



University of Southern Denmark

Putting the anthropos back in consumer research

Beyond reductionisms

Askegaard, Søren

Published in:
Recherche et Applications en Marketing

DOI:
10.1177/2051570720980430

Publication date:
2021

Document version:
Accepted manuscript

Citation for published version (APA):
Askegaard, S. (2021). Putting the anthropos back in consumer research: Beyond reductionisms. *Recherche et Applications en Marketing*, 36(1), 90-102. <https://doi.org/10.1177/2051570720980430>

Go to publication entry in University of Southern Denmark's Research Portal

Terms of use

This work is brought to you by the University of Southern Denmark.
Unless otherwise specified it has been shared according to the terms for self-archiving.
If no other license is stated, these terms apply:

- You may download this work for personal use only.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying this open access version

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details and we will investigate your claim.
Please direct all enquiries to puresupport@bib.sdu.dk

Rétablir l'*anthropos* dans la recherche sur le consommateur : au-delà des réductionnismes

Søren Askegaard, Université du Danemark du Sud¹

« C'est une proposition très raisonnable de dire que c'est un mélange de biologie et de culture. Je ne dis pas qu'il ne s'agit que de biologie, je dis simplement de ne pas oublier la biologie ».

Simon Baron-Cohen, Psychologue clinicien, Université de Cambridge

« Il n'y a pas de place là-dedans pour la biologie selon moi. »

Cathrine Egeland, Chercheuse sur le genre, Université Métropolitaine d'Oslo

Introduction

Le but de ce court article est d'amorcer le dialogue qui fait cruellement défaut entre les études de marketing et les perspectives culturelles de la consommation, avec l'anthropologie et la biologie en particulier. Cependant, et c'est là le plus important, ce dialogue devrait porter sur un domaine contemporain et non réducteur de la biologie, et *non pas* sur la théorie évolutionniste néo-darwinienne, par ailleurs déjà très mobilisée dans la recherche sur le consommateur (voir Saad, 2010, pour un aperçu). Initialement inspiré par la mise en garde de Morin (1973, 1980), vieille d'un demi-siècle, sur le sophisme d'une dichotomie nature-culture et par son épistémologie de la complexité, j'ai voulu amorcer ce dialogue à partir de ses conceptualisations, et ai présenté mes premières idées lors de l'atelier de l'ICR qui s'est tenu en 2019 à Lyon. J'ai cependant rapidement réalisé à quel point j'étais moi-même victime d'un rejet constructiviste de ce dialogue. Même s'il y a encore beaucoup à apprendre de Morin, il m'est également apparu évident que j'avais – heureusement, devrais-je ajouter – ouvert la boîte de Pandore des biologistes qui réinterprètent « la vie » en termes de processus sémiotique, ce qu'on appelle la biosémiotique (e.g., Hoffmeyer, 2008), mais aussi d'un ensemble de voix dominantes qui, avec l'anthropologie contemporaine, appellent à repenser de manière fondamentale le clivage nature-culture (e.g., Descola, 2011) et à réconcilier l'anthropologie biologique et culturelle (Ingold et Palsson, 2011). En d'autres termes, je me suis rendu compte du

¹ Je tiens à remercier Eric Arnould pour ses précieux commentaires sur une version antérieure de ce manuscrit, et pour nos nombreuses discussions au fil des ans. Je tiens également à remercier Dominique Roux pour sa traduction excellente de ce manuscrit. Et merci, tous les deux, pour l'amitié et la chaleur humaine.

degré de mon ignorance – une leçon qui est toujours importante. Néanmoins, ces différentes découvertes n’ont fait que rendre plus attirante encore la fécondité potentielle d’un dialogue. Ce qui suit doit donc être lu comme une petite « mise en bouche » – puisque mes ressources actuelles sont encore insuffisantes pour pouvoir offrir un menu plus complet. Il s’agit d’un bref *manifesto* (Bode et Østergaard, 2013) et d’un programme pour mon propre travail qui, je l’espère, pourrait en inspirer d’autres dans les années à venir.

L’absence de dialogue

Les deux citations introductives sont tirées d’un programme scientifique populaire de la télévision norvégienne et d’un épisode qui était consacré aux explications scientifiques des différences de choix de carrière entre hommes et femmes. Le point fondamental qui y était abordé était le paradoxe selon lequel il semble que dans les sociétés les plus égalitaires en matière de genre, comme les pays nordiques, les choix de carrière entre hommes et femmes diffèrent davantage, et non moins, que dans d’autres sociétés. S’il existe de nombreuses explications socioculturelles qui sont possibles et plausibles, il y a aussi, de toute évidence, une explication qui tient aux différences sexuelles et de genre, par exemple pour ce qui concerne les professions éducatives – des différences peut-être plus faciles à assumer dans un contexte égalitaire. La question fondamentale est évidemment la suivante : la constitution biologique du genre importe-t-elle vraiment, ou s’agit-il d’une construction socioculturelle ? La différence de ces deux approches a été récemment mise en évidence dans un débat considérablement plus mondialisé, lorsque l’auteure à succès J.K Rowling a été accusée de transphobie pour avoir mentionné le fait que l’expérience d’être une femme ne peut pas être la même pour tous, selon la manière avec laquelle on (se) définit (comme) une femme. De manière paradoxale, cette accusation a pour fondement même l’essentialisme que les critiques ont publiquement déploré. Mais ce n’est pas le point que je voudrais aborder ici. Pour le moment, il me suffit de constater que nous entrons dans un débat qui est central dans le contexte culturel contemporain.

Les deux citations introductives illustrent bien le nombre, même si ce n’est pas le cas de tous, des chercheurs culturels qui se rallient à l’idée que la biologie pourrait jouer un rôle important chez l’être humain. Une chercheuse reconnue de l’Institut danois d’études avancées en vaccinations m’affirmait que lorsqu’elle devait présenter en public des résultats montrant que les femmes réagissaient différemment que les hommes aux vaccins et qu’elle établissait un lien avec le sexe (pour une

publication scientifique, voir Aaby et al., 2020), les participants l'accusaient de saper toutes les victoires du féminisme du siècle dernier, voire davantage². Ce que j'essaie de mettre en avant à travers ces anecdotes est une mise en garde contre ce qui serait un refus pur et simple de s'engager dans un débat sur la question. Dans le programme télévisé auquel je fais référence, aucun réel argument n'est avancé contre les résultats des expériences menées par les psychologues sociaux. Il s'agit seulement d'une mise en cause générale et non spécifique de leur légitimité. En dépit de ses multiples mérites, le constructivisme social sous-jacent à cette interprétation semble impliquer que non seulement tout ce qui est humain est filtré, façonné et exprimé par le social, mais est également *déterminé* par le social. Pourtant aucun déterminisme n'est meilleur qu'un autre. Ce qui suit est une tentative de discussion visant faire valoir que tout déterminisme, qu'il soit biologique ou social, reste une simplification qui est mutilante de la condition humaine.

Comme nous l'avons déjà indiqué, cet article doit être lu comme une volonté d'ouvrir une discussion entre la CCT, qui a ses racines dans l'herméneutique et dans d'autres écoles de pensée de la sociologie et de l'anthropologie culturelle, et les disciplines de l'anthropologie biologique et de la biologie. Il est juste de dire qu'un tel dialogue n'a pas eu lieu jusqu'à présent. Les chercheurs en CCT sont généralement « culturalistes », et à juste titre. Mais comme le souligne Morin (et avant lui, Marcel Mauss), toute tentative pour isoler le phénomène de la « culture » du fait qu'il existe dans et par le monde biologique, souffre du même type de réductionnisme contre lequel la CCT s'est opposée, à savoir réduire le consommateur à un décideur rationnel opérant indépendamment de ses contextes culturels et de ses réflexions existentielles. Ou, plutôt, puisqu'une telle indépendance du consommateur ne peut pas être si facilement défendue, ces questions ont été exclues des sujets centraux de recherche, si bien que les contextes culturels et existentiels ont été relégués au statut secondaire de « variables influentes » supplémentaires.

D'autre part, si la biologie est absente de la CCT, elle n'est pas délaissée pour autant par les sciences sociales. Au contraire, les dernières décennies ont vu renaître des approches inspirées de la biologie dans de nombreux domaines des sciences sociales, et y compris dans le nôtre grâce aux succès marketing éclatants de la psychologie évolutionniste et des études neuromarketing. J'écris « les succès marketing », parce que certains psychologues évolutionnistes sont largement « convaincus que le courant de recherche qui a suscité le plus d'intérêt dans le milieu universitaire et dans les médias faisait fausse route dans presque tous ses aspects » (Buller, 2005 : 3). Mais aussi parce que la plupart

² Christine Benn, conversation personnelle.

des conclusions des études neuromarketing menées jusqu'à présent semblent indiquer que le consommateur est un être qui est régi par des réactions affectives et par des habitudes culturelles, plutôt que par des décisions fondées sur le traitement de l'information. En tant que tel, il semble que nous puissions qualifier le neuromarketeur (jusqu'ici...) comme quelqu'un qui se serait scanné lui-même selon des idées que nous, tenants des perspectives culturelles de la consommation, connaissons bien, depuis plusieurs décennies. L'attrait de la psychologie évolutionniste (voir ci-dessous) est donc profondément ancré dans une idéologie scientiste.

Dans les années 1980, Elizabeth Hirschman a tenté d'introduire dans le marketing et dans la recherche sur le consommateur des concepts et des méthodes humanistes (Hirschman, 1986). *Post festum*, cette initiative pionnière, ainsi que de nombreuses autres de ses contributions, ainsi que celles d'autres des premiers chercheurs en CCT (cf. Askegaard et Scott, 2013), a été couronnée de succès, au point qu'elle a profondément modifié le paysage épistémologique de la recherche sur le consommateur. Une vingtaine d'années plus tard, Hirschman a lancé un nouvel appel à la transdisciplinarité, prônant cette fois une dimension biologique évolutive pour mieux comprendre la condition du consommateur (Hirschman, 2008). Mais elle a suscité beaucoup moins d'intérêt chez les chercheurs interprétatifs, pour employer un doux euphémisme. Ce manque d'intérêt est peut-être lié à ce que ce second appel à la transdisciplinarité a été pris dans les séduisants filets de la pensée évolutionniste et adaptative qui a imprégné les sciences sociales depuis le début du XX^{ème} siècle, sous la forme d'un racisme scientifique par exemple. Ce problème ne devrait pas pour autant conduire à un rejet massif de « tout ce qui est biologique » dans la CCT. Pour que la recherche sur le consommateur, et dans les autres sciences humaines (Rose, 2013), reste vivante et pertinente dans le « siècle de la biologie », comme l'ont annoncé les généticiens et l'OCDE (par exemple, Venter et Cohen, 2004), une nouvelle relation avec la biologie s'avère nécessaire. Les chercheurs en consommation et les tenants des perspectives culturelles du consommateur sont encouragés à examiner de manière critique et à dialoguer avec les éclairages offerts par la biologie, et peut-être plus particulièrement par la génomique et les neurosciences, plutôt que de les accueillir avec une abjuration qui est aujourd'hui des plus banales.

La tentation de la psychologie évolutionniste

Il est donc très juste de dire qu'un « tournant biologique » n'a pas eu lieu dans la recherche interprétative sur le consommateur. Ce qui est bien différent de la psychologie du consommateur où

la recherche neurologique et surtout son dérivé, la psychologie évolutionniste, ont conduit à une manifeste « Darwinisation ». Des psychologues de la consommation tels que Vlad Griskevicius, Gad Saad ou Douglas Kenrick font partie des principales figures de proue de ce mouvement. Ces tentatives pour développer une perspective biologique / de psychologie évolutionniste en marketing et dans la recherche sur le consommateur restent généralement prises dans l'hypothèse implicite que tout comportement serait orienté vers un but, et qu'il serait la conséquence de processus psychologiques évolutifs d'optimisation. Elle est largement basée sur un mode modulaire relativement câblé de conception du cerveau humain et de la fonctionnalité adaptative qui en résulte, qui a été fortement réfutée par la neuroscience contemporaine (David, 2002).

Il est ainsi facile de critiquer une recherche qui s'appuie sur des applications réductionnistes de la notion de sélection naturelle de Darwin ; mais, pour autant, cela ne devrait pas revenir à nier que la biologie joue un rôle. Lorsque Durante et ses collègues (2010) discutent de l'influence des hormones sur le comportement des consommateurs, nous pouvons à juste titre critiquer le modèle de sélection relativement élémentaire qui sous-tend l'hypothèse du changement ovulatoire, mais nier que les hormones ont une influence sur notre comportement relève d'une toute autre affaire. La conséquence logique d'un tel rejet est, par exemple, de mettre à la poubelle de « l'hystérie féminine » (heureusement presque oubliée !) la recherche sur les conséquences de la pilule contraceptive sur le bien-être et l'humeur. Lorsque l'anthropologue Helen Fischer (2004) tente de répondre à la question profondément existentielle du « pourquoi nous aimons », des critiques peuvent être formulées à l'encontre des preuves fournies par les scanners IRMf et du cadre interprétatif habituel des « zones-qui-s'éclairent » de l'erreur méréologique (Harré, 2012), mais rejeter l'influence d'hormones telles que la dopamine, la testostérone et l'ocytocine sur notre expérience de l'attraction sexuelle serait, en revanche, pure négligence. Une même réflexion se justifie à propos des tentatives d'explication des préférences apparentes de genre pour les carrières, les jouets, etc. La culture est le médiateur de tout, mais aussi notre existence en tant qu'êtres physiques et biologiques. L'évolutionnisme réductionniste et l'adaptationnisme sont des insultes faites à Darwin (Rose et Rose, 2001), mais l'abjuration de notre biologie est une insulte à l'existence.

Au fond, il pourrait donc y avoir de nombreuses (bonnes) raisons au fait que la réponse habituelle des chercheurs interprétatifs ait été souvent d'attaquer directement, en riant ou à contrecœur, les tentatives de biologisation de la recherche sur le consommateur. En outre, il y aurait de nombreuses références à consulter si l'on voulait avoir une position critique sur la psychologie de l'évolution, que ce soit

dans le domaine lui-même (Buller, 2005) ou à partir de sources plus familières aux tenants des perspectives culturelles de la consommation (Rose et Rose, 2001 ; Ingold et Palsson, 2011). L'importance de cette brève discussion est simplement de souligner en quoi les idées avancées ici diffèrent de manière significative de la plupart des perspectives évolutionnistes contemporaines de la recherche sur le consommateur. La culture, bien qu'elle soit l'outil le plus utile à la survie – « l'homme est un animal culturel par nature et un animal naturel par culture », comme le soutient Morin (1973) – ne peut être réduite à une logique évolutive. Le simplisme d'un tel processus évolutif de sélection est mis au défi par la myriade des formes humaines des mythes et de la magie produites dans le système social. La culture, le mythe et la magie doivent être conçus comme des moyens de combler le fossé entre un esprit réflexif et conscient de soi, et les phénomènes du monde tels qu'ils sont compris et interprétés, et auxquels les sociétés et les individus réagissent ; et, bien que ces derniers ne puissent pas – ou, du moins jusqu'à récemment, ne pouvaient pas ! – défier directement les principes de l'évolution sur de longues périodes de temps, ils ne peuvent pas non plus être conçus comme de simples résultats de la « sélection naturelle ». Au contraire, nous devons penser « l'évolution » de l'humanité au travers d'une interaction complexe entre le système génétique humain, le ou les écosystèmes environnants, le système cérébral, et une société donnée et sa culture, tous ces éléments se développant par la *praxis* humaine.

Aller de l'avant

Pour l'essentiel, Darwin risque donc de subir un sort similaire à celui d'un autre grand penseur du XX^{ème} siècle à grande barbe. Alors que l'héritage de Marx a été entaché par l'exploitation simpliste de l'idée de révolution égalitaire, Darwin fait aujourd'hui face au même péril d'une exploitation réductionniste de l'idée d'évolution adaptationniste. D'autre part, comme le souligne Rose (2013), il n'y aurait pas un, mais bien plusieurs trains à laisser passer si nous, représentants des sciences humaines, ne surmontions pas l'histoire chaotique des relations entre biologie et sociologie, marquée comme elle l'a été d'idées idiotes telles que l'eugénisme, le racisme scientifique, la sociobiologie (et ajoutons le néodarwinisme), certaines de ces idées ayant eu des conséquences désastreuses pour, littéralement, des millions de personnes.

Réduire le social à l'évolution est une mauvaise idée, mais réduire notre être au social fait sourire. Rose ironise sur le fait que le tournant discursif d'une part a suscité un intérêt profond pour

« l'incarnation », tout en refusant apparemment « tout pouvoir à la chose sanglante elle-même » (2013 : 4). Les conséquences du « réductionnisme social » vont bien au-delà de cette amusante ironie. Autrement dit, si la (mauvaise) utilisation des principes et des modèles biologiques a conduit à des catastrophes, négliger notre biologie peut avoir des conséquences qui sont tout aussi désastreuses. Il convient de souligner que la première moitié du XX^{ème} siècle a vu naître une nouvelle prise de conscience de notre inscription dans la nature. Les indices trop évidents d'un Anthropocène et les crises environnementales et climatiques qui en ont résulté, ont laissé peu de doutes sur le fait que nous ne pouvons plus exercer une humanité qui nous placerait en dehors et au-dessus de l'écosystème. Au contraire, notre inscription dans la biosphère et ses équilibres complexes, et notre dépendance à son égard, deviennent de plus en plus patents, tout comme la perméabilité des frontières entre l'homme et les autres espèces. Comme le fait valoir Rose, « beaucoup de ce qui est spécifique à notre humanité, à notre existence individuelle et à nos arrangements collectifs, peut être compris en termes de nos caractéristiques en tant que types spécifiques d'êtres vivants » (2013 : 8).

Le défi est bien sûr d'éviter les simplifications et les réductionnismes qui seraient trop commodes. Dans un passage étonnamment similaire à l'épistémologie de la complexité de Morin, Rose relève que pour ce qui est du déterminisme génomique, il est intéressant de voir comment la connaissance n'est pas cumulative dans un sens absolu, mais s'apparente à de l'air dans un ballon. Une plus grande sagesse conduit également à une plus grande part d'inconnu. « Plus nous savons, plus nous ne savons pas. Et plus nous nous éloignons de l'idée que le génome est le principal moteur, la cause non causée, pour nous rapprocher d'un style de pensée qui considère que le génome est autant affecté et façonné par tout ce qui l'entoure qu'il ne le façonne lui-même » (Rose 2013 : 18).

Nous serions fortement avisés de commencer à dépasser cette séparation infertile, mais pourtant prégnante, des approches biologiques et culturelles dans les perspectives culturelles de la consommation. D'emblée, un tel objectif apparaît conforme pour la CCT à celui, cité plus haut, d'échapper au rejet du biologique, et invite plutôt à ne pas rester aveugle à l'être existentiel complet de l'*anthropos*. Autrement dit : comment la recherche interprétative sur le consommateur pourrait-elle faire avec une biologie non réductionniste, qui ne sauterait pas dans le train de la neuromanie, et qui ne serait pas l'objet des attaques des *Darwinitis Vulgarensis* (e.g., Tallis, 2016) ? Un cadre biologique non réductionniste des perspectives culturelles de la consommation pourrait avantageusement revenir aux théories des systèmes autopoïétiques de Varela et Maturana (1974) et à d'autres approches non réductionnistes de la biologie et de l'évolution telles que celles de Monod

(1974), de Laborit (1976) et de Jacob (1981). De même, du point de vue des sciences sociales, l'approche systémique de la compréhension de l'esprit humain, notamment développée par Gregory Bateson (1995 [1972]), pourrait permettre d'effacer l'artificielle distinction entre social et naturel. Plutôt que d'examiner individuellement les réflexions de ces chercheurs, ce que je réserve pour d'autres travaux, je voudrais les laisser s'exprimer à travers les influences qu'ils ont pu avoir sur Morin et sur sa conception de la nature bio-sociale de l'être humain.

L'être bio-social de Morin

Pour faire le lien entre cette approche de la biologie et la recherche interprétative sur le consommateur, il est, comme indiqué en introduction, utile d'étudier comment Morin (1973) a fait valoir la nature bio-sociale de l'humain, ainsi que ses travaux sur la complexité des organismes vivants (Morin, 1980) et sur la fragilité des hypothèses habituelles qui séparent l'*homo sapiens* des autres espèces.

Jusqu'à présent, la CCT n'a pas fait beaucoup référence à la pensée de Morin. La raison la plus évidente est peut-être l'absence de traduction en anglais de ses principaux travaux, même si son œuvre compte une centaine de titres, est traduite en 28 langues et publiée dans 42 pays. Seule une poignée de ses travaux a été traduite et bien que ce soient tous de bons livres, il serait exagéré de dire que ce sont ses apports les plus importants ou les plus centraux. Dans la CCT, il a été fait référence à Morin dans les réflexions épistémologiques d'Askegaard et Linnet (2011) et de Pomiès et Tissier-Debordes (2016), et dans de brèves introductions sur la fertilité de son travail pour la CCT (Askegaard, 2018) et sur son paradigme de la complexité (Brunel, 2015).

Rappelant la discussion de Rose sur le génome, qui est à la fois cause et effet de son interactivité avec l'environnement, les travaux de Morin (1980) sur la constitution complexe et dialogique des systèmes biologiques ouverts peut fournir un cadre pour une biologie non réductionniste qui se prêterait à un dialogue fructueux pour les sciences humaines en général, et pour la compréhension du consommateur en tant qu'être bio-social en particulier. Selon cette approche, le déterminisme (à juste titre redouté) de pans entiers de la théorie de l'évolution, n'a pas sa place dans un contexte biologique parce que l'autonomie est intégrée dans l'organisation systémique de l'organisme vivant. S'appuyant sur l'idée d'autopoïèses, Morin conçoit toutes les entités vivantes comme des systèmes auto-organisés s'auto-reproduisant de manière constante. L'auto-reproduction demandant de l'énergie pour en

conserver l'autonomie, ces systèmes sont donc dépendants de l'énergie de leur environnement. Les organismes vivants sont ainsi liés dans une dialogique complexe entre autonomie et dépendance. L'être vivant, affirme Morin (1980), est un phénomène d'auto-géno-phéno-ré-organisation.

Examinons par exemple la notion de sujet. Concept central depuis des siècles, voire des millénaires dans la philosophie occidentale, il a longtemps été une notion-clé pour distinguer le domaine humain du domaine animal. Mais cette distinction s'avère bien moins évidente que nous pourrions le penser. S'il n'y a évidemment pas, dans un organisme unicellulaire, de compréhension réflexive de lui-même en tant que sujet, Morin (1990) soutient que dans son fonctionnement biologique, il doit être capable de distinguer ce qui lui appartient de ce qui ne lui appartient pas. Le processus interactif avec l'environnement, avec sa dialogique récursive d'inclusion et d'exclusion (des phénomènes environnants), génère et est généré par son auto-finalité. Distinguer les êtres vivants avec et sans « sujet » est donc, selon Morin, une fausse route. La définition du sujet qui s'impose, écrit Morin, ne repose ni sur la conscience ni sur l'affection, mais sur un ego-autocentrisme et sur une ego-auto-référence, ou autrement dit, sur la nature et la logique organisationnelle de l'individu vivant. C'est donc, littéralement, une définition bio-logique (Morin, 1980 :163).

Par conséquent, Morin est contraint d'introduire un concept d'individus de second degré pour les organismes poly-cellulaires. La dialogique entre la cellule et l'individu exprime un autre principe holographique fondamental, puisque la cellule fait désormais partie d'un tout, mais le tout en termes de code génétique est également présent dans chaque cellule. En outre, le développement de cellules spécialisées, l'introduction de l'aléatoire et de la variation par la reproduction sexuée, et après les plantes, le développement des systèmes neuronaux et finalement du cerveau, ajoutent au système une complexité supplémentaire et conduisent à une opposition complémentaire entre la programmation (génétique) et la stratégie (cognitive et pratique) de l'interaction avec l'environnement. De toute évidence, il y a une grande différence entre les insectes et les mammifères, mais cette différence est de degré plutôt que de nature. Si les processus d'action stratégique et de cognition ne peuvent être réduits à des processus de sélection naturelle et d'adaptation optimisés, les systèmes ouverts étant constamment sujets et objets de désordre et d'erreur, ces stratégies donnent pour Morin naissance à la notion d'intelligence. L'intelligence est donc une vertu animale qui, selon Morin (1980 : 229), s'est développée notamment chez les mammifères.

Est introduit un troisième degré de subjectivité lorsque les animaux s'organisent en sociétés, ce qui complexifie encore davantage les échanges et les causalités. Et parmi ces sociétés, la société

autoréflexive humaine est d'un type particulier. Je vais cependant arrêter de détailler ici les réflexions de Morin pour passer à sa métaphore du douanier épistémologique (1980 : 416), car celle-ci rend bien compte de ce que nous devrions retenir pour l'avenir. Lorsque vous dites « le chat a faim », le douanier épistémologique peut vous accuser d'introduire indûment un concept humain – la « faim » –, dans le monde du chat. Cependant, cela peut tout aussi bien se refléter dans l'autre sens – nous utilisons *également* le concept de « faim » pour traduire de notre biosphère ce que nous partageons avec le chat, à savoir que nos organismes ont besoin de nourriture. Si vous dites que « le chat obéit à sa programmation génétique », le douanier sera peut-être moins enclin à vous arrêter, bien que cette phrase projette également une perspective humaine sur la disposition génétique. Mais si vous dites que « le chat est un sujet individuel », vous pourriez alors très bien être accusé d'anthropomorphisme excessif. Cependant, dit Morin, ce qui est en jeu n'est pas l'anthropomorphisme naïf imposé à un être biologique, mais le contraire : c'est ce qu'il appelle une « désanthropocentrification » de l'idée de sujet, mais aussi de la stratégie, de l'intelligence, etc.

Cette question est pertinente non moins pour les débats contemporains de la production animale. Nous avons répudié la sensibilité et l'intelligence, souffrance et plaisir des êtres vivants avec le nom d'anthropomorphisme, bien que nous ayons hérité et développé l'intelligence, souffrance et plaisir des animaux, notamment les mammifères (Morin 2017). En d'autres termes, le cœur du problème est l'élimination totale de la frontière, non pas pour former une bio-anthropologie mais une anthropologie *complexe* qui tient compte du fait que nous sommes des êtres vivants, voire des devenirs vivants dans la mesure où l'enjeu central pour comprendre la vie n'est pas celui d'entités stables, mais de projets toujours inachevés « d'auto-organisation » et de « subjectivation » (Morin, 1980 : 417).

Au-delà de l'anthropocentrisme des sciences de la culture : étapes vers une écologie de la culture

Morin (1980) ne se faisait aucune illusion sur l'accueil que ses idées recevraient dans les milieux universitaires de la fin du XX^{ème} siècle. Et si beaucoup a été écrit et pensé depuis, aussi bien dans le champ de la biologie que dans celui de l'anthropologie, la situation n'est pas aujourd'hui fondamentalement différente comme nous l'avons vu. L'une des raisons est peut-être que, comme nous l'avons fait valoir, il existe une tradition légitimatrice d'« isolationnisme social » qui est profondément ancrée dans la théorie sociale (voir Ferguson, 2006). L'héritage Durkheimien stipule que « les faits sociaux ont leur propre type de réalité nouvelle, qui ne peut être comprise qu'en termes

d'autres faits sociaux, et non en termes de quelque chose qui serait antérieur à ceux-ci – que ce soit psychologique, biologique ou bien physique » (Kohn, 2013 : 50). Cependant, comme nous l'avons indiqué, une séparation aussi nette est intenable et peut-être pas seulement intenable – c'est même « la négation de la vie, en un sens », pour le dire clairement (*ibid.*). Prendre pour point de départ une telle séparation analytique ne peut donc convenir.

Les anthropologues ne sont bien sûr pas aveugles face aux difficultés de cette séparation. Au milieu du XX^{ème} siècle, l'anthropologue Alfred Kroeber s'était interrogé : « se pourrait-il que le sujet spécifique de l'anthropologie soit l'interrelation de ce qui est biologique chez l'homme et de ce qui est social et historique chez lui ? La réponse est oui » (cité dans Ingold, 1986). Mais malgré ces bonnes intentions, la réalité est qu'au cours de ces dernières années, l'anthropologie culturelle et/ou sociale s'est progressivement éloignée de l'anthropologie biologique (et vice versa). L'un des rares à avoir insisté sur le lien étroit qui existe entre les deux est Tim Ingold, qui a réfléchi il y a plusieurs décennies à la nature culturelle et évolutive des relations sociales dans *Evolution and Social Life* (Ingold, 1986). À bien des égards, ce livre était en avance sur son temps et il a été réimprimé et réédité pour tenir le rôle qu'il mérite dans un débat qui est très contemporain.

Le recueil d'articles de l'équipe « *biosocial becomings* » (voir Ingold et Palsson, 2011) témoigne de ce débat contemporain qui, selon Ingold lui-même, pourrait avant tout se tenir en raison du commencement de la déconstruction du paradigme néo-darwiniste qui depuis longtemps « dictait les termes de l'accommodement entre les sciences de la vie, de l'esprit, de la société et de la culture » (Ingold, 2011 : 1). Faisant écho à certaines des réflexions de Morin sur l'auto-gno-phéno-ré-organisation comme caractéristique du vivant, il plaide pour une nouvelle vision de l'évolution : « l'évolution, à notre sens, ne vit pas dans la mutation, la recombinaison, la réplication et la sélection de traits transmissibles. Il s'agit plutôt d'un processus de vie. Et au cœur de ce processus se trouve l'ontogenèse » (*ibid.* : 6). Remettant en question la vision évolutionniste standard selon laquelle un organisme est le produit de l'interaction entre les gènes et l'environnement (ou, si l'organisme est une société, entre les mêmes et l'environnement), Ingold appelle à inverser l'ordre pour que les flux et les matériaux ontogénétiques priment. Il conclut par conséquent qu'il vaudrait mieux parler de *devenirs* humains que d'êtres humains, puisqu'en effet, il invite à penser les humains aussi bien que les « créatures de toutes sortes non pas selon ce qu'ils *sont* mais selon ce qu'ils *font* [...], non pas comme des entités para-formées, mais comme des trajectoires de mouvement et de croissance » (*ibid.* : 8 ; les italiques sont originales). Et il est bien souligné que ce n'est pas un petit changement.

Il ne s'agit pas d'une correction et d'une sophistication mineure de l'image évolutive standard. Il s'agit d'un changement profond de paradigme. Ingold emploie l'analogie du remplacement de la mécanique classique par la théorie de la relativité (et de la mécanique quantique, pourrait-on ajouter) en raison des similitudes « mécaniques » de la physique newtonienne et de l'évolution (néo)-darwinienne (*ibid.* : 9-10).

Comme Morin, Ingold souligne qu'il ne s'agit pas de réconcilier deux parties, la partie biologique et la partie sociale. Ce ne sont pas des entités complémentaires mais « une seule et même chose » (*ibid.* : 9). Il emploie à nouveau une analogie, celle d'une corde de chanvre, « tressée à partir de multiples brins, eux-mêmes tressés à partir de multiples fibres, chacune à son tour tressée à partir de ses constituants cellulaires et moléculaires [...], biologiques vers le haut et sociaux vers le bas » (*ibid.* : 9).

Si rendre compte de manière détaillée des développements de la biologie et de l'anthropologie biologique qui s'ouvrent vers cette approche dépasse le cadre de cet article, je voudrais attirer l'attention sur deux chapitres de *Biosocial Becomings* qui abordent certaines de ces conditions. Ramirez-Goicoechea (2011) souligne l'importance de la découverte de l'épigénèse, qui, depuis Monod (1970), révèle le processus moléculaire directionnel de l'activation, de l'expression, de la révélation, de la suppression et de la régulation génétiques (*op.cit.* : 65). L'épigénétique est, en d'autres termes, la découverte fondamentale que les gènes de nos cellules interagissent avec l'environnement, produisant ainsi des traits phénotypiques héréditaires sans altérer la séquence ADN. Les effets épigénétiques ont été intégrés à l'étude de la consommation médicale et de la consommation alimentaire, les situant ainsi au cœur de la recherche sur le consommateur. Mais plus important encore, l'épigénèse est un élément important de la critique du déterminisme génétique que nous avons discutée plus haut. L'anthropologue biologique Fuentes (2011) met l'accent sur deux autres changements importants dans la théorie de l'héritage biologique, à savoir la théorie de la construction de niche et la théorie de l'héritage multiple. La première « suggère que les humains et leur environnement sont des participants mutuellement interactifs au processus évolutif par héritage écologique », tandis que la seconde « propose que l'héritage évolutif pertinent puisse avoir lieu aux niveaux génétique, épigénétique, comportemental et symbolique » (Fuentes, 2011 : 53). A nouveau, ces changements épistémiques font valoir un processus évolutif qui est non déterministe et interactif. Fuentes les reprend pour discuter, par exemple, de l'émergence biosociale de la coopération comme

élément constitutif de la phylogénèse humaine, d'une manière qui va bien au-delà du « gène égoïste » de Dawkins (2003 [1976]) et de la logique du « je coopérerai dans la mesure où j'en tirerai profit ».

Les critiques formulées à l'encontre d'une séparation de la nature et de la culture, et le séisme paradigmatique de ses soubassements, ont été relayées par d'autres voix de l'anthropologie contemporaine lorsqu'elles ont plaidé en faveur d'une anthropologie post-anthropocentrique et d'une rupture avec la distinction fondamentale, et fondamentaliste, de la nature et de la culture. C'est notamment le cas du puissant manifeste de Latour (1991) *Nous n'avons jamais été modernes*. Tout aussi importante sans ce contexte est la pensée anti-dualiste d'Haraway (voir par exemple Haraway 1991, 2007). Cette distinction pourrait donc n'être qu'une parenthèse dans l'histoire de la pensée. Comme le souligne Descola (2011), ce n'est qu'à la fin du XIX^{ème} siècle qu'une distinction fondamentale entre nature et culture s'est établie dans la pensée européenne. Cette distinction est notamment le résultat d'une importante rupture épistémologique entre les sciences de la nature et les sciences humaines (*Geisteswissenschaften*), comme le proposait Dilthey (2013 [1883]). Si cette rupture était à la fois bienvenue et nécessaire pour parer à la menace du déterminisme et du réductionnisme scientifique sur les phénomènes culturels, elle a eu pour conséquence regrettable d'établir une dualité presque indépassable entre nature et culture ; dualité qui a été, selon Descola (2011), constitutive de l'anthropologie. La théorisation par Descola (2005) de l'animisme, du totémisme, de l'analogisme et du naturalisme comme ontologies et cosmologies concurrentes, va exactement dans le sens d'une anthropologie post-anthropocentrique. Mais elle souligne également l'importance de reconnaître l'interdépendance de la nature et de la vie sociale, ainsi que la place particulière de l'anthropologie comme point de départ de cette interdisciplinarité, « puisque tous les objets empiriques que les anthropologues étudient aux antipodes ou au plus près de chez eux - les systèmes de parenté, d'alliance et de filiation, les conceptions de la personne et du corps, les savoirs et les pratiques de l'environnement, la gestion des souffrances physiques et morales - tout cela se trouve précisément à l'entrecroisement entre des données biologiques et cognitives... » (Descola, 2011 : 80-81).

Autrement dit, l'anthropologie devrait à bien des égards repenser ses sujets et ses objets d'étude, puisque « la vie sociale et politique d'*Anthropos* » a été radicalement transformée, d'une part par les conséquences de la biotechnologie et de la nouvelle génétique, et d'autre part par la prise de conscience de l'importance des espèces non humaines, des animaux, des plantes, et aussi des microbes, amenant à une situation où, comme le conclut Palsson (2011), « une séparation radicale

entre anthropologie sociale et biologique semble théoriquement indéfendable. Il faudrait alors parler de l'anthropologie comme d'un champ unique » (*op.cit.* : 39)

La biosémiotique comme terrain d'entente ?

Il s'ensuit des réflexions sur l'altération du dialogue entre biologie et culture, dans ce dernier domaine, que, à l'opposé, depuis celui la biologie, émergent des théorisations et des reconfigurations épistémiques qui ouvrent la voie à un meilleur dialogue, interdisciplinaire et non-réductionniste. Au-delà de ce qui a été discuté par les anthropologues, je voudrais brièvement évoquer une autre piste de réflexion qui mériterait d'être explorée par les chercheurs en marketing et en consommation, pour qui la sémiotique est et devrait être une discipline centrale pour révéler les significations et les systèmes de signification qui existent sur un marché et dans la consommation. C'est la perspective ou la théorisation de la biosémiotique. Selon cette perspective, la nature vivante est conçue comme étant essentiellement animée, ou constituée, par la sémiose, c'est-à-dire par des « processus de relations de signes et de leurs significations – ou fonction – dans les processus biologiques de la vie » (Hoffmeyer, 2008 : 5)

Hoffmeyer, qui va très loin pour éviter que l'idée de biosémiotique soit (mal) comprise comme un nouveau type de vitalisme, construit en grande partie son argumentation sur l'application de la sémiotique Peircienne au processus biologique, essentiellement au niveau micro, mais aussi au niveau macro, en intégrant la notion d'*Umwelt de von Uexküll* – « le monde subjectif ou phénoménal de l'animal » (Hoffmeyer, 2008 : 171). Mais l'essentiel de son argumentation se situe au niveau cellulaire (Hoffmeyer était un biochimiste de formation), où il décompose les processus de transfert d'informations. Le schéma de réaction cellulaire, et c'est là le point décisif pour l'application de la sémiotique Peircienne, n'est pas réductible à une simple « signalisation automatique » en raison de l'autonomie fondamentale de la cellule – la cellule est autoréférentielle et doit donc interpréter à un certain degré le milieu environnant, comme nous l'avons vu avec Morin. On retrouve ici les mêmes idées de Morin sur une certaine subjectivation et autonomie comme caractéristiques de tous les êtres vivants. Hoffmeyer parle également de stratégies et de libération croissante de la sémiosphère biologique avec une complexité croissante.

La biosémiotique ne joue, à l'heure actuelle, pratiquement aucun rôle dans la biologie traditionnelle. Pourtant, une étude plus approfondie des processus de signification qui ont lieu au niveau des cellules

et dans les contextes culturels offre certainement pour les années à venir une opportunité aux chercheurs intéressés par l'interdisciplinarité. Je considère ces arguments comme étant tout à fait compatibles avec le paradigme de la complexité de Morin, sur la relation entre les sujets vivants et leur environnement, et avec l'appel à une fusion non-réductionniste des anthropologies biologiques et culturelles telles qu'elles ont été discutées plus haut. Par exemple, l'anthropologie post-humaine de Kohn (2013) prend elle aussi fortement appui sur la sémiotique Peircienne, de sorte qu'il y a là un terrain commun manifeste. Hoffmeyer, malheureusement, ne peut pas tenir ce flambeau, en raison de son décès en 2019. Mais les possibilités offertes par les technologies biosémiotiques, y compris médicales, et surtout par une approche biosémiotique de la compréhension des environnements, peuvent amener à un plus grand respect de la « souffrance » des espèces qui « comprennent », elles aussi, que leur *Umwelt* se détériore. Je mets ici des guillemets, non seulement pour éviter les accusations d'anthropomorphisation, mais aussi pour renvoyer à Morin lorsqu'il fait valoir qu'il s'agit plus de pouvoir désanthropocentrier nos concepts biologiques que de romantiser la nature par des astuces anthropomorphiques.

Et la consommation, alors ?

Où tout ce débat nous conduit-il ? Eh bien, d'abord et avant tout, étant donné le rôle actuel de la théorisation réductionniste d'inspiration biologique dans le marketing et dans l'étude du consommateur, et étant donné le refus de certains milieux académiques d'envisager quoi que ce soit de biologique comme pour pouvant être pertinent pour l'étude des phénomènes culturels, notre objectif premier est de ne pas se laisser détourner par l'un de ces réductionnismes. Nous devrions considérer comme étant de première importance que les « modèles de l'homme » (voir Kover, 1967) utilisés en marketing et dans la recherche sur le consommateur ne reflètent aucun de ces réductionnismes.

Hirschman (2008) a conclu que la biologie évolutionniste pourrait offrir des bases solides à la recherche contemporaine sur le consommateur en matière de normes de genre et de beauté, de tribalisme, de partage et de bien-être de groupe, de persuasion, d'esthétique, de métaphore et de symbolisme. Il est facile de souscrire à ces questions de recherche, et tout aussi facile de les élargir (e.g., alimentation, médicaments, amélioration des performances de l'esprit et du corps pour n'en citer que quelques-unes). Certaines de ces questions figurent toutefois parmi celles qui risquent d'être les plus controversées (nous renvoyons à nos réflexions introductives). Toute réflexion doit reposer sur des bases solides, théoriques comme empiriques – ce que je ne peux pas revendiquer à ce stade.

Il est cependant évident, peut-être plus évident que jamais, que nous sommes des êtres biologiques, et que cette qualité a de sérieuses conséquences sur notre liberté de consommer. Je fais bien sûr référence à la pandémie actuelle de Covid-19 et à ses fortes répercussions sur les nombreuses pratiques de consommation que nous tenions pour acquises. Au moment-même où j'écris ces phrases, une grande part de la consommation est soit totalement interdite, soit soumise à un ensemble de transformations et de restrictions qui visent à réduire les risques de propagation du virus. Une bonne part du débat politique porte sur les avantages et les risques d'ouverture ou de fermeture de diverses activités de consommation et de production pour la santé générale des populations, au plan physique, économique et social. Et il n'est que trop évident que bien-être physiologique et bien-être socioculturel sont profondément liés, voire inséparables.

Je voudrais plutôt partager brièvement quelques premières réflexions sur un projet, initié avec mes collègues Pol Chrysochou et Ankur Kapoor, pour illustrer comment une approche biosociale peut être appliquée à l'étude d'un processus de consommation. Ce projet vise à comprendre, dans une perspective biosociale, la pratique du manger avec les mains. Manger, sans surprise, est une expérience qui est incarnée et polysensorielle. Le gastrophysicien Ole G. Mouritsen (2016) a exploré l'importance expérientielle de la « sensation buccale », et Spence (2015) a étudié la signification auditive de l'expérience gustative. Les mains, selon un *homunculus* sensoriel, occupent une part importante de « l'espace cérébral en termes de traitement des entrées sensorielles ». Une anthropologie du sens existe (Classen, 1997). Mais les connaissances socio-anthropologiques sur le fait de manger avec les mains restent rares (voir Mann et al., 2011).

Bien que cette pratique soit limitée à certaines zones géographiques, les plus connues étant probablement l'Inde et les pays limitrophes (voir Hedge et al., 2018), et à certaines unités culturelles, souvent indigènes, elle s'observe aussi – dans le contexte culturel actuel de mondialisation de l'alimentation – dans des formes particulières de restauration rapide. Comme pour tout ce qui touche à l'alimentation, ces pratiques sont profondément ancrées dans des ensembles socio-historiques de normes et de valeurs culinaires (Fischler, 1990). Par conséquent, elles ont des conséquences profondes sur la relation entre l'expérience cognitive du mangeur, l'expérience sensorielle et les qualités matérielles de l'aliment consommé. Si l'analyse sensorielle est loin d'être étrangère à la recherche en marketing, la signification incarnée de cette relation reste cependant sous-étudiée lorsqu'il s'agit de la pratique du manger avec les mains. Nous voulons par conséquent susciter un regain d'intérêt pour une compréhension physiologique et anthropologique de cette pratique. Nous

sommes convaincus qu'une telle compréhension peut également ouvrir de nouvelles perspectives sur les cultures et les habitudes alimentaires contemporaines, sur ce qu'est l'expérience alimentaire dans différents contextes, et sur la relation complexe de l'alimentation et de la santé. Nous espérons ainsi offrir des connaissances pertinentes pour éclairer les politiques alimentaires actuelles, qui, pour le meilleur ou pour le pire, imprègnent la société.

Ce n'est là qu'un exemple de la manière dont une approche biologiquement et culturellement interdépendante des conditions humaines peut être fructueuse pour les marchés et les politiques. La vraie question, cependant, est à mon humble avis beaucoup plus vaste, et j'aimerais par conséquent l'aborder pour conclure.

Conclusion : ma question politique

Il a pu être suggéré que la recherche sur les différences naturelles entre sexes, par exemple, est fondamentalement problématique dans la lutte pour l'égalité et le respect entre les sexes. Cependant, ne pas respecter les éventuelles différences biologiques peut être tout aussi contraire à l'objectif de l'égalité entre sexes. La recherche d'une politique respectueuse des sexes et la reconnaissance du rôle de l'homme dans la biosphère Anthropocène contemporaine reposent toutes deux sur le détronement de l'humanité en tant qu'espèce en dehors et au-delà du biologique. La compréhension de l'*anthropos* bio-social est à mon sens une condition préalable à celle des modes de désir, de séduction et d'aberration humaines. La complexité de la vie et la complexité de la condition humaine constituent le point de départ pour une recherche sur le consommateur et pour une approche de la culture de la consommation capable de relever les défis auxquels nous sommes confrontés.

Comme le note Descola (2011), la relation entre l'homme et la nature sera paradigmatique pour les défis et les questions qui se poseront au cours de ce siècle. Une liste non exhaustive comprend « les bouleversements climatiques, l'érosion de la biodiversité, la multiplication des organismes transgéniques, l'épuisement des énergies fossiles, la pollution des milieux fragiles et des mégapoles, la disparition accélérée des forêts de la zone intertropicale, tout cela est devenu un sujet de débat public à l'échelle de la planète et alimente au quotidien les inquiétudes de nombre de ses habitants » (Descola, 2011 : 77). On peut aussi rappeler que pour chacun de ces problèmes, les processus en jeu (naturels *et* sociaux par nature !) comportent un élément important de culture de consommation. Si l'on ajoute à cela les inégalités mondiales d'accès aux ressources, depuis les plus élémentaires comme

l'eau potable, le dilemme auquel sont alors confrontés les chercheurs sur la culture de la consommation, et leur sujet d'étude devient presque insupportablement clair. Se demander ce qui est naturel et ce qui est social dans ces processus, dit Descola (2011), est à la limite du non-sens.

Par conséquent, ne pas comprendre la condition humaine, dans sa particularité comme lieu d'un écosystème microbien, comme système de communication biosémiotique, et comme espèce d'un écosystème global, perpétue une distinction entre disciplines qui est aveugle et mutilante. Comme l'ont relevé Palsson et al. (2015), se faisant l'écho de l'appel de Morin (vieux de 45 ans) à penser la condition humaine comme une triade individu-espèce-société : « si nous voulons que notre espèce et nos sociétés continuent à prospérer, il est de la plus haute importance que nous puissions identifier les idées et les pratiques qui nourrissent à la fois notre espèce, nos sociétés, et la planète » (*op. cit.* : 11). Comme le note l'un des co-auteurs de l'article précité, Sverker Sörlin (2017) dans un ouvrage récent, nous assistons à une réaction nostalgique et à un retour d'un rapport moderne classique avec la nature, où l'être humain est libre de l'exploiter comme « don de Dieu à l'humanité ». Beaucoup de dangers dans la société contemporaine ont pour origine cette séparation entre le Terrestre, le naturel et l'humain. À mon sens, le couplage d'une analyse sociologique et anthropologique culturelle complexe avec les connaissances offertes par la biologie non réductionniste peut être un élément important comme fondement d'une ontologie post-humaniste, par exemple d'une ontologie néo-animiste (je remercie Eric Arnould pour cette formule) dont l'esquisse a été théorisée par Descola (2005) et illustrée par Kohn (2013). Comme il l'a noté, « si, comme je l'affirme, nos pensées distinctement humaines sont en continuité avec celles de la forêt, dans la mesure où toutes deux sont, d'une manière ou d'une autre, les produits de la sémiotose qui est intrinsèque à la vie, alors une anthropologie qui irait au-delà de l'humain doit trouver un moyen de rendre compte des qualités distinctives de la pensée humaine sans pour autant perdre de vue sa relation avec ces logiques sémiotiques plus présentes » (*ibid.* : 50).

Ces logiques, à mon avis, sont en accord avec la réflexion de Morin (2006) sur une éthique planétaire qui reconnaîtrait que la Terre n'est pas le fruit de l'addition d'une planète physique, d'une biosphère et d'une humanité, mais d'un ensemble complexe de physis-bios-anthropos qui sont organisés de façon inséparable. Ce paradigme, que je vais mettre en débat avec Morin, est une condition nécessaire à une vie planétaire durable pour l'*homo sapiens*, comme pour le reste de la biosphère.

Comme l'a formulé l'auteure danoise Josefine Klougart³, nous vivons dans la récusation collective du fait fondamental que nous sommes la nature. Affirmer ce « fait » est une vision absolue ou sans restriction de la nature, par opposition à une vue restreinte (la nature est « quelque part où vous pouvez aller » ou « ce comportement n'est pas naturel ») (Fink, 2008). Cette vision non restreinte de la nature est aussi, de toute évidence, ce qui sous-tend l'appel de Morin à abolir un détachement qui serait absolu entre la nature et la culture. Elle sous-tend également une approche écosophique de notre condition. L'écosophie, un terme introduit par le philosophe norvégien de l'écologie profonde Arne Næss (1990) et utilisé par le philosophe français Félix Guattari comme une sorte d'épithète intellectuelle (Guattari, 1992), est peut-être la meilleure notion pour appréhender la profondeur du changement de paradigme pour lequel nous avons mobilisé Ingold plus haut (voir également Arnould (2020) pour une discussion dans le cadre de la CCT). Il est vrai que l'idée d'écosophie a pu donner naissance à différents mouvements quasi-religieux – ce contre quoi Guattari a mis en garde, tout en soutenant l'idée. Cependant, mettre un terme à la récusation collective de la totalité de notre « naturel » et développer une humilité hautement nécessaire sur notre rôle et impact sur la biosphère terrestre – et, jusqu'à présent, c'est la seule que nous ayons ! – pourrait difficilement trouver un plus beau dénominateur que la sagesse écosystémique – *ecosophia*.

Références

- Aaby, P., Benn, C. S., Flanagan, K. L., Klein, S. L., Kollmann, T. R., Lynn, D. J., & Shann, F. (2020). The non-specific and sex-differential effects of vaccines. *Nature Reviews Immunology*, 1-7.
- Arnould, E.J. (2020), Ecology, In : A. Bradshaw & J. Hietanen, eds. *Dictionary of Corona-Virus Culture*. Londres : Repeater.
- Askegaard S. (2018), Edgar Morin - The Uniduality of the Magic and the Real, in S. Askegaard & B. Heilbrunn, eds., *Canonical Authors in Consumption Theory*, Londres : Routledge, 250-257.
- Askegaard, S., & Linnet, J. T. (2011). Towards an epistemology of consumer culture theory: Phenomenology and the context of context. *Marketing Theory*, 11(4), 381-404.

³ Dans Weekendavisen, le 27 août 2020

- Askegaard, S., & Scott, L. (2011). Consumer Culture Theory: The ironies of history. *Marketing Theory*, 13 (2), 139-147.
- Bateson, G. (1995 [1972]). *Vers une écologie de l'esprit*. Paris : Éditions du Seuil.
- Bode, M., & Østergaard, P. (2013). The wild and wacky worlds of consumer oddballs. Analyzing the manifestary context of consumer culture theory. *Marketing Theory*, 13(2), 175-192.
- Brunel, O. (2015). Edgar Morin et la théorie de la complexité. In E. Rémy & P. Robert-Demontrond, eds. *Regards croisés sur la consommation. Tome 2 – Des structures au retour de l'acteur*, Caen : EMS, 265-286.
- Buller, A. (2005). *Adapting Minds. Evolutionary Psychology and the Persistent Quest for Human Nature*, Cambridge, MA : MIT Press.
- Classen, C. (1997). Foundations for an anthropology of the senses. *International Social Science Journal*, 49(153), 401-412.
- David, M. (2002). La critique sociologique de la psychologie évolutionniste : au-delà de la modularité de masse. *New Genetics and Society*, 21(3), 303-313.
- Dawkins, R (2003 [1976]). *Le gène égoïste*. Paris : Odile Jacob.
- Descola, P. (2005). *Par-delà nature et culture*. Paris : Gallimard.
- Descola, P. (2011). *L'Écologie des autres. L'anthropologie et la question de la nature*, Paris : Éditions Quæ.
- Dilthey, W. (2013 [1883]). *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, Berlin : Holzinger
- Ferguson, H. (2006). *Phenomenological sociology: Experience and insight in modern society*, Londres : Sage.
- Fink, H. (2008). Three Sorts of Naturalism. Dans : J. Lindgaard, éd., *John McDowell : Experience, Norm and Nature*, Oxford : Blackwell, 52-72.
- Fischler, C. (1999). *L'omnivore*. Paris : Odile Jacob.

- Fuentes, A. (2011). Blurring the biological and social in human becomings. Dans : Ingold, T. & G. Palsson, eds. *Biosocial Becomings. Integrating Social and Biological Anthropology*, Cambridge : Cambridge University Press, 42-58.
- Haraway, D. (1991). *Simians, cyborgs and women: The reinvention of nature*. New York : Routledge.
- Haraway, D. (2007). *When species meet*. Minneapolis : University of Minnesota Press.
- Harré, R. (2012). Behind the mereological fallacy. *Philosophy*, 87 (341), 329-352.
- Hegde, S., Nair, L. P., Chandran, H., & Irshad, H. (2018). Traditional Indian way of eating—an overview. *Journal of Ethnic Foods*, 5(1), 20-23.
- Hirschman, E. C. (1986). Humanistic inquiry in marketing research : philosophy, method, and criteria. *Journal of Marketing Research*, 23 (3), 237-249.
- Hirschman, E. C. (2008). Evolution, Biology and Consumer Research: What Darwin Knew that We've Forgotten. Dans M. Tadajewski & D. Brownlie, *Critical Marketing*, Londres : Wiley, 131-155.
- Hoffmeyer, J (2008). *Biosemiotics. An Examination into the Signs of Life and the Life of Signs*. Chicago : University of Scranton press.
- Ingold, T. (1986). *Evolution and Social Life*. Cambridge : Cambridge University Press.
- Ingold, T. (2011). Prospect. In : Ingold, T. & G. Palsson, eds. *Biosocial Becomings. Integrating Social and Biological Anthropology*. Cambridge : Cambridge University Press, 1-21.
- Ingold, T. & G. Palsson, eds. (2011). *Biosocial Becomings. Integrating Social and Biological Anthropology*. Cambridge : Cambridge University Press.
- Jacob, F. (1981), *Les jeux des possibles*, Paris: Fayard
- Kohn, E. (2013). *How Forests Think. Toward an Anthropology beyond the Human*. Berkeley : University of California Press.
- Kover, A. J. (1967). Models of man as defined by marketing research. *Journal of Marketing Research*, 4(2), 129-132.
- Laborit, H. (1976), *Éloge de la fuite*, Paris : Gallimard.

- Latour, B. (1991). *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, Paris, La Découverte
- Mann, A., Mol, A., Satalkar, P., Savirani, A., Selim, N., Sur, M., & Yates-Doerr, E. (2011). Mixing methods, tasting fingers: Notes on an ethnographic experiment. *HAU : Journal of Ethnographic Theory*, 1(1), 221-243.
- Merleau-Ponty, M. (1945). *Phénoménologie de la perception*, Paris : Gallimard.
- Monod, J. (1974). On Chance and Necessity. Dans *Studies in the Philosophy of Biology*. Londres : Palgrave, 357-375.
- Morin, E. (1973). *Le paradigme perdu: La nature humaine*, Paris: Seuil.
- Morin, E. (1980). *La méthode II: La vie de la vie*, Paris : Seuil.
- Morin, E. (1990). Computo, ergo sum. *Chimères*, 8, 1-20.
- Morin, E. (2006). *La méthode VI: Éthique*, Paris : Seuil.
- Morin, E. (2017). *Connaissance, ignorance, mystère*. Paris : Librairie Arthème Fayard.
- Mouritsen, O.G. (2016). Gastrophysics of the oral cavity. *Current Pharmaceutical Design*, 22(15), 2195-2203.
- Næss, A. (1990). *Ecology, Community and Lifestyle: Outline of an Ecosophy*. Cambridge University Press.
- Palsson, G. (2011). Ensembles of biosocial relations. Dans : Ingold, T. & G. Palsson, eds. *Biosocial Becomings. Integrating Social and Biological Anthropology*. Cambridge : Cambridge University Press, 22-41.
- Palsson, G., Szerszynski, B., Sörlin, S., Marks, J., Avril, B., Crumley, C., ... & Buendía, M. P. (2013). Reconceptualizing the 'Anthropos' in the Anthropocene: Integrating the social sciences and humanities in global environmental change research. *Environmental Science & Policy*, 28, 3-13.
- Pomiès, A., & Tissier-Desbordes, E. (2016). Constructing the object of research in the manner of Piet Mondrian: An integrative epistemology for consumer research. *Marketing Theory*, 16(3), 279-298.

- Ramirez-Goicoechea, E. (2011). Epigenesis, biocultural environments and biosocial becomings. Dans : Ingold, T. & G. Pálsson, eds. *Biosocial Becomings. Integrating Social and Biological Anthropology*. Cambridge : Cambridge University Press, 59-83.
- Rose, H., & Rose, S. (2001). *Alas poor Darwin: Arguments against evolutionary psychology*. Londres : Random House.
- Saad, G. (2010). The Darwinian Underpinnings of Consumption. Dans : P. Maclaran, M. Saren, B. Stern & M. Tadajewski, eds. *The SAGE Handbook of Marketing Theory*, Londres : Sage, 457-475.
- Sörlin, S. (2017). *Antropocen : en essä om människans tidsålder*, Stockholm : Weyler förlag.
- Spence, C. (2015). Eating with our ears: assessing the importance of the sounds of consumption on our perception and enjoyment of multisensory flavour experiences. *Flavour*, 4(1), 3.
- Tallis, R. (2016), *Aping Mankind*, Londres : Routledge
- Varela, F. G., Maturana, H. R., & Uribe, R. (1974). Autopoiesis: the organization of living systems, its characterization and a model. *Biosystems*, 5(4), 187-196.
- Venter, C., & Cohen, D. (2004). The century of biology. *New Perspectives Quarterly*, 21(4), 73-77.