

---

## Penser l'ontologie relationnelle chez Donna Haraway et Anna Tsing

---

Lou Manuel Arsenault

SI LE CONCEPT de « postmoderne » peut encore signifier quelque chose malgré le galvaudage dont il fut victime dans les dernières décennies, c'est au sens de Jean-François Lyotard (1979) que l'on peut en retenir quelque chose. Selon lui, les sociétés occidentales vivent une crise : elles seraient devenues postmodernes à la suite d'une perte en légitimité des métarécits de la modernité. Thèse qui me semble discutable sur plusieurs aspects – avons-nous même déjà été modernes, comme disait Bruno Latour (1991) ? – mais qui contient tout de même un diagnostic porteur sur le plan théorico-analytique. Entre autres, Lyotard met de l'avant la fin du métarécit de l'émancipation du sujet rationnel de l'*Aufklärung*<sup>1</sup> et donc du subjectivisme et de l'humanisme, ce qui annonce une transformation épistémologique large. Le sujet autonome, réflexif et autoconstitué de la modernité, s'effriterait, comme Michel Foucault l'avait annoncé dans *Les mots et les choses* où il démontre le caractère historiquement situé de celui-ci et son anéantissement progressif par les sciences humaines qui, pourtant, croyaient en trouver l'essence. Celui-ci écrivait en 1966 que

l'Homme est une invention dont l'archéologie de notre pensée montre aisément la date récente. Et peut-être la fin prochaine. Si ces dispositions venaient à disparaître comme elles sont apparues [...] alors

on peut bien parier que l'homme s'effacerait, comme à la limite de la mer un visage de sable. (FOUCAULT 1966, 398)

À l'ère de cette nouvelle épistémè de la « mort de l'Homme » (1966, 398), le pan de la relationnalité au centre même de la constitution du sujet, et a fortiori d'une ontologie relationnelle, nous apparaît comme une thématique majeure à explorer. Ce que l'on nomme « le tournant ontologique » en anthropologie culturelle est l'un des courants de pensée où se développe notamment une telle réflexion. C'est à cet effort que participent Donna Haraway et Anna Tsing à travers leurs œuvres respectives qui, nous croyons, peuvent être explorées conjointement de par une proximité théorique, mais également en tenant compte du fait que les deux autrices s'inscrivent dans un tel tournant.

Il faudra donc, comme prémisse à la compréhension de leurs conceptualités, définir ce dernier tout comme ce qui est entendu par « ontologie moderne », l'envers d'une ontologie relationnelle sur lequel celle-ci appuie sa critique. Par la suite, notre tentative ne sera pas de produire une métathéorisation à partir des pensées des autrices, mais de synthétiser un ensemble non exhaustif d'entrées conceptuelles chez celles-ci pour toucher à ce qui peut être qualifié comme étant une ontologie relationnelle. Ainsi la figure du cyborg chez Haraway sera abordée, suivie de la la question de « devenir-avec » sous son paradigme interspéciste et enfin le concept de

« sympoiétique » (*sympoiesis*) qu'elle emprunte à la microbiologiste Lynn Margulis. Par la suite, j'analyserai les travaux de Tsing à travers son concept d'agencement, par ses considérations sur le matsutake comme objet dans une économie du don et par ce qu'elle nomme les « communs latents »<sup>2</sup>.

## TOURNANT ONTOLOGIQUE, ONTOLOGIE ET « ONTOLOGIE MODERNE »

Faire appel à Latour peut éclairer la compréhension du « tournant ontologique ». À la question de savoir si l'anthropologie est une discipline scientifique, Latour répond, adoptant un style shakespearien, que *“to be or not to be scientific is not the question”* et va comme suit :

*Once we have rejected the useless dreams of methodological rigor, where does anthropology stand if it tries to imitate not the purity of what it imagines in the natural sciences, but the real productivity of those disciplines embodied in the new agencies they mobilize? One would never guess from the discussion thus far in the AN that anthropology has elicited, mobilized, stored, documented, archived, compiled, theorized, assembled and modeled more new facts and agencies than many disciplines purported to be more “natural,” “rigorous” or “scientific.” The description of kula is on a par with that of the black holes. The complex systems of social alliances are as imaginative as the complex evolutionary scenarios conceived for the selfish genes. Understanding the theology of Australian Aborigines is as important as charting the great undersea rifts. The Trobriand land tenure system is as interesting a scientific objective as the polar icecap drilling. If we talk about what matters in a definition of a science-innovation in the agencies that furnish our world- anthropology might well be close to the top of the disciplinary pecking order.* (LATOUR 1996, 5)

Cet article en ouverture de l'*Anthropology Newsletter* de l'*American Anthropological Association* est annoteur du projet du tournant. Il s'agit d'une rencontre radicale avec l'altérité qui se fait par la construction « immanente » (plutôt que « transcendante » (VIVEIROS DE CASTRO 2009, 6) des ontologies, des agentivités et des métaphysiques de l'autre (au sens de « ce qui n'est pas le même »). Une reconstruction qui échappe à une compréhension représentationnelle des non-modernes et qui prend au sérieux leurs rapports au monde et à soi, les considère véridiques plutôt que comme de simples « croyances ». De cette manière, le tournant ontologique est habité par une volonté de décloisonnement épistémologique, théorique et politique et se donne comme objectif d'outrepasser les limites de la modernité. Si la philosophie et l'ensemble des sciences sociales avaient une sorte de dépendance par rapport au concept de modernité tout comme à ses catégories, l'anthropologie comme « théorie-pratique de la décolonisation permanente de la pensée » (VIVEIROS DE CASTRO 2009, 4) peut offrir :

[...] une entrée dans le contemporain : précisément parce qu'elle prenait enfin au sérieux l'ontologie. Pas comme une représentation symbolique. Pas comme ces croyances laissées du mauvais côté de la frontière de la modernisation. Mais comme une lutte à la vie à la mort pour avoir le droit de se tenir dans son propre temps et lieu. (LATOUR 2017)

Certes, il peut y avoir quelque chose d'épineux dans la reprise de concepts de la tradition philosophique occidentale extrêmement chargés tels que « ontologie » (entendue généralement comme « discours/savoir sur l'être » provenant de la jonction de ὄν [ôn, ontos] et de λόγος [logos]). Eduardo Kohn, figure de tête du tournant, offre dans un de ses articles une définition holistique de ce concept. L'ontologie serait

*the study of “reality” – one that encompasses but is not only limited to humanly constructed worlds. Alternatively, the word “ontology” may be reserved for the study of “Being” in the Heideggerian sense. [...] Ontology could also be considered in terms of “becoming” [citant ici DELEUZE & GUATTARI 1980] or, as some do, in terms of the variable sets of historically contingent assumptions through which humans apprehend reality – a position that can make ontology nearly synonymous with culture.* (KOHN 2015, 312)

Nous retiendrons cette conception – plutôt une synthèse – pour sa versatilité : une pluralité d'auteurs l'ont adoptée, que ce soit en philosophie ou au sein même du tournant ontologique. Les autrices qui nous intéressent dans cet article, Donna Haraway et Anna Tsing – de tendance deleuzo-guattarienne –, font partie de ce que Kohn appelle le *“board ontological turn”*. Ce dernier regroupe des anthropologues qui considèrent que porter exclusivement l'attention sur le caractère social/culturel de la nature, est problématique, voire insuffisant (2015, 317-318). Haraway et Tsing œuvrent également au fondement d'une théorie qui met de l'avant les relations que les êtres vivants humains et non-humains entretiennent, c'est-à-dire une « ontologie relationnelle », qui s'oppose à son équivalent « moderne » où le sujet est vu comme isolé dans une époque et une épistémé données. Par « relationnelle », nous entendons une ontologie dans laquelle les corps humains, les arbres, les animaux, les plantes, le marché et même l'économie

[sont] perçus comme des substances séparées les unes des autres, autoconstituées et autosuffisantes. [...] La vie est peuplée par des “individus” qui manipulent des objets dans le monde, et ce avec plus ou moins d'efficacité. (ESCOBAR 2018, 114)

Autrement, une ontologie dans laquelle le sujet est une catégorie qui se réfère à un individu isolé qui se constitue à même son discours, par sa capacité de réflexion et niant l'intersubjectivité et la totalité sociale comme lieu de production de connaissance (QUIJANO 1992, 15). Les « objets » – comme l'ensemble de la nature – apparaissent pour celui-ci comme étant extérieurs (DESCOLA 2005, 132-138). En revanche, une ontologie relationnelle ne considère pas l'existence d'une chose seule et isolée. Une fleur, un champignon, un humain ou un

animal « interexiste » (ESCOBAR 2018, 121), capturé dans des liens de continuité qui le déterminent et l'affectent, au point où dans certains cas, il est difficile d'affirmer qu'il préexiste aux relations. Dans une telle conception, « il n'existe pas d'entités séparées ni d'êtres ou d'objets préconstitués qui existeraient par eux-mêmes, dans l'absolu » (2018, 122).

C'est donc dans un tel paradigme que navigue Haraway dans plusieurs de ses travaux (1991 ; 1992 ; 2003 ; 2008 ; 2016), tout comme Tsing dans *Le champignon de la fin du monde* (2017). La première se focalise sur la dépendance du « sujet naturel » aux prothèses et extensions techniques et les rapports constituants entre vivants, tandis que la seconde travaille davantage sur les transformations du champignon matsutake dans ses divers agencements et rapports avec les humains. Ceci sera la discussion principale de notre article. Les deux autrices répondent à ce que Latour considère comme la principale tâche de l'anthropologie, soit mettre de l'avant des altérités ontologiques et les diverses agentivités.

## CHEZ DONNA HARAWAY Le cyborg comme ontologie

Dans son essai *Cyborg Manifesto* (1991) paru originellement dans *Socialist Review* en 1984, Haraway élabore une critique de la politique identitaire et du féminisme traditionnel en proposant comme stratégie et forme d'organisation à venir le regroupement par affinité. Pour elle, ce genre d'alliances émergent de la nécessité, de la conjoncture, plutôt « un lien non de sang, mais de choix, attraction d'un noyau chimique par un autre, avidité » (1991, 38). On parle ici d'une rupture avec ce qu'elle nomme avec un brin d'ironie les « bonnes alliances » aux fondements des mouvements historiques ouvriers, féministes ou encore antiracistes, celles strictement construites sur des alignements identitaires ou partisans (1991, 60). La nécessité de cette transformation trouve ses sources dans l'impossibilité contemporaine d'élaborer un paradigme politique à partir d'une *praxis* ou d'une théorie féministe basée sur une ontologie « essentialiste ». Une ontologie qui s'appuierait, par exemple, sur une conceptualisation de la femme comme un être biologiquement différent de l'homme, constitué de certains caractères particuliers, faisant que celle-ci serait supposément plus près de la/sa « nature ». Certes, parce qu'une telle ontologie a toujours été factice, car la femme n'a rien de « naturel » (la « nature » en soi comme catégorie issue des grands dualismes de la métaphysique occidentale est une construction socio-historique particulière), mais également parce que le sujet moderne (dont la catégorie de « femme » est une expression ainsi que l'opposition entre humain et animal) fut ébranlé par les transformations technologiques du 20<sup>e</sup> siècle. Ces dernières « remettent en cause ces dualismes de façon mystérieuse » (1991, 75), d'où le constat qu'« à la fin du siècle, notre époque, ce temps mythique est arrivé et nous ne sommes que chimères, hybrides de machines et d'organismes théorisés puis fabriqués ; en bref, des cyborgs » (1991, 31).

Comme nous le verrons, l'influence des travaux de Gilles Deleuze et Félix Guattari se fait résolument sentir chez Haraway pour qui il est désormais « difficile de savoir où s'arrête l'esprit et où commence le corps dans des machines

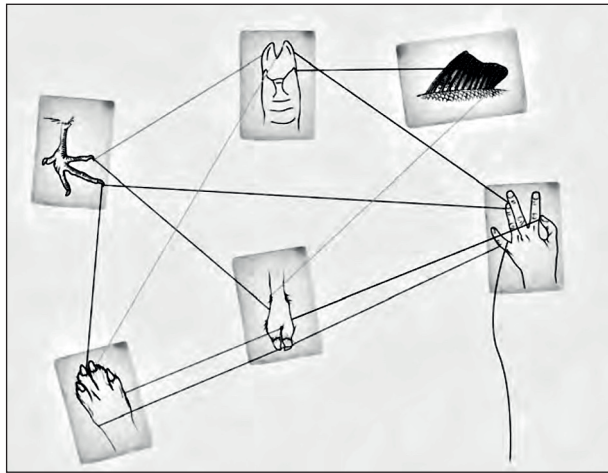
qui se dissolvent en pratiques de codage » (DELEUZE & GUATTARI 1991, 75). Tout comme le ou la cyborg, le « sujet » (ou « l'objet ») – termes globalement rejetés par Deleuze et Guattari, mais qui est toutefois abordé à la négative ou de manière critique – est en fait une « multiplicité » : un agencement en soi, une éccéité prise dans un ensemble de connexions machiniques, une pure relationnalité en perpétuel devenir<sup>3</sup>. Pour ces auteurs, le sujet n'aurait pas d'identité fixe ; il serait constamment traversé et constitué par une diversité de flux :

C'est que sur la surface d'inscription quelque chose se laisse repérer qui est de l'ordre d'un sujet. C'est un étrange sujet, sans identité fixe, errant sur le corps sans organes, toujours à côté des machines désirantes, défini par la part qu'il prend au produit, recueillant partout la prime d'un devenir ou d'un avatar, naissant des états qu'il consomme et renaissant à chaque état. (DELEUZE & GUATTARI 1972, 23)

Haraway s'inscrit dans cette même ligne de pensée avec la figure métaphorique du cyborg et cherche à établir une conceptualisation ontologique qui saura répondre aux nouvelles formes et terrains d'oppressions qu'elle constate. « Le cyborg est notre ontologie ; il définit notre politique. Le cyborg est une image condensée de l'imagination et de la réalité matérielle réunies, et cette union structure toute possibilité » (HARAWAY 1991, 31). L'autrice affirme ainsi la co-constitutionnalité de l'humain avec les différentes prothèses technologiques et remet radicalement en cause l'ontologie naturaliste occidentale (DESCOLA 2005), qui considère la nature et la culture comme des catégories exclusives. Pour l'écologie scientifique, les organismes biologiques sont analysés à travers leurs facteurs biotiques qui représentent l'ensemble des interactions du vivant sur le vivant. Ce type d'analyse permet de décrire un organisme biologique comme un outil de communication, faisant tomber la différence ontologique entre l'organisme et la technique, entre l'organique et la machine (1991, 75).

Suivant ici le commentaire de Sara Angeli Aguiton, on a affaire dans la figure du cyborg et dans son œuvre en général à une « artéfactualisation de la nature ». Cette dernière est « construite et composite, hybride d'organique, de technique, de symbolique et de politique, dans laquelle rien ne "naît ainsi" et donc dans laquelle tout est contestable et re-constructible » (AGUITON 2012, 232). Dans *Les Promesses des monstres*, essai ultérieur dans lequel Haraway propose une cartographie sémiologique occidentale de la nature – un « récit de voyage dans nos imaginaires physiques et mentaux » (HARAWAY 2012, 159) – elle dira que celle-ci est un *topos*, un lieu d'énonciation, un espace qui est un pur réceptacle des discours, un « lieu commun » (2012, 162)<sup>4</sup>. Autrement dit, la nature est toujours sociale, mais également un lieu de contestation et de revendication. L'autrice, de par l'élaboration de la figure du cyborg, pose les prémisses de ses travaux ultérieurs où sont approfondies la co-constitutionnalité du sujet et les diverses relations dans lesquelles celui-ci est pris.





**Figure 1.** Les jeux de ficelle. *Multispecies Cat's Cradle*, dessin par Nasser Mufti. (Source : HARAWAY 2012)

### Interspécisme, devenir-avec et pigeons

Plus de 30 ans après le manifeste, l'ouvrage *Staying with the trouble* (HARAWAY 2016) répond à l'interrogation suivante : comment pouvons-nous rester/séjourner/habiter avec le "trouble" dans cette ère de transformations sociales et biologiques drastiques – l'« Anthropocène »<sup>5</sup> – théâtre d'une inévitable apocalypse écologique à venir ? Le futur, tout comme les catégories qui fondaient jadis notre compréhension du monde et de l'action politique, sont plus que jamais embrouillées. "Trouble" ne doit pas être compris comme quelque chose de « problématique » en soi, mais ce qui tient des eaux boueuses, remuées, à l'inverse de limpides. Elle répondra ainsi à sa propre question, ce qui exigera une clarification de certains pans de sa pensée tardive, en affirmant que "*staying with the trouble requires making oddkin; that is, we require each other in unexpected collaborations and combinations, in hot compost piles.* [ajoutant] *We become-with each other or not at all.*" (2016, 4).

La philosophe, fidèle à sa formation de biologiste, postule une interdépendance interspèce des humains et des autres êtres vivants. *Manifeste des espèces compagnes* (2003) et *When Species Meet* (2008), d'autres ouvrages de la même époque, explorent cette thématique par une analyse interdisciplinaire du caractère co-extensif entre les différentes espèces – principalement entre humains et ce qu'elle nomme les « espèces compagnes » (*companion species*)<sup>6</sup>. Tant celles-ci que les cyborgs « combinent sous des formes surprenantes humain et non-humain, organique et technologique, carbone et silicium, autonomie et structure, histoire et mythe, riche et pauvre, État et sujet, diversité et déclin, modernité et post-modernité, nature et culture » (HARAWAY 2003, 26). Les espèces compagnes dans leur devenir mutuel se « rendent capables » (*rendered capable*) et "*response-able*" d'affronter épreuves et crises ensemble. La dynamique du « devenir-avec » (concept négatif de l'Être qui lui, est fixe et isolé) devient ainsi une des clés possibles pour sortir des crises provoquées par l'Anthropocène, les alliances interspèces par la coopération ouvrant

un ensemble de possibilités et de futurs<sup>7</sup>. L'on peut aisément penser à la manière dont l'alliance entre chien et humain fut mutuellement bénéfique en améliorant les résultats de la chasse et donc le régime alimentaire des deux espèces. Une histoire non-anthropocentrique de la domestication, comprise dans la formule « si j'ai un chien – mon chien a un humain », révèle la manière dont l'alliance entre ceux-ci a augmenté leur sécurité respective. Par ailleurs, la transformation des systèmes immunitaires a conduit à l'échange microbien, bénéfique (HARAWAY 2003, 58-59), même si ce dernier a certainement été plus adapté à la concentration urbaine des proto-États dans lesquels les maladies étaient rampantes (SCOTT 2019, 54-82).

Haraway soumet une figure pour nous aider à comprendre une grande partie de son projet théorique tout comme la dynamique interspèce : les jeux de ficelle. Selon elle, faire du *kin* (faire parenté/companie avec d'autres êtres vivants, que ceux-ci soient humains ou non) peut être assimilé aux *string figures* (jeux de ficelle) : ceux-ci sont potentiellement imaginatifs, spéculatifs des futurs et des devenirs possibles (figure 1). D'après elle

*relays, string figures, passing patterns back and forth, giving and receiving, patterning, holding the unasked-for pattern in one's hands, response-ability; that is core to what I mean by staying with the trouble in serious multispecies worlds [...] becoming-with not becoming, is the name of the game; becoming-with is how patterns are [...] rendered capable.* (2016, 12)

Il est important de souligner qu'il existe une équivalence dans la pensée harawayenne de l'acronyme « SF » qui englobe "*science fiction*", "*speculative feminism*", "*science fantasy*", "*speculative fabulation*", "*science fact*" et "*string figures*", ses outils théoriques principaux dans *Staying with the Trouble* (HARAWAY 2016). Contrairement à ce que pourrait le laisser croire son rapport à la technologie et à la science-fiction, l'autrice ne se considère pas pour autant posthumaniste. La catégorie de *companion species* l'aide à refuser l'exceptionnalisme humain tout en évitant d'y tomber (2016, 14). En citant Tsing, Haraway avance que "*human nature is an interspecies relationship*" (2008, 24), ce qui s'exprimera dans une de ses fabulations spéculatives très *sci-fi* soit « Terrapolis », un monde fictif qu'elle invente dans lequel les espèces compagnes sont engagées dans d'incessants processus de devenir-avec, un monde dans lequel "*natures, cultures, subjects and objects do not pre-exist their intertwined worldings*" (2016, 13).

La relation humain-pigeon permet également de comprendre plus concrètement le devenir-avec une espèce compagne et comment ces relations permettent un rapport renouvelé au monde, un « faire-monde » (*worlding*). « Créatures de l'Empire » (2016, 19), les pigeons sont engagés dans des rapports transformateurs et constitutifs avec les humains depuis des milliers d'années. À travers les siècles, les deux espèces ont dû apprendre à communiquer entre elles pour parvenir à leurs finalités respectives. Des exemples de collaborations entre pigeons, humains et divers appareils sont innombrables, aussi bien au niveau de la gestion de leur reproduction que dans les courses que les colombophiles organisent pour leur plaisir, en surcroît aux nombreuses utilisations « techniques » notamment

dans le rôle de messagers ou d'espions. Aujourd'hui, par des projets tels que celui du *Pigeonblog* qui consiste en un système de pigeons munis de GPS et de capteurs de CO<sub>2</sub> et d'autres polluants, de nouvelles potentialités entre les espèces émergent, l'une permettant à l'autre sa conservation. Plus précis et dynamique que les capteurs immobiles, cette coopération, ce *kin* manifestement bénéfique et bilatéral doit ouvrir, selon Haraway, à d'autres relations du même genre qui sauront forger un monde dans lequel tous sont plus capables de répondre aux défis de la crise écologique (2016, 20).

## Sympoïétique

Un autre concept central de la pensée de Haraway nous permettant de penser l'ontologie relationnelle est celui «*sympoiesis*» (sympoïétique). Étymologiquement, l'on peut percevoir la jonction entre le préfixe «*sym*» venant de σύν, *sún* («avec», «ensemble») et de ποίησις, *poíēsis* («création», «faire»). L'autrice le définit comme suit :

*it means "making-with". Nothing makes itself; nothing is really autopoietic or self-organizing. In the words of the Inupiat computer "world game", earthlings are never alone.* (2016, 59)

Selon elle, la sympoïétique possède la vertu d'englober la complexité, la dynamique, la capacité de réponse, tout comme le caractère situé des systèmes historiques, notamment quand celui-ci est mis en opposition avec «l'autopoïèse», qui s'accroche à une vision isolée de toute forme de genèse – que celles-ci soient ontologiques (ontogenèse) ou biologiques (biogenèse) – tout en les enrobant pour les déployer et les étendre. C'est que pour Haraway, le concept d'Anthropocène tombe dans la même facticité que celle du sujet autonome, car il porte lui aussi les métadiscours de la modernité (progrès, histoire, exceptionnalisme humain, etc.). Si le terme de «Capitalocène» proposé par Andreas Malm (2016) comme mise à jour désubjectifiante, car repoussant les transformations de la terre sur un macroprocessus économique surdéterminant, il est néanmoins aveugle à ce que l'autrice considère comme important, soit le caractère coextensif entre espèces. L'importance du capitalisme est avérée en tant que processus hégémonique, surtout dans sa capacité destructrice. Mais, comme Haraway le répète tout au long de son ouvrage, "*think we must; we must think*" (2016, 40), un dépassement par la pensée, tout comme un meilleur diagnostic de l'ère présente pour développer une *praxis* plus efficiente face à l'époque. Le concept de *sympoiesis* permet d'illustrer la dynamique de "*worlding-with*" (faire-monde avec) comme la figure du pigeon l'a démontré. Ce concept vient solidifier la base théorique de son alternative au concept d'Anthropocène et de Capitalocène. Le «Chthulucène» – venant de "*chthonic*" tiré du grec χθόνιος (Ἔρμη) et signifiant «souterrain/qui pénètre sous terre» – est cette ère dans laquelle nous sommes, celle de constitution corrélatrice entre êtres vivants humains et non-humains et d'assemblages tentaculaires entre ceux-ci (2016, 58-59). C'est un diagnostic de la situation présente qui a comme avantage de considérer les potentialités des devenir-avec interspèces.

Ce pan de sa pensée, elle prétend l'emprunter à la microbiologiste Lynn Margulis, mère théorique dont elle se réclame. Tout comme elle, Haraway préfère parler en termes de "*holoents*" – termes venant "*holobionts*" voulant dire «être entiers» dont Margulis se servait pour parler de microbes ou de virus – plutôt qu'en termes d'unités ou d'êtres (2016, 60). Ceux-ci, venant de la biologie, renvoient à des assemblages symbiotiques, qu'importe le temps ou l'espace. Différents du concept de devenir-avec, ils offrent une porte de sortie des carcans unitaires (gènes, cellules, organismes), des cloisonnements proprement individuels, ainsi que des interactions purement compétitives ou coopératives. En outre, contrairement au devenir-avec, il n'y a pas de bénéfice mutuel dans ce cas, mais une proposition de vision dynamique des dilemmes et

frictions entre les différents êtres. La *sympoiesis* prend en considération la conflictualité, sans tomber dans l'isolement des unités biologiques, et ce, sous la perspective de relais et de renvois, de retenues et de résistances – dans la constitution d'entités larges, rappelant les jeux de ficelles et les figures qu'elles travaillent à créer (2016, 62-63).

## Synthèse

Bref, nous avons vu comment la figure du cyborg, comme ontologie politique contemporaine, suppose une conception du sujet dans laquelle celui-ci est le lieu de rencontre d'une multitude de connexions organiques, techniques, politiques, symboliques dont les limites ne peuvent être définies. Le concept de devenir-avec, quant à lui, met de l'avant la manière dont les êtres vivants sont capturés par des relations interspèces qui leur sont mutuellement bénéfiques en leur donnant de nouvelles capacités. Le concept de sympoïétique extrapole cette interdépendance jusqu'au niveau biologique, ce qui permet à Haraway de penser le Chthulucène et de développer une analyse portant sur des assemblages de vivants, plutôt que sur des unités ou êtres isolés.

Il semble dès lors possible de poser un constat simple qui fut déjà amplement explicité. Ces concepts permettent de penser une ontologie d'un autre genre que celle de la modernité occidentale. Une qui est proprement relationnelle où l'isolement et l'autonomie semblent tomber en partie, sinon fortement. Tout ce qui la constitue doit désormais être attaché à une extériorité et - ou bien - être considéré comme pris dans une relation selon les développements précédents. L'existence du chien dépend de celle de l'humain et vice-versa, tout comme leurs possibilités d'actions dans la *praxis* mondaine. Leurs futurs et de leurs devenirs sont imbriqués, en ce qu'ils furent influencés mutuellement aussi bien de manière explicitement instrumentale (ou non) «qu'insidieusement», tel qu'au niveau bactériologique. La durée y est tout autant impliquée : la pérennité de l'autre pour Haraway (même si tout meurt, "*we're all compost, not post-human*" dit-elle [2016, 116]) fut présentée comme quelque chose qui s'assure mutuellement. La relation pigeon-humain est un exemple et ce n'en est qu'un ; Haraway en propose une multitude d'autres tout au long de ses travaux.

## CHEZ ANNA TSING

### Matsutakes et agencement

D'une manière différente, l'anthropologue Anna Tsing continue sur cette réflexion dans sa publication *Le champignon de la fin du monde* (TSING 2017). Dans cet ouvrage ethnographique, l'autrice suit le chemin du matsutake, un champignon de luxe. De sa cueillette non-régularisée émergent des espaces de vie en Oregon et dans l'Ouest canadien, dans lesquels un ensemble d'individus issus de communautés culturelles différentes cohabitent autour d'un idéal de liberté qui ne peut être atteint que par la vente du champignon. Colossal dans ses perspectives analytiques, il me semble que de cerner la volonté première de ce travail par le sous-titre du livre « sur les possibilités de vivre dans les ruines du capitalisme » – autant pour les humains que pour d'autres organismes vivants comme le matsutake – est honnête. De cette façon, elle partage le même souci spéculatif qu'Haraway : proposer un savoir qui saura inspirer le dépassement de l'Anthropocène comme crise écologique, économique et technologique. De tels récits de vie dans « les ruines » sont porteurs d'une ouverture, d'un espoir d'autres possibilités d'habiter, de manières de vivre et de nouvelles relations entre espèces, entre humains, entre êtres vivants.

Le concept d'« agencement polyphonique » semble être le mieux adapté pour mettre de l'avant l'ontologie relationnelle que Tsing essaye de construire dans son ouvrage. Celui-ci, utilisé tout au long du texte, est tiré de l'écologie. L'agencement désigne des « rassemblements toujours ouverts [...] fine frontière où des modes de vie, y compris ceux du non-vivant, se croisent ». Dans ceux-ci « les modes d'existences que nous considérons tiennent au fait qu'ils sont des effets imprévus, issus de rencontres » ce qui développe « des formes de coordination non-intentionnelles » (2017, 59-60). Pour Tsing ceux-ci sont « polyphoniques », car plusieurs voix a priori isolées – à la manière d'une polyphonie en musique – se retrouvent dans des relations d'influence autour de moments et de conjonctures particulières, telles différentes harmonies au sein d'une pièce musicale. Par exemple, comment le matsutake s'agence en fonction de la régénération du pin gris à la suite d'un feu de forêt – de cause humaine ou non – ou encore, comme nous le verrons plus bas, de la restauration au Japon des *satoyama*.

Face à cette définition, l'influence d'Haraway devient manifeste tout comme celle, encore une fois, de Deleuze et Guattari que Tsing cite à plusieurs reprises. Pour ces derniers, telle que développée dans *L'Anti-Oedipe* (1972), la production désirante est l'œuvre d'un ensemble de « machines désirantes » entre lesquelles le désir voyage, se transforme, se redirige, que celle-ci soit de niveau *micro* (i.e. les machine-organes) ou *macro* (i.e. le capital). Dans ces agencements sans réel centre où circule une pluralité de flux, ceux-ci peuvent se solidifier et produire des subjectivations dans des conjonctures particulières. Ce concept, qui à la base se veut critique face à la psychanalyse, permet aux auteurs de réaliser une analyse d'objets en mouvement, de processus de constitution de singularités qui, contre la conception de l'ontologie moderne, ne

sont pas isolés et fixes, mais manifestement rhizomatiques et en relation avec d'autres singularités toujours en devenir<sup>8</sup>.

D'un travail ethnographique multidisciplinaire méticuleux, Tsing relève ainsi les divers rapports que le matsutake entretient avec les humains que ce soit sur les marchés, au niveau culturel, symbolique, du point de vue des forestiers, des cueilleurs, des scientifiques, mais également avec les êtres vivants non-humains ; dans les forêts naturelles, industrielles, face aux animaux, insectes, mangeurs, sapins, et autres myxomycètes. Tel qu'illustré par la **figure 2**, le matsutake s'inscrit dans une multiplicité d'enchevêtrements. Il est pris dans des relations et dans une diversité de contextes, d'agencements, par lesquelles il se laisse chaque fois redéfinir, mettant ainsi sa constitution dans les mains d'autrui. Sa « nature » en est toujours modifiée, car toujours relationnelle. Par exemple, pour l'ours, il n'est qu'un banal aliment parmi tant d'autres, tandis que pour les gastronomes il est un ingrédient exquis et raffiné, un objet d'étude pour les chercheurs intéressés à comprendre sa reproduction, un objet capitalisable pour les revendeurs.

Cette relation d'influence ne saurait être unilatérale : le matsutake transforme ceux avec qui il s'agence. Sa disponibilité fait varier aussi bien les marchés, que sa présence comme cadeau dans un mariage au Japon laisse présager de bonnes relations (2017, 97). C'est à croire que celui-ci a même une certaine capacité d'agir – une *agency* – qui se manifeste différemment selon le contexte. Par exemple, de par ses doux effluves, comme le rapporte un cueilleur, les élans se retrouvent « le mufle en sang pour avoir déterré des matsutakes enfouis dans un sol rempli de pierres tranchantes » (2017, 87). Le champignon évoque également de la nostalgie chez plusieurs, car « rappelant le temps passé que les jeunes, souvent à leur détriment, n'ont jamais connu » (2017, 91). Le matsutake se fait donc par moment violent de par l'obsession qu'il engendre comme objet de désir, et, dans d'autres cas, il est source de *saudade*. Chose sûre, il est créateur de signes<sup>9</sup>.

### L'objet du don comme extension

D'une autre manière, il semble possible de percevoir les traces d'une ontologie relationnelle de « l'objet »/être vivant non-humain qu'est le matsutake dans les développements que l'autrice propose comme objet du don. L'anthropologie du 20<sup>e</sup> siècle fut habitée par une pluralité de conversations autour de cette thématique dont le texte le plus canonique est probablement l'essai de Marcel Mauss. Dans *Essai sur le don* (1923), l'auteur cherche à étudier les formes d'échanges et de contrats au sein de certaines sociétés autochtones de la Côte ouest de l'Amérique du Nord, ainsi qu'en Mélanésie et en Polynésie. Il conceptualise alors le don comme un système d'échange caractérisé par une obligation de donner, de recevoir, mais également de redonner. Dans cette « économie morale des présents » (1923, 20), les objets du don, plus que d'être de simples objets, sont liés aux personnes auxquelles ils appartenaient. Chez les Maoris, exemple privilégié par Mauss, les *taonga* (trésors) sont attachés à la personne, au sol, au clan. Ils véhiculent le *mana*, la force magique et spirituelle de ceux-ci (1923, 15). Mauss en ce sens affirme que « ce qui, dans le cadeau reçu, échangé, oblige, c'est que la chose reçue n'est pas inerte. Même abandonnée



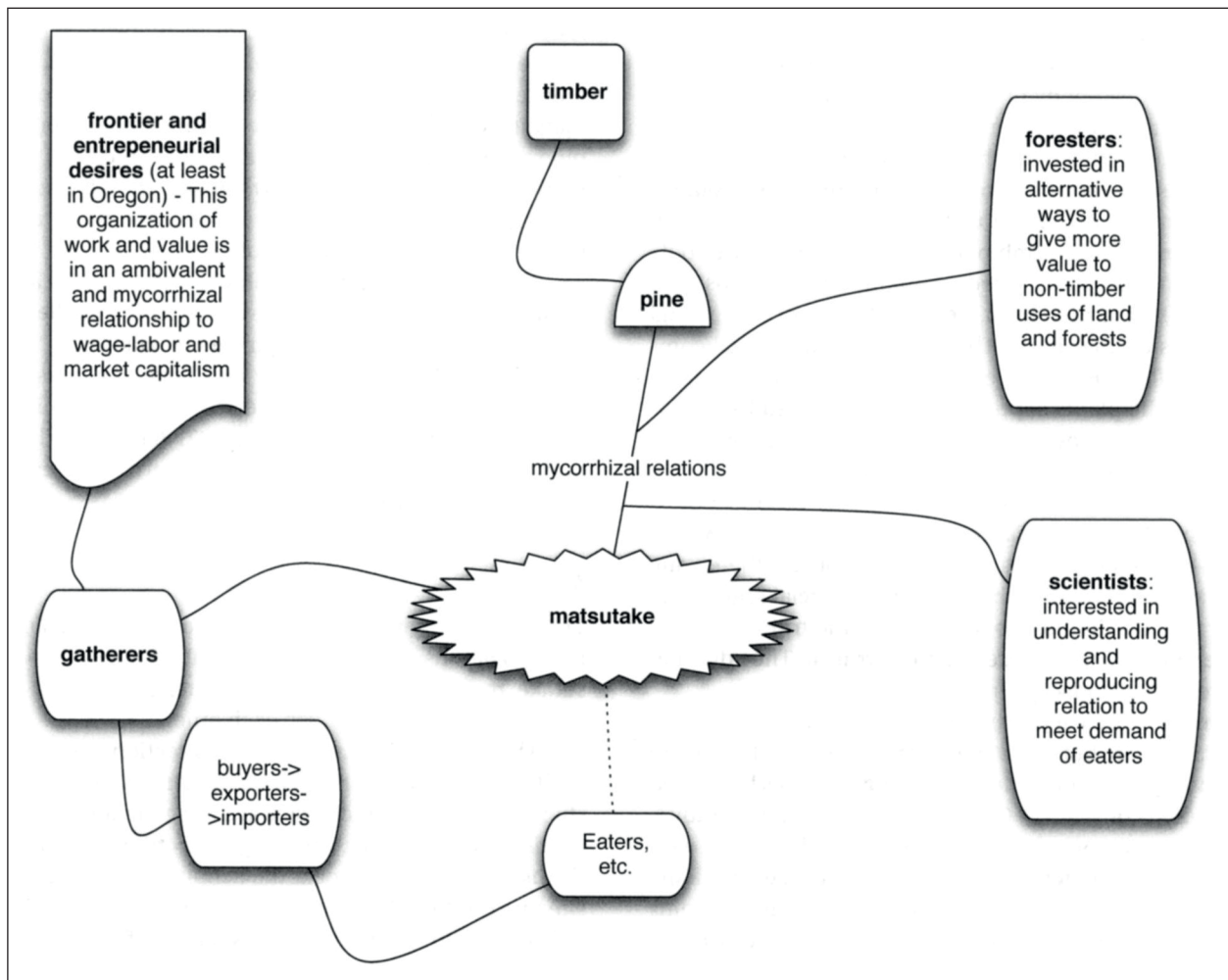


Figure 2. Carte rhizomatique du matsutake. (Source: CHOY *et al.* 2009)

par le donateur, elle est encore quelque chose de lui» (1923, 17).

Les théories de Mauss sont portées par une postérité qui de manière générale voit une scission entre les économies du don et capitalistes. Pourtant, Tsing elle-même nous met en garde face à la fausse exclusivité de ces deux économies (2017, 93), particulièrement en ce que son exemplification démontre la survivance du don dans un monde supposément entièrement capitaliste comme postulé par Hardt et Negri dans *Empire* (2000)<sup>10</sup>. Malgré ce qu'un tel objet de luxe laisserait transparaître, l'autrice entrevoit dans son ethnographie la manière dont le caractère de marchandise capitaliste qui suit le matsutake dans la majorité de son parcours est pour la plupart du temps enterré. Car, dans l'empirie, si le champignon commence et termine sa vie sous la forme du don, elle n'est marchandise « aliénée » que pendant un simple instant de sa vie, quand celle-ci se retrouve sous la forme de *stock*, emballé, au centre de la chaîne d'approvisionnement global, pesé et prêt à être livré vers sa destination (2017, 201). Le postulat de l'autrice est simple : le matsutake n'est une marchandise capitaliste que par « captation », du fait de la capacité qu'a le capitalisme à rendre une chose non-capitaliste – qui est à l'extérieur de ses limites ou au-delà de sa capacité de contrôle – capitalisable. Le

capitalisme par captation, résume Tsing, « implique de tirer avantage de la valeur produite en dehors du contrôle capitaliste » (2017, 107). Par ce concept central de son ouvrage, on perçoit comment l'autrice travaille avec une certaine conception du capitalisme pouvant être qualifiée de « cybernétique », c'est-à-dire d'un système de contrôle et d'intégration en même temps qu'« adaptatif<sup>11</sup> » qui s'accommode (*get along*) de l'inconnaissable et de l'incontrôlable<sup>12</sup>.

Il est primordial de comprendre ce qu'implique un objet de don versus un objet aliéné dans ce contexte, particulièrement en ce qui a trait au deuxième concept qui, malgré sa capacité à être appliqué aux objets du travail (MARX 1867), est tout de même défini comme une catégorie plus large. Si, selon Marx, l'aliénation est ce phénomène proprement capitaliste dans lequel l'homme ne peut plus se reconnaître ni dans le produit de son travail ni dans son activité productive (ceux-ci devenant marchandises étrangères et autonomes à lui), pour Tsing, « l'aliénation est cette forme de dés-enchevêtrement que requiert la constitution de capitaux » (2017, 193). Le dés-enchevêtrement est cette dynamique, ce mouvement, qui fait toute l'originalité de la conception de l'anthropologue et de sa considération explicite des non-humains, mais également de la relationnalité inhérente à tout objet/sujet. Elle étend ainsi,

pour la citer à nouveau, « le sens de ce terme pour prendre en compte la séparation des non-humains aussi bien que des humains d'avec leur processus de vie » (2017, 37), que ceux-ci soient biologiques ou sociaux.

Il en va tout autrement de l'objet du don dans le système de la *kula* mélanésienne, où la valeur des colliers et des bracelets ne se mesure qu'à leur rôle dans le système. Ils incarnent tout l'enchevêtrement de l'ensemble des relations sociales, aussi bien que des réputations de leurs propriétaires. Dans les économies du don, les objets sont des extensions des personnes et les personnes leurs extensions. Il n'existe pas de sujet ou d'objet isolé dans le don, mais seulement des co-constitutions : exactement ce qui arrive avec le matsutake de par sa capacité à nouer des relations. Séparé de son processus de vie, ce n'est empiriquement que sous sa forme de *stock* et emballé dans les rayons des épiceries qu'il devient objet aliéné, marchandise. En fait, dans le contexte de la fin de sa vie qu'est le Japon, celui-ci « est presque toujours considéré comme un don » (2017, 193). En guise de remerciement par exemple, on invite son hôte au restaurant pour manger des matsutakes. On en offre également, comme certains melons ou types de saumon, pour régler des disputes. En outre, au niveau des intermédiaires, on entretient des relations de proximité et on accorde une grande attention aux agriculteurs et aux fermiers, qui sont bien souvent issus de coopératives agricoles. Un épicier que Tsing rencontra lui affirmait que si elle voulait connaître la société japonaise, elle pouvait le faire par ce champignon, ce qu'une truffe, selon lui, ne lui aurait jamais permis en France (2017, 197)<sup>13</sup>. Sa valeur n'est donc pas strictement commerciale, elle se crée dans l'acte de donner<sup>14</sup>.

Il faut également souligner que chez les cueilleurs de l'Oregon, les matsutakes agissent comme des trophées plutôt que des marchandises. Les cueilleurs – qu'ils proviennent de l'Asie du Sud-est, qu'ils soient des libertariens en marge de la société ou des néo-hippies prônant le retour à la terre – se retrouvent dans le réseau du champignon, car ils considèrent celui-ci comme la clé qui donne accès à une liberté dont la conception très personnelle, aussi bien qu'indéterminée, est fortement variable. C'est cette connexion qui augmenterait leur valeur (2017, 199). Si le don n'existe pas dans ce lieu, Tsing place les matsutakes au niveau d'une économie du don, car en possédant plus qu'une valeur d'usage ou d'échange, ils sont partie intégrante de la liberté que les cueilleurs (ainsi que les acheteurs et agents de terrain) chérissent<sup>15</sup>.

## Communs latents

Un dernier concept que Tsing offre pour éclairer notre propos est celui de « communs latents » qui se rattache à l'agencement polyphonique. Étant le pan politique de son ouvrage, ignorer celui-ci reviendrait à dépolitiser un travail qui l'est fondamentalement tout comme l'est celui de Haraway. À la fin de son livre, Tsing part d'une observation qu'elle a faite d'une réunion entre cueilleurs et le Service des forêts à Open Ticket en Oregon, qui avait pour objet le profilage racial lors des contrôles. Elle remarqua alors que l'extrême diversité des cueilleurs (khmer, latino-américaine, laotien, Mien, Hmong) rendit

l'exercice ardu, chaque intervention devant être suivie d'une traduction dans leurs langues respectives.

Pour Tsing, ce moment précis était une tentative de la part des gens de s'écouter, d'apprendre à communiquer entre eux malgré leurs différences ainsi que de construire un monde à venir (2017, 367). C'était un effort pour construire des communs qui reflète ce qu'un « nous » particulier serait enclin à partager à l'intérieur de l'idée du progrès. Pour l'anthropologue, les communs sont « latents » car somnolant dans des endroits et des conjonctures particulières insoupçonnés. C'est parce que ceux-ci sont disséminés un peu partout et qu'on ne les remarque pas, mais également parce qu'ils sont à l'état de bourgeon que leur potentiel n'est pas encore réalisé. S'inspirant de l'ouvrage de Beverly Brown *In Timber Country: Working People's Stories of Environmental Conflict and Urban Flight* (1995) et de son concept d'écoute politique, Tsing conclue que « tout rassemblement [contiendrait] de nombreux possibles politiques inachevés et que le travail politique consiste à aider certains d'entre eux à venir à l'existence » (2017, 360). Pour que ces communs émergent, il suffirait de tendre l'oreille, qu'ils soient mis en branle par la communauté ou par la collectivité, humaines ou non. Dans les moments d'enchevêtrements (comme cette réunion), il est toujours possible de construire des alliances.

Tsing continue en répondant avec une définition par la négative. Pour elle, cristalliser des principes de base d'une situation « favorable » est insensé. Premièrement, Tsing ne réduit pas les communs latents aux enclaves exclusivement humaines. Ouvrir ceux-ci peut être bouleversant pour les diverses formes de vie tentant de cohabiter. Ainsi, « le lion ne dormira pas côte à côte avec l'agneau » (2017, 371). Deuxièmement, les communs latents ne peuvent pas être bénéfiques pour ces diverses formes de vie, car chaque collaboration engendrera des perdants et pourra par conséquent exclure des êtres des communs. Le mieux qui peut être fait est de viser un monde bon, imparfait, qui possède le potentiel d'être repris et d'être modifié. Troisièmement, les communs latents ne peuvent pas s'institutionnaliser si facilement. d'autant plus que pour Tsing, « ils s'insinuent dans les interstices de la loi » par infractions, infections, manques d'attention et même, « par braconnage » (2017, 371). Enfin, ils ne peuvent « nous racheter », tel un idéal rédempteur ou utopique. Les communs latents sont « ici et maintenant, immergés dans le trouble » (2017, 371), dans la crise avec laquelle il faut négocier – “*in the trouble*”, pour reprendre Haraway.

Le cas du *satoyama* au Japon constitue l'un des nombreux exemples de l'interdépendance qui existe entre les divers êtres au sein d'une tentative de reconstituer des communs. À la suite de la Deuxième Guerre mondiale et de l'urbanisation de l'économie japonaise, le *satoyama*, qui est la zone boisée frontalière entre les plaines et les montagnes, fut abandonné. Aggravées par l'occupation américaine, qui a limité la propriété terrienne et privatisé ses bois, autrefois des espaces communaux, ces transformations ont laissé la voie libre à des espèces envahissantes comme le bambou, ce qui grandement affecté la qualité du sol, notamment pour les pins, qui sont les hôtes des matsu-



takes. Depuis les années 1990, un ensemble d'individus volontaires provenant de milieux différents, retraités comme scientifiques, se sont portés responsables de l'entretien du *satoyama* et d'introduire des modifications susceptibles d'en rétablir l'équilibre. Il s'agit de sauver une forêt abandonnée, un oxymore si on tient en compte que dans la vision nord-américaine, une forêt saine est celle qui est laissée à elle-même (2017, 376). En plus d'être le théâtre d'une association entre arbres, mycètes et humains (2017, 381) portée par un ensemble de transformations au caractère « mutualiste » (2017, 374), ces mouvements du *satoyama* sont également une tentative pour retrouver la socialité perdue de la vie communale et pour rompre avec l'aliénation, autant celle des individus par rapport à leur monde, que celle de certaines espèces naturelles par rapport à leur milieu de vie (2017, 380). Ce que les revivaliseurs de bois espèrent, c'est « que leurs actions stimuleront un commun latent, c'est-à-dire [...] le surgissement d'un montage collectif, même s'ils savent qu'ils ne peuvent pas vraiment *formater* un commun » (2017, 373).

## SYNTHÈSE ET CONCLUSION

Fut donc mis de l'avant le concept central d'assemblage polyphonique – sorte de cadre analytique au travail de Tsing qui lui permet de comprendre l'imbrication permanente du matsutake avec d'autres êtres vivants – liant les destinées dans des conjonctures particulières. Ce même concept ouvre une nouvelle fenêtre pour la compréhension des différentes perspectives (scientifiques, de spécialistes, du mangeur, du point de vue de l'arbre, etc.) qui transforment la nature du champignon. Ensuite, le matsutake comme objet de don se trouve imbriqué à la personne qui l'offre ou à celui qui le cueillera. Cela nous permet ainsi de glisser vers le concept de communs latents, une extrapolation politique d'assemblage, par le biais du matsutake, qui met de l'avant la façon dont les gens s'organisent pour construire des communs non exclusivement humains, notamment par une coopération afin d'assurer une existence et une continuité mutuelle.

Enfin, s'il n'existe pas d'équivalent de la figure du cyborg chez Tsing, il n'y a nul doute que celle-ci – en répondant à une nécessité politique et en plaçant l'interrelationnel en son fondement –, a influencé l'anthropologue qui à son tour a choisi un objet d'étude aussi chargé dans ses rapports économiques, sociaux et politiques.

On peut dire que le matsutake est, à sa manière, un cyborg. Assurément, ce que Tsing nous présente par son ouvrage sont les modalités possibles d'un « monde-en-train-de-se-faire » (2017, 371), un monde collaboratif, conflictuel, relationnel, mais infailliblement constitué d'êtres vivants humains ou non-humains enchevêtrés dans un devenir-ensemble. Ce qu'elle décrit, c'est la même relation humain-pigeon que celle évoquée par Haraway : une ontologie relationnelle. Cela, nous l'avons vu, se retrouve au niveau des concepts de devenir-avec et de *sympoiesis* de Haraway, mais également dans ceux de Tsing et dans sa conversation sur le matsutake qui met sur un même plan le caractère collaboratif aussi bien qu'antagoniste, à certains moments, entre les espèces. Les autrices ont donc de multiples points en commun : les agencements et les communs

latents de Tsing sous-tendent les concepts d'Haraway, qui eux, tiennent plus du général que du particulier.

On pourrait cependant retourner la formule et dire, par exemple, que ce sont les concepts d'Haraway qui sous-tendent ceux de Tsing. Les agencements proviennent-ils de la *sympoiesis*, des devenirs-avec ou vice versa ? Est-ce que ce sont ces derniers qui font que les communs latents émergent ? On peut effectivement le croire, mais proposer une réponse définitive irait à l'encontre de ce à quoi tient toute la beauté de leurs approches. Elles peuvent être prises dans un sens ou dans l'autre : elles tournent le dos à la notion de système fermé et préconisent une complète ouverture, sans cesse tournées vers le dehors pour revenir vers elles-mêmes, assumant la multiplicité comme la « pluriversalité des mondes » (ESCOBAR 2018). Est-ce là le destin du concept de sujet (pour ne pas dire de l'ontologie) ? Est-ce l'ontologie qui fut niée par la modernité ? Bref, on ne peut simplement pas extrapoler à partir d'une telle théorie et lui demander ce qu'elle a à nous offrir. D'une modeste lecture, il me semble que tout ce qui fut discuté dans le texte a le souci de montrer ce que serait possiblement une ontologie relationnelle et comment les deux anthropologues contribuent à celle-ci.

## Notes

1. Le terme *Aufklärung* signifie au sens étroit, la « philosophie des Lumières » du 18<sup>e</sup> siècle. Dans un sens plus large, il est possible de comprendre celui-ci comme « pensée en progrès », de « philosophie du progrès », ce progrès étant celui de la raison par opposition à l'irrationnalisme, source d'obscurantisme.

2. Même si l'anthropologie de Tsing ne peut pas être considérée comme une *object oriented philosophy*, nous pouvons tout de même en apprendre beaucoup sur la manière dont un être vivant non humain (le matsutake) vit certaines transformations de son rapport à soi et de son être-au-monde « indépendamment » d'une perspective partant d'un sujet-connaissant. Rein Raud (2021) argumente que l'*object oriented ontology* (OOO) n'a pas réussi à éliminer entièrement l'anthropocentrisme, par le fait que les « objets » sont toujours traités à travers l'appareil cognitif humain ou ses conceptualisations. Il reste ainsi pris dans une forme sublimée de corrélationisme.

3. « Seule la catégorie de multiplicité, employée comme substantif et dépassant le multiple non moins que l'Un, dépassant la relation prédicative de l'Un et du multiple, est capable de rendre compte de la production désirante : la production désirante est multiplicité pure, c'est-à-dire affirmation irréductible à l'unité. Nous sommes à l'âge des objets partiels, des briques et des restes. Nous ne croyons plus en ces faux fragments qui, tels les morceaux de la statue antique, attendent d'être complétés et recollés pour composer une unité qui est aussi bien l'unité d'origine. Nous ne croyons plus à une totalité originelle ni à une totalité de destination. Nous ne croyons plus à la grisaille d'une fade dialectique évolutive, qui prétend pacifier les morceaux parce qu'elle en arrondit les bords. Nous ne croyons à des totalités qu'à côté. Et si nous rencontrons une telle totalité à côté de parties, c'est un tout de ces parties-là, mais qui ne les totalise pas, une unité de toutes ces parties-là, mais qui ne les unifie pas, et qui s'ajoute à elles comme une nouvelle partie composée à part » (DELEUZE & GUATTARI 1972, 50).

4. Dans cet essai, le cyborg est également présenté dans l'imaginaire sémiologique comme une figure d'hybridation, de croisement,

de mélange et de métissage. Il se positionne dans un « espace virtuel » non-réel qui est celui de la science-fiction. Dans celle-ci, les différentes catégories de la modernité sont éclatées par des récits et des personnages tels que Lisa Foo, du roman *Press Enter* de John Varley (1997), qui est une femme sino-américaine, experte en informatique avec des implants mammaires. La science-fiction comme exercice fabulatoire construit des idéalités qui doivent nous inspirer dans le concret politique : il faut “*press enter*” comme l’écrit Haraway (2012, 184).

5. L’Anthropocène est un concept de Crutzen (2006) qui décrit l’ère géologique actuelle, caractérisée par l’impact significatif des activités humaines sur l’environnement terrestre. Elle aurait débuté au milieu du 20<sup>e</sup> siècle, lorsque les humains ont commencé à provoquer des changements climatiques, à modifier les paysages naturels et à épuiser les ressources naturelles. Selon lui, cette nouvelle ère géologique se caractérise par une influence sans précédent de l’homme sur la Terre, qui a dépassé les effets de tous les autres processus naturels. L’industrialisation et l’utilisation généralisée des combustibles fossiles a perturbé l’équilibre écologique de la planète, entraînant des changements climatiques, la destruction de la biodiversité, la pollution de l’air et de l’eau, et d’autres crises écologiques. Pour faire face à ces défis, Crutzen préconise une approche de gestion globale et intégrée de l’environnement, qui implique une collaboration étroite entre les gouvernements, les scientifiques, les entreprises et la société civile. Il insiste sur la nécessité de réduire les émissions de gaz à effet de serre, de protéger les écosystèmes naturels, de promouvoir des modes de vie durables et une économie circulaire. En outre, il suggère que la recherche et l’innovation soient encouragées à développer de nouvelles technologies et de nouveaux systèmes économiques qui prennent en compte les limites de la planète.

6. Haraway souligne cependant la vacuité d’un tel terme qui peut être extrapolé à davantage d’êtres vivants non-humains que la seule catégorie d’animaux domestiques conventionnels (2008, 15).

7. Si l’on sent encore une fois résolument la présence du fond deleuzo-guattarien des concepts et de leur travail de création de concepts en général, rappelant celui formulé par les deux auteurs dans *Qu’est-ce que la philosophie* (1991), Haraway ne manque pas de faire une critique sévère de ceux-ci, tout en assumant une continuité, principalement en ce qui a trait à leur oubli et même, à leur dédain des animaux (2008, 26). La critique d’Haraway semble, cela dit, réductrice car le « dédain » des animaux de Deleuze provient principalement du caractère oedipien des animaux domestiques qui sont anthropomorphisés par une diversité de mécanismes.

8. Manuel DeLanda est notamment l’un des auteurs contemporains ayant le plus exploré l’idée d’agencement au point d’en faire un cadre analytique voulant résoudre le débat entre holisme et réductionnisme. Voir *Agencement versus totalités* (DELANDA 2009).

9. Suivant Eduardo Kohn (2017), qui s’inspire des postulats de la linguistique peircienne, la « sémiiose », qui est la capacité de production et d’interprétation de signes, est ce qui traverse et constitue le monde vivant. C’est à travers celle-ci que les relations interspèces et que les agencements sont d’une certaine manière possibles et peuvent être intelligibles d’un point de vue analytique.

10. On peut accepter l’argument du don seulement à partir de cette prémisse fondamentale : qu’il existerait des espaces « péricapitalistes » dans lesquels le capitalisme n’est pas omnipotent, où sa présence serait empreinte d’une certaine « ambiguïté » (TSING 2017, 108).

11. Je m’inspire ici du sociologue des sciences Andrew Pickering (2022).

12. Le concept de captation exprime également l’influence de la conception deleuzo-guattarienne (1972) du capitalisme qu’ils conçoivent comme une « axiomatique ». Ceux-ci parleraient cependant plutôt en termes de « déterritorialisation/reterritorialisation » par le « corps-plein du capital-argent ».

13. Comme Mauss l’affirme, le don est un « fait social total ». Pour le citer : « dans ces “phénomènes sociaux totaux”, comme nous proposons de les appeler, s’expriment à la fois et d’un coup toutes sortes d’institutions : religieuses, juridiques et morales – et celles-ci politiques et familiales en même temps ; économiques – et celles-ci supposent des formes particulières de la production et de la consommation, ou plutôt de la prestation et de la distribution ; sans compter les phénomènes esthétiques auxquels aboutissent ces faits et les phénomènes morphologiques que manifestent ces institutions. » (MAUSS 1923, 7).

14. Les *Li.xi*, les petites enveloppes rouges avec de l’argent que l’on offre au *Tét* (Nouvel an lunaire) au Vietnam font également preuve d’un tel objet en apparence purement capitaliste qui prend un aspect relationnel – une extériorité capitaliste – de par sa nature de cadeau. Cette même pratique existe également en Chine. Je remercie mon amie Laura Martin de m’avoir exposé à un exemple si frappant.

15. Il me semble que l’on peut aisément émettre comme critique à l’autrice que nul ne ferait un tel travail si ce n’était de la valeur capitaliste du champignon. Si son argument ici me semble généralement faible, il semble que c’est parce que Tsing surfocalise sur le processus d’échange et fait fi de la production profondément capitaliste du matsutake dans laquelle la sous-traitance à l’excès permet une dérégulation complète. Qui plus est, l’intégration d’éléments du don dans l’économie capitaliste n’étonne aucunement. Le rôle moteur qu’ont les cadeaux dans le cadre de certaines fêtes dans le consumérisme en font figure. À l’inverse, une économie du don peut se passer complètement du capitalisme.

## Ouvrages cités

- ANGELI Aguiton, SARA 2012. « Le voyage vers ailleurs : Mindscapes politiques et scientifiques ». Dans Elsa Dorlin et Eva Rodriguez (dir.) *Penser avec Donna Haraway*, PUF, Paris : 230-239.
- BROWN, Beverly A. 1995. *In Timber Country: Working People’s Stories of Environmental Conflict and Urban Flight*. Temple of University Press, Philadelphia.
- CHOY, Timothy K., Lieba FAIER, Michael J. HATHAWAY, Miyako INOUE, Shiho SATSUKA et Anna TSING 2009. “A new form of collaboration in cultural anthropology: Matsutake worlds.” *American Ethnologist* 36 : 380-403.  
<<https://doi.org/10.1111/j.1548-1425.2009.01141.x>>.
- CRUTZEN, Paul 2006. “The Anthropocene.” Dans Eckart Ehlers et Thomas Krafft (dir.) *Earth System Science in the Anthropocene*, Springer Berlin, Heidelberg : 13-18.
- DELANDA, Manuel 2009. « Agencements versus totalités ». *Multitudes* 39(4) : 137-144. En-ligne :  
<<https://doi.org/10.3917/mult.039.0137>>.
- DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix 1972. *L’Anti-Oedipe*. Les éditions de Minuit, Paris.
- 1991. *Qu’est-ce que la philosophie ?* Les éditions de Minuit, Paris.
- DESCOLA, Philippe 2005. *Par delà nature et culture*. Gallimard, Paris.
- ESCOBAR, Arturo 2018. *Sentir-penser avec la Terre. L’écologie au-delà de l’Occident*. Seuil, Paris.
- FOUCAULT, Michel 1966. *Les mots et les choses*. Gallimard, Paris.

- HARAWAY, Donna. 2003. *Manifeste des espèces compagnes*. Climats, Paris.
- 2007 [1991]. « Manifeste cyborg : science, technologie et féminisme socialiste à la fin du XX<sup>e</sup> siècle ». Dans Donna Haraway (dir.) *Manifeste cyborg et autres essais : science – fictions – féminisme*, Exils éditeurs, Paris : 29-92.
- 2008. *When Species Meet*. Duke University Press, Durham.
- 2012 [1992]. « Les promesses des monstres : politiques régénératives pour d'autres impropres/inapproprié-e-s ». Dans Elsa Dorlin et Eva Rodriguez (dir.) *Penser avec Donna Haraway*, PUF, Paris : 159-229.
- 2016. *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*. Duke University Press, Durham.
- HARDT, Michael & Antonio NEGRI 2000. *Empire*. Exils, Paris.
- KOHN, Eduardo 2015. "Anthropology of ontologies." *Annual Review of Anthropology* 44 : 311-327.
- 2017. *Comment pensent les forêts*. Zones sensibles, Paris.
- LATOUR, Bruno 1991. *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*. La Découverte, Paris.
- 1996. "Not the Question." *Anthropology News* 37 : 1-5. En-ligne : <https://doi.org/10.1111/an.1996.37.3.1.2>.
- 2017. « Anthropologies à l'époque de l'anthropocène : un cas d'analyse des sciences de la terre, les Zones Critiques ». Conférence au Collège de France, le 23 février 2017.
- LYOTARD, Jean-François 1979. *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*. Les éditions de Minuit, Paris.
- MALM, Andreas 2016. *Fossil Capital: The Rise of Steam Power and the Roots of Global Warming*. Verso Books, Londres.
- MAUSS, Marcel 1923. « Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques ». Coll. Les auteurs classiques, <Classiques UQAC> : <http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.mam.ess3>.
- MARX, Karl 2014 [1867]. *Le Capital*. PUF, Paris.
- PICKERING, Andrew 2022. "Cybernetics in Britain." Dans *Cybernetics for the 21st Century*. En-ligne : [https://www.youtube.com/watch?v=5oWm7JS2pNA&t=3s&ab\\_channel=ResearchNetworkforPhilosophyandTechnology](https://www.youtube.com/watch?v=5oWm7JS2pNA&t=3s&ab_channel=ResearchNetworkforPhilosophyandTechnology).
- QUIJANO, Anibal 1992. "Colonialidad y modernidad/racionalidad." *Perú Indígena* 13(29) : 11-20. En-ligne : <https://www.lavaca.org/wp-content/uploads/2016/04/quijano.pdf>.
- RAUD, Rein 2021. *Being in Flux: A Post-Anthropocentric Ontology of the Self*. Polity, Cambridge.
- SCOTT, James C. 2019. *Homo Domesticus. Une histoire profonde des premiers États*. La Découverte, Paris.
- TSING, Anna 2017. *Le champignon de la fin du monde. Sur la possibilité de vivre dans les ruines du capitalisme*. La Découverte, Paris.
- VARLEY, John 1997. *Press enter*. The science fiction book club collection.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo 2009. *Métaphysiques cannibales. Lignes d'anthropologie post-structurale*. Coll. Métaphysiques, PUF, Paris.

---

Lou Manuel Arsenault  
 Université Laval  
 manuel.arsenault.1@ulaval.ca