujours une combinaison de séquences d'actions hétérogènes, souvent effectuées par plusieurs

14. Cela apparaît très nettement, par exemple, lorsqu'il déclare : « *once it has been cut and prepared for weaving*, the basket maker does nothing to the surface of her fibrous material. In the process of weaving, the surface of the basket is no much transformed as built up » (2000, p. 341, je souligne).

Document téléchargé depuis www.cairn.info - - - 98.216.104.102 - 29/10/2014 01h51. © Éditions de l'EHESS

agents, il est intéressant, à un deuxième niveau, d'étudier les similitudes et les imbrications existant entre les processus vitaux et les processus techniques. Sur cette voie, la mise au jour de certaines chaînes opératoires offre un éclairage intéressant pour se représenter les conceptions de la vie.

Growing Artefacts
Chaînes opératoires et processus vitaux (Ludovic Coupaye)

Plutôt que de traiter les techniques comme l'extension des mouvements naturels, on peut avec profit envisager les êtres vivants comme des artefacts, c'est-à-dire les penser comme la résultante d'un ensemble d'actions qui les font exister. C'est l'option méthodologique et théorique choisie par Ludovic Coupaye lors de son enquête ethnographique chez les Abelam de Papouasie Nouvelle-Guinée dont les principales découvertes sont exposées dans *Growing Artefacts, Displaying Relationships. Yams, Art and Technology amongst the Nyamikum Abelam of Papua New Guinea* (2013). Si le rôle des ignames dans les systèmes d'échange, les pratiques culinaires ou les pratiques figuratives a souvent été examiné dans cette région, l'auteur remarque que l'approche dichotomique de la réalité humaine a conduit à étudier la production de ces tubercules surtout à partir des sciences de la nature. Or, plutôt que d'exclure cette activité du champ de l'enquête de l'anthropologie sociale, Ludovic Coupaye propose d'en faire le centre de son investigation et de chercher à comprendre l'organisation du collectif à partir de la complexité des relations mobilisées à l'occasion de la culture des ignames, en particulier ceux de l'espèce *Dioscorea alata* dont le cultivar le plus important mesure jusqu'à trois mètres et pèse plus de cinquante kilos. Le point de départ de l'analyse est la cérémonie *Waapi Saaki* « l'alignement des grandes ignames » lors de laquelle les tubercules sont décorés avec divers ornements (vannerie, bois, plumes, coquillages, végétaux), avant d'être exposés sur la place centrale du village de Nyamikum. Même si ce *display* intervient à la fin du cycle agricole, l'évaluation des exemplaires alignés par un public composé d'autres cultivateurs offre, après coup, un moyen de saisir les conceptions autochtones de la croissance et des processus de formation de ces ignames.

Dans *Coral Gardens and their Magic* (1935), Malinowski expliquait comment, chez les Trobriandais, la transmission des savoirs dépendait de la formulation de jugements esthétiques concernant l'organisation des jardins ou les formes des végétaux cultivés. De même, Ludovic Coupaye réfléchit sur les mécanismes inférentiels à l'œuvre lorsque les experts sont invités à se prononcer sur les qualités et les défauts des ignames présentés par leurs pairs. Pour rendre compte du lien entre la contemplation d'un objet esthétique et la dimension mystérieuse des processus accompagnant

Document téléchargé depuis www.cairn.info - - - 98.216.104.102 - 29/10/2014 01h51. © Éditions de l'EHESS

sa production, l'auteur rappelle qu'Alfred Gell proposait d'avoir recours à la catégorie d'« enchantement » :

> « […] artworks are […] objects whose material/formal origins are obscured or unknown to us and which challenge our automatic embodied preconceptions about their coming-into-being. They stand out as puzzling or "enchanting" artefacts, and provoke (intentional) reactions in their audience » (cité in Coupaye 2013, p. 80).

Pour analyser la contemplation esthétique à laquelle se livrent les Abelam, c'est précisément sur cette dimension obscure du processus de production que Ludovic Coupaye propose de faire porter l'attention afin d'aborder les qualités perçues – la psychologie de Gibson constitue ici aussi une référence –, non comme des caractéristiques inhérentes aux objets mais comme des « capacités intentionnellement placées, enracinées, incorporées ou matérialisées dans l'artefact » (*Ibid.*, p. 92)[15]. L'originalité de l'enquête tient à ce qu'elle étudie les ignames comme « le résultat d'un processus technique et non comme un produit fini, afin de chercher de quoi ils sont faits et pourquoi ils ont été faits de cette manière-là » (*Ibid.*, p. 11). Au lieu d'en rester au repérage des « qualisignes » ou de leurs effets sur les observateurs, l'enquête entend approfondir la compréhension de la relation esthétique entre sujet et objet en prenant appui sur l'anthropologie des techniques, une discipline trop souvent mal connue ou dépréciée. Partant du principe que l'hybridité de l'igname oblige à examiner sa catégorisation ontologique, Ludovic Coupaye propose de restituer les différents « collectifs » mobilisés pour sa construction : par-delà l'ajout de nouveau composant, c'est l'engagement d'une multiplicité d'agents qu'il convient de documenter pour comprendre le processus vital.

À un premier niveau, il est possible de parler d'une vitalité *(aliveness)* des ignames dans la mesure où les Abelam leur attribuent une intériorité se manifestant dans leurs capacités à être réceptifs à diverses sortes de signaux (odeurs, sons, températures) par le biais desquels les humains instaurent des interactions avec eux. Mais ce n'est pas tant dans l'imputation d'une intériorité à des non-humains – phénomène bien documenté – que réside la nouveauté de l'approche que dans la manière d'étudier ce niveau interactionnel à partir de la restitution des « chaînes opératoires ». Dans *Mundane Object* (2012), un ouvrage dans lequel il offre une synthèse de plus de trente ans de réflexions sur l'anthropologie des techniques, Pierre Lemonnier avait déjà fait une utile mise au point concernant les

15. « My interest lies ultimately in properties, not as given characteristics (nested, more or less hidden, within in the artefact and waiting to be released through successive engagements with the finished product) but as capacities intentionally placed within, ingrained, embodied or materialised in the artefact. These properties and qualities of the made artefact, attached to the object, can be considered as constituted by what materially enters into this process » (2013, p. 92).

Document téléchargé depuis www.cairn.info - - - 98.216.104.102 - 29/10/2014 01h51. © Éditions de l'EHESS

contresens dont font l'objet l'anthropologie des techniques en général et la notion de chaîne opératoire en particulier, parfois accusées de réduire la complexité de l'existence humaine en appliquant un codage mécanique des actions sur la matière[16]. Même si certains travaux des années 1970 ont pu prêter le flanc à ce genre de critiques, il s'avère pourtant injuste et faux de ne voir dans la chaîne opératoire qu'une manifestation d'un positivisme mâtiné de déterminisme alors que chez les auteurs d'une tradition initiée par Leroi-Gourhan – on pense par exemple à Robert Cresswell, Marie-Claude Mahias, Nathan Schlanger, François Sigaut ou d'autres contributeurs de la revue *Technique & Culture* –, elle n'est rien de moins qu'un moyen heuristique d'affiner la description des processus techniques. Chaque contexte exige que l'analyste prête attention à chaque « choix technique » *(technical choice)* fait par les acteurs : la compréhension d'un enchaînement d'opérations doit donc se faire à partir de la perspective *emic*, ce qui confronte l'anthropologue à un ensemble de problèmes liés aux conceptions autochtones de la matière, de l'efficacité, de l'intentionnalité ou encore de l'agentivité des non-humains. En s'inscrivant dans le sillage de cette tradition et reconnaissant pleinement l'influence de Pierre Lemonnier, Ludovic Coupaye s'attache à restituer le plus méticuleusement possible « le cadre ontologique » *(ontological framework)* à l'intérieur duquel se déploie l'activité horticole des Abelam : ce faisant, il démontre comment les ignames gagnent à être traitées comme des *growing artefacts*, c'est-à-dire des êtres dont les caractéristiques sensibles dépendent d'actions réalisées à la fois par les humains et les non-humains.

Envisagés ainsi, les objectifs de cette anthropologie des techniques convergent avec la réflexion la plus contemporaine concernant les ontologies (Descola 2005 ; Viveiros de Castro 1998 ; Latour 2012). À l'instar de nombreuses recherches qui s'efforcent de « repeupler les sciences sociales » – pour reprendre la formule de l'ouvrage dirigé par Houdart et Thiery (2011) –, la patiente restitution de la chaîne opératoire à l'œuvre dans la production des ignames fait apparaître une multiplicité d'agents et de processus dont la combinaison assure la réussite du processus vital. L'élargissement de l'objet d'étude est d'autant plus important que Coupaye, à la suite de Lemonnier (2006), prend acte du fait que la séparation, simple en apparence, entre les actions rituelles et les actions techniques, comporte une dose d'arbitraire. Sans nier l'hétérogénéité des êtres et des agentivités, l'enquête se propose de suivre comment les actions les plus manifestes de transformation de la matière – par exemple creuser un trou – doivent être

16. Cf. Perig Pitrou, « Anthropologie des techniques », *La Vie des idées*, 3 mars 2014. ISSN : 2105-3030 [http ://www.laviedesidees.fr/Anthropologie-des-techniques.html].

Document téléchargé depuis www.cairn.info - - - 98.216.104.102 - 29/10/2014 01h51. © Éditions de l'EHESS

articulées avec d'autres actions, telles que des prières ou des préparations de produits magiques fertilisants, ainsi qu'avec la participation d'entités non humaines, autant de mécanismes dont les ressorts ne sont pas immédiatement visibles. Je ne chercherai pas ici à reprendre dans le détail la description analytique élaborée sur plusieurs centaines de pages : il m'importe plutôt de souligner l'intérêt qu'il y a à penser le processus vital comme un processus à l'intérieur duquel une multiplicité d'agents produit des effets sur la matière. Une telle approche invite à envisager dans un cadre élargi la causalité à l'œuvre dans les processus vitaux. Au lieu d'affirmer un principe, matériel ou spirituel, unique auquel attribuer la totalité des phénomènes observables chez les êtres vivants, il s'avère plus fécond de chercher à ordonner systématiquement un ensemble d'intentions, d'opérations matérielles, de délégation et de hiérarchisation, formant éventuellement des boucles rétroactives à l'intérieur desquelles les êtres vivants – ou les processus les parcourant – sont autant des résultats que des agents provoquant d'autres effets sur eux-mêmes ou sur autrui. Loin de chercher à mettre au jour un déterminisme matériel, le recours à la chaîne opératoire se révèle être un moyen particulièrement efficace pour comprendre comment chaque processus vital dépend d'une distribution spécifique de l'agentivité au sein d'un collectif, ce qui permet de distinguer les actions qui font vivre de celles que réalisent les êtres vivants. Sur cette voie, les mythes offrent des données intéressantes à étudier.

Êtres vivants et artefacts : l'imbrication des processus techniques et vitaux dans les mythes

Comme je l'ai indiqué plus haut, il existe de nombreux exemples de mythes de création, en particulier amazoniens, dans lesquels des actions techniques sur la matière, effectuées par des êtres démiurgiques, sont présentées comme des causes produisant des effets liés aux phénomènes vitaux, en particulier ce qui concerne l'émergence de la spéciation. En dépit du rôle fondamental accordé à ces processus de transformation, les analyses relevant des *material culture studies*, pour employer la désignation anglo-saxonne, ont occupé une place relativement congrue dans les recherches amazonistes, surtout en comparaison avec l'abondante littérature consacrée au cadre ontologique des relations entre les humains et leur environnement naturel. Tel est le constat dressé par Fernando Santos-Granero dans l'ouvrage collectif intitulé *The Occult Life of Things. Native Amazonian Theories of Materiality and Personhood* (2009) qu'il dirige. À vrai dire, l'expression « Life of things », qui a fait florès après la parution de *The Social Life of Things* (1986) d'Appadurai, n'est peut-être pas la plus rigoureuse lorsqu'on souhaite éclaircir les conceptions

Document téléchargé depuis www.cairn.info - - - 98.216.104.102 - 29/10/2014 01h51. © Éditions de l'EHESS

autochtones de la vie. Même si Santos-Granero affirme à plusieurs reprises que, contrairement à l'approche d'Appadurai, les matériaux amazoniens suggèrent que la vie des choses n'est pas à entendre dans un sens métaphorique, il n'en reste pas moins qu'en faisant porter, le plus souvent, l'enquête sur certaines caractéristiques – par exemple : posséder une intentionnalité, une biographie, une agentivité – d'artefacts réputés être « en vie », les ethnothéories relatives aux causes produisant les phénomènes vitaux ne sont pas toujours dégagées avec toute la netteté qu'on pourrait espérer.

Malgré cette réserve, l'introduction très fouillée de Santos-Granero et la grande richesse ethnographique et théorique des contributions rendent ce livre indispensable pour la compréhension du lien entre les processus techniques et les processus vitaux. Revenant sur la question des actes créateurs se réalisant dans les temps mythiques, Santos-Granero explique qu'ils sont fréquemment pensés comme des « technological acts »[17] et qu'il n'y a pas de création *ex nihilo* mais seulement des transformations : cela le conduit à déclarer que, dans les ontologies amérindiennes « les personnes et les objets partagent le même "cadre symbolique de fabrication" » (2009, p. 6)[18]. Un des mérites de la ligne d'investigation proposée tient à ce qu'elle fait comprendre que les artefacts ne sauraient occuper une place univoque dans l'entreprise d'explicitation des phénomènes vitaux. Rappelant par exemple qu'il y a de multiples manières d'être une chose dans le monde vivant amérindien, l'auteur explique qu'il convient de distinguer plusieurs catégories d'objets/artefacts, selon qu'ils apparaissent à la suite de l'auto-transformation d'êtres mythiques, d'une métamorphose, d'un processus mimétique ou grâce à diverses procédures d'animation *(ensoulment)* (*Ibid.*, pp. 8-9). Selon les cas, les artefacts rendent manifestes des actions sur la matière, tandis qu'à d'autres moments, ils sont eux-mêmes traités comme des éléments matériels entrant dans la composition des êtres vivants, selon une logique que Santos-Graneros qualifie d'« organisation artefactuelle des espèces » *(artifactual organization of species)*[19]. L'approche à partir des techniques ne constitue donc nullement

17. La formule est de Lúcia Van Velthem (2003 : 90).

18. « What becomes clear from these ethnographies is that in native Amazonian thought, the creation of life is a constructional process in wich primordial bodies and body parts – often conceived of as prototypical artefacts – play a crucial role. Because artefacts were believed to be people or parts of people that were later transformed into other beings, it can be said – as suggests Lúcia Van Velthem [2003 : 119] – that in native Amazonian ontologies, people and objects share the same "symbolic frame of fabrication". They are simultaneously things and embodied social relations » (2009, p. 6).

19. « Given the widespread belief that most living beings contain within themselves the bodies and the body parts of primordial artifact-people, I would suggest that it might be more accurate to understand demiurgic acts as a form of "artifactual organization of species" » (2009, p. 6).

Document téléchargé depuis www.cairn.info - - - 98.216.104.102 - 29/10/2014 01h51. © Éditions de l'EHESS

une clé de lecture monolithique : elle demande à ce qu'on soit attentif au niveau auquel se situe l'explication, *emic* ou *etic*, à partir duquel la vie est abordée.

Sur cette voie, les investigations menées en Amazonie pourraient utilement s'appuyer sur les travaux de Pierre Lemonnier qui, depuis plusieurs décennies, démontre avec talent que la technique ne constitue jamais une sphère à part dans l'existence humaine : elle est indissociable des rites, des mythes ou encore des principes d'organisation sociale. Du fait de cette complexité, la restitution d'une chaine opératoire ne constitue jamais une fin en soi : elle est toujours le point de départ à partir duquel des ordres de faits apparemment disjoints sont mis en relation. Les chapitres II et III de *Mundane Objects* – qui reprennent en les développant des thèses présentées dans l'article « Mythiques chaînes opératoires » (2004) – constituent un parfait exemple de la productivité de cette démarche. De surcroît, il montre que le chemin emprunté dans *Growing Artefacts* – décrypter les enchaînements d'actions produisant un être vivant – peut se parcourir en sens inverse, en cherchant comment la composition et la fabrication des artefacts renseignent sur des conceptions de la vie. L'originalité de la chaîne opératoire restituée tient à ce qu'elle n'est pas le fruit d'une observation de l'analyste, mais qu'elle est recueillie dans la parole mythique grâce à laquelle elle se transmet de génération en génération. En soumettant à l'analyse les récits mythiques de la création des tambours utilisés par les Ankave lors des cérémonies visant à chasser des morts récents, Pierre Lemonnier découvre le lien entre la fonction psychopompe de ces instruments et la méthode de fabrication de leur membrane. D'après les mythes d'origine, cette membrane, provenant de la peau d'un serpent, est en effet associée à certaines qualités du processus vital, et la nécessité de faire sécher la peau du serpent avant de l'installer sur le tambour afin qu'elle ne pourrisse pas confirme que la non-putréfaction, l'auto-régénération et, pour dire bref, l'immortalité ont quelque chose à voir avec l'insistance que met la culture ankave à charger de significations la membrane sonore de l'objet que les hommes reçurent des *ombo'* [des êtres de l'inframonde].

Dans un tel cas, la chaîne opératoire constitue un moyen d'exploration, non à proprement parler de la vie comme cause, mais plutôt d'une façon de concevoir une de ces caractéristiques à partir d'une homologie établie entre l'observation d'un être vivant, le serpent, et la construction d'un artefact. Loin d'invalider une méthode relevant de l'anthropologie des techniques, cela prouve au contraire sa richesse puisque, pour peu qu'on prenne la patience de suivre les fils, elle se révèle capable d'apporter des éclairages complémentaires concernant les différentes dimensions de la vie.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - - - 98.216.104.102 - 29/10/2014 01h51. © Éditions de l'EHESS

En l'occurrence, on pourrait affirmer que le tambour joue un rôle de révélateur, dans la mesure où la compréhension des opérations qu'il rend possible fait émerger les conceptions d'un phénomène lié à la vie, à savoir l'auto-génération et de ses opposés, la dégénérescence et la disparition. Tout se passe comme si le tambour était un « théorème réifié », pour reprendre l'expression de Bachelard, rendant manifeste une certaine conception d'une vie qui ne serait jamais interrompue ; qualité à l'aune de laquelle, par contraste, le passage des vivants à l'état de mort est provoqué.

La fabrication du piège à anguille dont il est question dans le chapitre II (2012, pp. 45-62) peut-être analysée de la même façon. Lorsqu'il cherche à expliquer pourquoi les choix de fabrication du piège ne semblent pas être les plus ergonomiques et qu'ils sont « conçus avec des précautions extravagantes pour s'assurer de leur solidité » *(Ibid.* : 55), Pierre Lemonnier en arrive à la conclusion que c'est moins la capture de l'animal qui importe que le maintien de son enfermement et le contrôle de sa force. Les anguilles provenant à l'origine du pénis sectionné d'un ancêtre mythique, c'est cette vitalité et ce pouvoir génésique des poissons que les Ankavé cherchent à capter[20]. De même qu'un microscope rend visibles certains fonctionnements du vivant, le piège à anguille sert de révélateur ou de capteur grâce auquel des qualités, en l'occurrence le mouvement et le pouvoir génésique, sont objectivées par les humains. En suivant une telle piste, il convient de préciser que c'est l'ensemble des procédures de domestication des animaux ou de culture des végétaux qui demanderaient à être analysés à nouveaux frais afin de déterminer, dans chaque cas particulier, les différents fragments des êtres vivants que des groupes humains décident d'objectiver – notamment afin de réfléchir aux homologies de structure qui pourraient exister avec l'action des non-humains, dans le sillage des travaux d'Haudricourt déjà mentionnés.

De ce qui précède, il semble que la valeur de la méthode s'inspirant d'une anthropologie des techniques est démontrée, d'autant plus qu'elle offre un moyen rigoureux d'inspecter les différents niveaux à partir desquels la vie peut s'étudier. En examinant des séquences d'actions telles qu'elles se combinent dans des processus, il est possible d'observer la manière dont des agents non humains modifient de façon continue ou épisodique des configurations matérielles pour leur conférer les qualités

20. « In other words, for the Ankave, it is not the actual capture of an eel that is important. It is the possibility of keeping it imprisoned and controlling its force, real or imagined. The priority in building the trap is given to creating its enormous passive energy, capable of successfully resisting the vitality attributed to the mythic eel. Therefore, the techniques used in constructing a trap as well as what everyone knows of its construction, together with the trap's appearance itself, correspond to the supposed strength of eels » (2012, p. 59).

Document téléchargé depuis www.cairn.info - - - 98.216.104.102 - 29/10/2014 01h51. © Éditions de l'EHESS

propres aux êtres vivants. Que cela soit en restituant des chaînes opératoires ou en mettant au jour les catégories d'actions – aussi bien dans les pratiques productives, les rites ou les mythes –, cette approche présente l'avantage d'impliquer un protocole de description précis, guidé par une idée relativement simple : les êtres vivants, tout comme les artefacts, peuvent être observés comme les résultats d'actions sur la matière.

Le principe méthodologique consistant à identifier la multiplicité des agents engagés dans un réseau d'interactions n'est pas nouveau, comme en atteste l'application sans cesse plus approfondie qu'en fait Bruno Latour depuis *Irréductions* (2001 [1984]) jusqu'à son *Enquête sur les modes d'existence* (2012). Ramené à la question de la vie, un tel travail pourrait se fixer comme premier objectif de répondre à trois questions : qui sont les agents non humains participant à un processus vital ? Quelles sont exactement les actions qu'ils effectuent ? Quels sont les effets visibles qu'ils produisent ? Cette triple direction dans laquelle le questionnement gagnerait à s'engager invite à se défaire d'une approche prenant « la » vie comme un phénomène unitaire ; il convient au contraire de partir de l'existence d'une pluralité de phénomènes qui, même s'ils se manifestent dans un même organisme, demeurent irréductibles les uns aux autres. Les humains perçoivent les effets de la vie au travers d'une grande diversité de manifestations : la croissance d'un être – ou sa dégénérescence –, le renforcement de l'enveloppe corporelle, la reproduction des mêmes formes au fil des générations – ou, au contraire, le dimorphisme sexuel ou la spéciation –, les diverses formes d'interactions avec l'environnement telles que la respiration ou la nutrition, le mouvement, etc. Partout, l'observation de ces caractéristiques fonctionnelles conduit les humains à déployer des systèmes inférentiels pour conceptualiser les causalités, internes ou externes, susceptibles de rendre intelligibles des processus qu'ils savent s'effectuer sans leur intervention. Un des principaux objectifs de l'élaboration des ethnothéories est d'ailleurs, précisément, de chercher à exercer une influence ou un contrôle sur ces processus.

La prise en compte de la multiplicité des agents associés aux processus vitaux, tout autant que la pluralité des niveaux où s'exerce leur participation tracent ainsi un programme relativement structuré à l'intérieur duquel une anthropologie de la vie gagnerait à s'inspirer de l'anthropologie des techniques sans se cantonner à l'examen des actions sur la matière. Certes, il serait tout à fait pertinent de constituer une grammaire de ces actions pour mieux saisir comment émergent des processus vitaux. À cet égard, *L'Homme et la matière* (1943) de Leroi-Gourhan pourrait être un réservoir de formes et de mouvements dans lequel l'enquête puiserait pour comprendre l'élaboration de certaines ethnothéories, tandis que les

Document téléchargé depuis www.cairn.info - - - 98.216.104.102 - 29/10/2014 01h51. © Éditions de l'EHESS

réflexions concernant l'action qui approfondissent le travail d'Haudricourt (1962 ; Descola 2005 ; Ferret 2012) permettraient d'affiner les descriptions. C'est un fait largement répandu – universel ? – que les causes produisant les phénomènes vitaux dans les corps sont pensées par analogie avec des opérations techniques : COUPER, MÉLANGER, CUIRE, TISSER, COUDRE, PEINDRE ou RÉPARTIR ne sont pas seulement des gestes courants exécutés par des milliards d'individus, ils sont également souvent présentés comme des actions premières que des agents non humains réalisent lors de la création du monde ou qu'ils réitèrent à l'apparition d'un nouvel être vivant. À la différence des conceptions sémiologiques ou phénoménologiques de la vie, qui peinent à articuler la richesse et la singularité des expériences ethnographiques du monde vivant avec une représentation globale de la vie, la méthode défendue ici repose sur un cadre analytique global grâce auquel la problématique de la vie peut être abordée dans toute sa complexité, tout en laissant place à une élaboration à partir des conceptions *emic*. La mise en relation entre les processus vitaux et les actions techniques est en effet un phénomène si fréquent sur la planète qu'en y réfléchissant, il n'est nullement question d'importer des représentations provenant de la philosophie occidentale. Si les conceptions de l'action varient selon les cultures, en revanche le soin mis à repérer les types d'agentivités mobilisées dans les processus vitaux semble relativement universel.

En présentant des « options méthodologiques » à partir desquelles une anthropologie pourrait prendre la vie comme objet, je n'ai aucunement voulu dire qu'il fallait choisir entre elles. Au contraire, l'expérience ethnographique m'a convaincu de la nécessité de croiser les approches, quitte à employer des instruments descriptifs et conceptuels appartenant à des traditions de pensée qui semblent parfois éloignées. Dans cette perspective, les objections formulées à l'encontre de l'approche phénoménologique visent surtout à en montrer les excès : si on lui retire sa dimension philosophante, l'idée ingoldienne de « sentient ecology », attentive aux multiples formes d'adaptation des humains à leurs environnements, demeure tout à fait pertinente. Mais c'est surtout avec la théorie sémiologique d'Eduardo Kohn, qui insiste à plusieurs reprises sur l'entrelacs entre la perception et l'action, que l'exploration centrée sur l'action présentée dans ces lignes demande à être articulée. Même s'il conçoit la causalité produisant la vie comme un mouvement immanent, le rôle joué par l'habitude souligne que la sémiologie est indissociable d'une réflexion sur la façon dont les êtres vivants agissent et interagissent, ce qui confère un rôle central à l'étude pragmatique des relations entre les êtres. Symétriquement, en focalisant l'attention sur les catégories d'actions, on ne peut faire l'économie d'une approche de type sémiologique pour

Document téléchargé depuis www.cairn.info - - - 98.216.104.102 - 29/10/2014 01h51. © Éditions de l'EHESS

identifier ces actions aux différentes échelles où elles se réalisent et comprendre comment elles s'insèrent dans des processus vitaux. Pour espérer mieux connaître la vie et le vivant, l'anthropologie a donc tout à gagner à mettre en œuvre une approche pluraliste seule capable d'aborder le phénomène dans sa globalité.

Centre national de la recherche scientifique
Laboratoire d'anthropologie sociale, Paris
perig.pitrou@college-de-france.fr

MOTS CLÉS / *KEYWORDS* : anthropologie de la vie/*anthropology of life* – biopolitique/*biopolitics* – anthropologie des techniques/*anthropology of techniques* – chaîne opératoire/*operational sequence* – processus vitaux/*life processes.*

Document téléchargé depuis www.cairn.info - - - 98.216.104.102 - 29/10/2014 01h51. © Éditions de l'EHESS

RÉFÉRENCES CITÉES

Agamben, Giorgio

1997 *Le Pouvoir souverain et la vie nue*. Trad. de l'italen par Marilène Raiola. Paris, Le Seuil (« L'Ordre philosophique ») [éd. orig. : *Homo sacer*, 1. *Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino, Einaudi, 1995].

Ameisen, Jean-Claude

1999 *La Sculpture du vivant. Le suicide cellulaire ou la mort créatrice*. Paris, Le Seuil (« Points. Série Sciences »).

Appadurai, Arjun, ed.

1986 *The Social Life of Things. Commodities in Cultural Perspective.* Cambridge, Cambridge University Press.

Bernard, Claude

1865 *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale.* Paris, Baillière & fils.

Deleuze, Gilles & Félix Guattari

1980 *Capitalisme et schizophrénie, 2. Mille Plateaux.* Paris, Minuit.

Descola, Philippe

2005 *Par-delà nature et culture.* Paris, Gallimard (« Bibliothèque des sciences humaines »).

Fassin, Didier

2006 « La biopolitique n'est pas une politique de la vie », *Sociologie et sociétés* 38 (2) : 35-48.

Ferret, Carole

2012 « Vers une anthropologie de l'action : André-Georges Haudricourt et l'efficacité technique », *L'Homme* 202 : 113-139.

Foucault, Michel

1966 *Les Mots et les Choses. Une archéologie des sciences humaines*. Paris, Gallimard (« Bibliothèque des sciences humaines »).

2004 *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France, 1978-1979*. Paris, Gallimard-Le Seuil (« Hautes études »).

Gell, Alfred

1998 *Art and Agency. An Anthropological Theory.* Oxford, Clarendon Press.

Gibson, James J.

1979 *The Ecological Approach of Visual Perception*. Boston, Houghton Mifflin.

Haudricourt, André-Georges

1962 « Domestications des animaux, cultures des plantes et traitement d'autrui », *L'Homme* 2 (1) : 40-50 [http ://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/hom_0439-4216_1962_num_2_1_366448].

Hocart, Arthur Maurice

1935 « The Purpose of Ritual », *Folklore* 46 (4) : 343-349.

Houdart, Sophie & Olivier Thiery, eds

2011 *Humains, non-humains. Comment repeupler les sciences sociales*. Paris, La Découverte.

Ingold, Tim

2007 *Lines a Brief History*. Abingdon, Routledge.

2013 *Making. Anthropology, Archeology, Art and Architecture*. London-New York, Routledge.

Ingold, Tim & Gisli Palsson, eds

2013 *Biosocial Becomings. Integrating Social and Biological Anthropology.* Cambridge-New York, Cambridge University Press.

Jacob, François

1970 *La Logique du vivant. Une histoire de l'hérédité*. Paris, Gallimard (« Bibliothèque des sciences humaines »).

Keck, Frédéric

2008 « Les usages du biopolitique », *L'Homme* 187-188 : 295-314 [http ://www.cairn.info/revue-l-homme-2008-3-page-295.htm].

Document téléchargé depuis www.cairn.info - - - 98.216.104.102 - 29/10/2014 01h51. © Éditions de l'EHESS

Latour, Bruno

2001 [1984] *Pasteur : guerre et paix des microbes,* suivi de *Irréductions*. Paris, La Découverte (« La Découverte-poche. Sciences humaines et sociales »).

2012 *Enquête sur les modes d'existence. Une anthropologie des Modernes*. Paris, La Découverte.

Lemonnier, Pierre

2004 « Mythiques chaînes opératoires », *Techniques & cultures,* 43-44 [http://tc.revues-org/1054].

2006 « L'objet du rituel : rite, technique et mythe en Nouvelle-Guinée », *Hermès* 43 : 121-130.

Leroi-Gourhan, André

1943 *L'Homme et la matière*. Paris, Albin Michel.

Lévi-Strauss, Claude

1964-1971 *Mythologiques*. Paris, Plon. 4 vol.

Mahias, Marie-Claude

2002 *Le Barattage du monde. Essais d'anthropologie des techniques en Inde*. Paris, Éd. de la MSH (« Archéologie expérimentale et ethnographie des techniques »).

Malinowski, Bronislaw

1935 *Coral Gardens and their Magic. A Study of the Methods of Tilling the Soil and of Agricultural Rites in the Trobriand Islands*. London, G. Allen & Unwin.

Pichot, André

1993 *Histoire de la notion de vie*. Paris, Gallimard (« Tel »).

Pitrou, Perig, Johannes Neurath & María del Carmen Valverde Valdés, eds

2011 *La Noción de vida en Mesoamérica*. México, UNAM, IIFL, CEMCA.

Prochiantz, Alain

2012 *Qu'est-ce que le vivant ?* Paris, Le Seuil (« Les Livres du nouveau monde »).

Rival, Laura

2012 « Animism and the Meaning of Life : Towards an Understanding of Manioc Domestication », in Marc Brightman, Vanessa Elisa Grotti & Olga Ulturgasheva, eds, *Animism in Rainforest and Tundra. Personhood, Animals, Plants and Things in Contemporary Amazonia and Siberia*. Oxford, Berghahn : 119-141.

Rival, Laura, ed.

1998 *The Social Life of Trees. Anthropological Perspectives on Tree Symbolism*. Oxford-New York, Berg (« Materializing Culture »).

Thompson, D'Arcy

2009 [1961] *Forme et Croissance*. Trad. de l'anglais par Dominique Teyssié. Paris, Le Seuil (« Science ouverte ») [éd. orig. : *On Growth and Form*, Cambridge, Cambridge University Press, 1961].

Uexküll, Jakob von

2010 [1956] *Milieu animal et milieu humain*. Trad. et annoté par Charles Martin-Fréville. Paris, Payot & Rivages (« Bibliothèque Rivages »).

Vailly, Joëlle, Janina Kehr & Jörg Niewöhner, eds

2011 *De la vie biologique à la vie sociale. Approches sociologiques et anthropologiques*. Paris, La Découverte.

Van Velthem, Lúcia

2003 *O Belo é a Fera. A estética da produção entre os Wayana*. Lisboa, Assírio & Alvim (« Croisas de Indias »).

Viveiros de Castro, Eduardo

1998 « Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism », *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 4 (3) : 469-488.

Document téléchargé depuis www.cairn.info - - - 98.216.104.102 - 29/10/2014 01h51. © Éditions de l'EHESS