

Tim Ingold ou l'art de l'anthropologie

Nicolas AURAY & Sylvaine BULLE

Une anthologie de textes permet de retracer l'itinéraire et la méthode hors norme de l'anthropologue Tim Ingold, aux frontières de la phénoménologie, des sciences de la nature et des arts – qui sont pour cet artisan autant de manières d'explorer notre environnement.

Recensé : Tim Ingold, *Marcher avec les dragons*, traduit de l'anglais par Pierre Madelin. Zones Sensibles, 2013, 381 p., 26 €.

Après la publication en français d'*Une brève histoire des lignes* (Zones sensibles, 2011), il paraît aujourd'hui une anthologie de textes illustrant la façon dont l'anthropologue Tim Ingold propose une réflexion neuve sur sa discipline anthropologique. Celui qui a démarré sa carrière dans les années 1970 par des enquêtes sur une communauté d'éleveurs de rennes (« Skolt Saami ») en Laponie¹ est depuis de nombreuses années un théoricien très important de sa discipline, mais également un passeur. Il a en effet beaucoup écrit sur les relations entre l'anthropologie, l'archéologie, l'art, la musique (Ingold est aussi violoncelliste) et l'architecture, comme autant de modes de connaissance directe et de description de notre environnement. En faisant ainsi appel aux sciences de la nature, à la phénoménologie ou à l'art, l'œuvre d'Ingold détient ce caractère d'hybridation et de tissage, pour reprendre un de ses termes qui a contribué à forger sa méthode en anthropologie. C'est en quelque sorte l'intégralité de son « anthropologie écologique » qu'il transmet ici, à la fois dans sa dimension théorique et expérimentale, deux dimensions dont le corpus de textes ne se dépareille jamais. Selon Ingold, « faire de l'anthropologie », c'est en effet considérer cette discipline comme un art ou un artisanat, ou comme un geste (terme également ingoldien), à l'image du peintre qui incarne une relation respectueuse et intime avec ses outils et pour lequel observation et description sont indissociables. Ingold reproche du reste à ses collègues anthropologues de faire de l'anthropologie « dans un fauteuil », non pas au sens où celle-ci accuserait un déficit d'enquêtes, mais au sens où une trop forte place serait vouée à la réflexion au détriment de l'observation.

Ingold, dans cet ouvrage, comme dans le précédent ne revient pas sur son parcours d'ethnographe du grand Nord. Comme le rappelle le titre de l'un des chapitres, « l'anthropologie n'est pas l'ethnographie », et c'est ici qu'Ingold préfère repeindre de fond en comble la discipline et plus généralement les sciences sociales. On peut ainsi le rapprocher de deux autres anthropologues ou philosophes qui eux aussi veulent recomposer l'anthropologie : Descola et Latour. Considérer les dispositifs plutôt que les représentations, les communautés de pratiques plutôt que les paradigmes et les ontologies, voilà quelques

¹ Voir notamment *Hunters, pastoralists and ranchers: reindeer economies and their transformations*, Cambridge, Cambridge University Press, 1980 ; *What is an animal*, Ingold (ed), Londres, Unwin Hyman, 1988 ; *Evolution and social life*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986.

tournants qui laissent penser en effet qu'Ingold est assez proche d'une anthropologie symétrique (Latour) ou des ontologies plurielles (Descola) mais également de la philosophie pragmatiste (de James à Dewey). Cependant *Marcher avec les Dragons* fait apparaître immédiatement l'anthropologie d'Ingold comme organiquement inscrite dans une approche écologique de l'homme dans son milieu.

Peut-on être encore culturaliste ?

Quel est précisément le programme de cette anthropologie écologique ? Celle-ci doit avant tout permettre avant tout de surmonter le dilemme ou le « cliché » de la division entre culture (caractérisée par des symboles et des constructions ou des systèmes de classification) et organisme ou environnement abordés, selon Ingold, de façon réductrice par l'ethnographie « traditionnelle », puisque celle-ci limite la notion de « milieu » à des fonctions minimales (comme réceptacle d'une culture). Comme en témoigne l'entrée en matière : « Par-delà biologie et culture » Ingold réitère à plusieurs reprises la « démolition » de la distinction entre les capacités d'action qui sont dues à la biologie et celles qui sont dues à la culture. Il y a au cœur de la pensée occidentale, relève Ingold, une tension liée à la séparation de l'humanité avec le monde de la nature (mais aussi humanité et animalité), cette division étant construite par les « Modernes » et soutenant *in extenso* la thèse d'une supériorité de l'homme sur la nature. Sur la base de cette opposition, se sont évidemment constituées les divisions académiques entre sciences naturelles et sciences humaines, et notamment au sein de ces dernières avec l'anthropologie et la sociologie durkheimienne. Et c'est du reste à l'encontre de la sociologie qu'Ingold développe une théorie de la socialité. Celle-ci doit être fondée, non pas sur une dimension causale ou des découpages selon des « facteurs » culturels et sociaux, mais au contraire sur des coopérations. Celles-ci ne sont rien d'autre qu'un « déploiement créatif entre des personnes, dès lors que ces relations partent d'un mouvement de vie », non pas préexistant, mais constitué par une dynamique du champ relationnel.

Il n'est pas nécessaire d'en appeler à l'esprit pour expliquer la forme et la signification du monde, l'esprit n'étant que la pointe fine du processus de la vie, celle-ci étant la création « d'un champ de relations à l'intérieur desquels les êtres apparaissent » (p. 27). Le terme « social » désigne donc une certaine ontologie : « une constitution du monde phénoménal lui-même » (p. 319) lié aux capacités d'engendrement de ces relations ou de la vie elle-même. De même qu'Ingold ne croit pas au social comme transcription d'un programme cognitif (la réalité « de ») ou rationnel coupé des affects, il ne croit pas d'avantage à une anthropologie comme transposition d'un modèle culturel dans un monde physique, où les non-humains sont ravalés à une fonction dérisoire, selon les propres représentations qu'en donnent les humains. Pour résumer l'approche, les « Modernes » et les positions culturalistes, constructivistes ou cognitivistes ont enfermé l'humanité dans un monde qui lui est propre, ou plutôt extérieur aux autres mondes.

Pragmatisme et écologie de l'attention au centre de l'anthropologie

Comment se construit précisément son programme ? Si l'on veut expliquer *objectivement* des phénomènes et étudier la mosaïque bigarrée des cultures ou les cosmogonies, il faut d'abord éliminer la nature, puis la culture pour parvenir à dresser une écologie capable de renouer avec le processus de la vie elle-même, c'est-à-dire avec une écologie de la vie. Il s'agit donc de remplacer l'opposition nature-culture par la synergie dynamique de l'organisme et de l'environnement. Cette théorie existe déjà : c'est celle de l'Umvelt, développée par von Uexküll, qui a influencé Heidegger ou Deleuze et récemment Sloterdijk. L'Umvelt signifie que l'environnement est la projection de l'organisme sur le monde extérieur, « la nature organisée par l'organisme » (p. 135) et cette voie demeure assez

proche de celle développée par la phénoménologie, comme ouverture au monde, décrivant les enchevêtrements du monde social et physique, de même qu'elle récuse l'existence de principes (naturalistes ou mentaux) qui réduirait les interactions humaines et non humaines à de simples expressions. Cette approche est sensiblement la même que celle de l'écologie de la perception et de l'attention développée par Gibson dans *Approche écologique de la perception visuelle* (paru en 1950)², qu'Ingold reprend très largement à son compte tout au long de l'ouvrage. Ainsi les notions de niches écologiques ou affordances (valeurs d'usage), aujourd'hui fortement utilisées par le monde du design, et plus généralement les environnements partagés désignent les modalités par lesquelles le sujet percevant, humain ou animal, s'ouvre à l'environnement ou aux objets, façonne ces derniers. Ainsi, un nid de chouettes, de fourmis, une hutte de castor peuvent être considérés comme des œuvres, tout autant qu'un cercle de pierre dans le sud-ouest africain et autres maisons humaines, même si l'habiter humain engendre différents types « culturels ».

Ingold situe plus précisément son programme à l'articulation de l'écologie de la perception (Gibson) avec la philosophie pragmatiste (Mead, Dewey et James). Le fait que le corps, l'esprit, et les choses que les deux premiers perçoivent font partie intégrante d'une seule et même « totalité » est à la base du programme pragmatiste de James par exemple, tout comme de la philosophie de Bergson et Deleuze. À l'inverse, écrit Ingold, l'anthropologie proposée par Lévi-Strauss prend insuffisamment en compte le fait qu'il existe un environnement (comme étant ce avec quoi nous sommes liés) et le « balayage » de cet environnement par le sujet. Cet usage du monde à partir de la perception est parfaitement saisissable dans deux chapitres de l'ouvrage. Dans « Culture et perception de l'environnement » et « Bâtir, habiter, vivre », l'auteur oppose « habiter » (comme occupation ou construction) et « résider », le premier terme renvoyant à un énoncé intellectuel ou culturel, le second considérant l'habiter comme ensemble de lignes (définies comme l'engagement du sujet selon des trajectoires sensibles, créant un ensemble de relations) qui nous constituent en même temps qu'elles constituent notre environnement. Dans le chapitre « Points, lignes et contrepoints », il réitère sa critique du réseau, déjà soulignée dans *Une brève histoire des lignes*. Une distinction est effectuée entre *wayfaring* (maillage) et réseau. Ce dernier est purement technique ou cognitif (par l'existence de flux), alors que le maillage est un ensemble de lignes (voire « paquets » de lignes) tracées « le long de nos pratiques » et que nous habitons.

Non pas traduire mais inverser

Ingold s'accorde avec Bruno Latour pour remettre en question les partages ontologiques. Mais il ne croit pas à la théorie de l'acteur réseau, ou aux opérations de traduction réciproque entre nature et culture. Et il préfère aux *sciences studies* et autres modes d'enchevêtrement des objets et sujets, la notion d'ontologies inversées, qu'il met à l'épreuve dans son anthropologie écologique. L'idée est que la présence au monde dans ses qualités sensibles est suffisante comme forme de signification. De même, la compréhension de la « culture » ou de la « nature » ne nécessite pas de construction sociale ou de traduction extérieure par le travail du langage ou de l'anthropologie, mais de prêter attention à des perceptions et « locales » et des sensations, celles-ci étant aisément accessibles, si le chercheur est engagé (au sens pragmatiste) avec son environnement. L'inversion est donc ici tout simplement le renversement de la perspective anthropologique basée sur la transmission des représentations, et dans le même temps, elle est l'action pratique du chercheur lui permettant de prêter attention au monde. Par là, Ingold entend abolir toutes les médiations

² Traduction française : James J. Gibson, *Approche écologique de la perception visuelle*, Paris, Editions Dehors, 2014.

sociales et la transitivity qui obscurcissent l'activité pratique. Cette logique de l'inversion et de l'intransitivity est à l'œuvre dans la réflexion menée sur l'altérité et la culture dans le chapitre 2 : « L'art de la traduction dans un monde dynamique ». Dès lors que l'on gomme les différences entre « Je » et « nous », entre dehors et dedans et donc, que l'on gomme les frontières culturelles construites par l'anthropologue, on obtient des « lignes de relations sociales » (p. 279), incorporant l'autre au profit du « nous » pour former des mondes « relationnels cohérents ».

Cette réflexion conduit également à une nouvelle manière d'appréhender l'activité technique et les artefacts comme étant au centre d'une réflexion sur les pratiques. Dans trois chapitres - « tisser un panier », la « textilité de la fabrication » et « poétique de l'usage des outils » - l'auteur revient sur la nature des artefacts en anthropologie. Cette dernière tend à opposer culture « indépendamment de son contexte d'usage » (p. 300) et matérialité. Ingold pense au contraire une ontologie des processus de formation (le tissage d'un panier qu'il met en œuvre dans ses cours) plutôt que du produit fini (le panier), cet apprentissage étant au fond un apprentissage du monde et de la « construction » des environnements. Ingold articule dans sa « poétique de l'usage des outils » des emprunts à la phénoménologie (Merleau-Ponty) et à la pragmatique cognitive de Jean Lave. Toutefois, il les dépasse en supposant « l'unité expressive » de l'acte technique, fût-il de conception ou d'usage : quand l'éleveur de rennes lance un lasso, quand le moissonneur balance sa faux en chantant et dansant, quand le peintre dessine un mouvement avec son pinceau, ils mêlent indistinctement une aptitude corporelle, des anticipations rationnelles et des sentiments, sans que la cognition ne soit séparée d'avec les affects. Cette piste est donc ici réellement pragmatique dans la mesure où l'art et les artefacts sont considérés, non pas comme des supports de significations culturelles pour l'anthropologue, mais des objets qui font faire.

Réhabilitation de l'imaginaire ? Idéal d'autonomie ?

Si l'on suit Ingold, rien au fond ne distingue un chasseur, d'un chercheur, d'un artisan dès lors que tous font l'expérience directe du monde, selon un ensemble de schèmes perceptifs, sans avoir besoin de médiations sociales que sont l'éducation, les normes, la langue, etc. En résumé, il opte pour une théorie mettant en valeur une façon de penser l'existence dans sa matérialité. Du reste, Ingold peut se voir reprocher, en inversant le préjugé ethnocentrique, de trop donner de place à une seule ontologie : celle de l'ontologie de l'habiter (*ontology of dwelling*). Cette ontologie serait-elle par exemple celle des chasseurs-cueilleurs ? Ingold voit en effet ces derniers comme des sujets pragmatiques, se passant de médiations, composant avec le monde, à partir d'un engagement actif, perceptif et pratique, par contraste avec la perspective anthropologique classique instaurant une extériorité de la nature. Mais cette anthropologie est-elle vouée à demeurer une exception ?

On aurait tort sans doute de considérer cette vision comme une nostalgie d'un monde artisanal, plus ou moins perdu. Ingold a, du reste de nombreuses fois répondu aux critiques (notamment celle de Philippe Descola), lui reprochant de ne pas tenir suffisamment compte du contexte temporel, et de ne pas dépasser ces sociétés des chasseurs-cueilleurs ancrées dans le local. Au contraire, Ingold ne fait-il pas de son écologie du monde un programme parfaitement empirique et contemporain ? Ce n'est pas un récit alternatif que propose Ingold. Il demande aux sciences, y compris l'anthropologie, de se plonger dans leur véritable milieu et de rétablir des continuités qui sont enfouies dans la pensée.

Pragmatiquement, l'anthropologie d'Ingold peut aider à documenter différents agirs : les technologies de l'information, l'architecture, l'art et l'éco-design. La place accordée aux

« gestes » semble également trouver des convergences avec une approche du *care* et des formes d'attention portée à autrui. Bien qu'Ingold ne traite pas réellement cette possibilité, il rejoint par exemple la « soma-esthétique » de Shusterman, et partage avec ce dernier l'objectif de conjointre une attention à l'engagement et une sensibilité à l'esthétique. En outre, l'anthropologie des lignes et du tissage semble être au cœur des enjeux actuels de la critique sociale : concernant un certain esprit du capitalisme ou la place prise dans les sociétés par la performance cognitive ou le gouvernement par les normes. Sur la base de la réciprocité, défendue par Ingold, entre homme et environnement, émergent des pratiques territoriales, mais également politiques. C'est notons-le, un rapprochement sans doute possible avec l'écologie politique, telle que l'a défendue par exemple André Gorz et son attention aux solidarités locales. C'est également avec une certaine idée (marxiste) du libre développement humain, que peut dialoguer le travail d'Ingold. On pourrait du reste se demander où se situe Ingold par rapport à la critique sociale et politique, voire par rapport à l'anthropologie anarchiste d'un David Graeber et quel type « d'émancipation sociale » il défend. Quelles sont les instances où l'on peut partager de telles représentations sur le monde ? Où se font les agencements entre expérience individuelle et collective, où se stabilisent ces expériences ? Dans la politique ? les institutions ? Ingold, certes, n'est pas sociologue et ne s'intéresse pas aux hiérarchies sociales et aux inégalités des mondes. Son insistance à vouloir créer des « lignes » sur la base de la croyance dans un monde sensible et pragmatique l'empêche de voir sans doute de voir un autre pan de la pensée sociale critique.

Sans que l'on puisse deviser sur toutes ses conséquences pratiques, *Marcher avec les Dragons* se lit comme un manifeste qui semble ouvrir un champ des possibles. Ingold fait preuve d'une liberté et d'une autonomie qui laisse rêveurs les chercheurs en sciences sociales. Car ce qui anime particulièrement l'ouvrage est le refus du conformisme académique : notamment dans les modes d'apprentissage (par exemple qui passerait par la reconnaissance des étudiants comme contributeurs aux savoirs anthropologiques) et le refus de la segmentation disciplinaire. Pourquoi *Marcher avec les dragons* (qui est aussi le titre du dernier chapitre consacré au règne sans partage de la science au détriment dans l'ordre social moderne) ? Car cet être du monde naturel, comme l'oiseau-tonnerre de l'ethnographe Hallowell, est un être imaginaire dont la constitution est incompatible avec le projet scientifique et ne rentre pas dans les taxinomies scientifiques. Néanmoins si le dragon « n'existe pas », il continue de grandir.

Publié dans laviedesidees.fr, le 13 mars 2014

© laviedesidees.fr