Autour du livre de philippe descola

Par-delà nature et culture (paris, gallimard, « bibliothèque des sciences humaines », 2005, 624 p.)

Emmanuel Lézy et Gérard Chouquer

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/etudesrurales/8402>

DOI : 10.4000/etudesrurales.8402

ISSN : 1777-537X

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 15 décembre 2006

Pagination : 229-252

Référence électronique

Emmanuel Lézy et Gérard Chouquer, « Autour du livre de philippe descola », *Études rurales* [En ligne], 178 | 2006, mis en ligne le 01 janvier 2006, consulté le 10 décembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/etudesrurales/8402> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/etudesrurales.8402>

Cet article est disponible en ligne à l'adresse :

http://www.cairn.info/article.php?ID_REVUE=ETRU&ID_NUMPUBLIE=ETRU_178&ID_ARTICLE=ETRU_178_0229

Autour du livre de philippe descola. Par-delà nature et culture (paris, gallimard, « bibliothèque des sciences humaines », 2005, 624 p.)

par Emmanuel LÉZY et Gérard CHOUQUER

| Editions de l'EHESS | *Études rurales*

2006/02 - 178

ISSN 0014-2182 | pages 229 à 252

Pour citer cet article :

—Lézy E. et Chouquer G., Autour du livre de philippe descola. Par-delà nature et culture (paris, gallimard, « bibliothèque des sciences humaines », 2005, 624 p.), *Études rurales* 2006/ 02, 178, p. 229-252.

Distribution électronique Cairn pour les Editions de l'EHESS.

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

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

AUTOUR DU LIVRE DE PHILIPPE DESCOLA

Emmanuel Lézy et Gérard Chouquer

Par-delà nature et culture (Paris, Gallimard,
« Bibliothèque des sciences humaines »,
2005, 624 p.)

LA PARUTION du dernier livre de Philippe Descola est un événement que la Rédaction d'*Études rurales* entend souligner en ouvrant un débat autour des nombreux points de vue et des multiples pistes de réflexion qu'offre cet ouvrage.

Nous le faisons en proches voisins puisque la revue est hébergée par le Laboratoire d'anthropologie sociale que dirige Philippe Descola. Toutefois cette proximité n'est pas plus qu'un voisinage, les deux recenseurs n'étant ni anthropologues ni membres de ce Laboratoire. Emmanuel Lézy est géographe, Gérard Chouquer, historien et archéogéographe. On voudra bien en tenir compte et se référer, en priorité, aux avis des anthropologues et des ethnologues si on souhaite un compte rendu disciplinaire. On voudra bien noter aussi que les analyses qui suivent n'engagent que leurs seuls signataires.

Présentation

Une réaction commune s'est produite lors de nos lectures respectives du livre de Philippe Descola. Nous avons, l'un et l'autre, été sensibles à l'ampleur de la matière anthropologique proposée et au caractère proprement

novateur de la construction analytique qui l'accompagne, et avons immédiatement senti qu'un transfert était envisageable en géographie, en histoire et en archéologie. De la même manière, nous avons noté, l'un et l'autre, la forme structuraliste classique de cette matière innovante. Il y a plusieurs façons d'analyser ce que nous percevons comme une contradiction. C'est sans doute l'expression de « fonction rectrice » du grand partage dualiste nature/culture qui résume le mieux l'interrogation qui est la nôtre. Aussi avons-nous cherché à comprendre pourquoi Philippe Descola a employé cette formulation et ce qu'elle signifie réellement.

Nous avons lu d'autres comptes rendus de cet ouvrage. Nous n'estimons pas opportun de suivre Jean-Pierre Digard [2006] lorsqu'il pense que ce livre est une « attaque » de la science. Selon nous, l'activité scientifique n'est aucunement menacée mais bien au contraire stimulée par cette puissante élaboration. Nous partageons, en revanche, l'avis de Dominique Boullier [2006] selon lequel ce livre est « un encouragement à inventer les nouvelles formes de composition du monde commun pour dépasser le modernisme ». Nous nous approprions également toutes les opinions qui se sont exprimées pour dire combien cet ouvrage ouvre sur d'autres usages du monde [Bollon 2005 ; Gentelle 2006 ; Milhaud 2006].

Il arrive fréquemment que de grandes œuvres soient incomprises ou méconnues à leur parution, et valorisées longtemps après. Ce fut le cas des *Caractères originaux* de Marc Bloch, de l'œuvre géographique d'Éric Dardel et de quelques autres. Dans nos propres disciplines, nous espérons contribuer à aider les jeunes chercheurs,

géographes, historiens et archéologues, à exploiter la matière de cette belle synthèse.

Bien entendu, ces deux comptes rendus ont été communiqués à Philippe Descola avant publication.

La formation d'une conscience géographique (par Emmanuel Lézy)

En ce début de XXI^e siècle, la frontière entre « nature » et « culture » est soumise à de constants réajustements, voire à la remise en cause globale de ses fondements philosophiques. L'essai de Descola, qui passe, pour l'occasion, de l'échelle du territoire *achuar* [Descola 1986, 1993] à celle de l'écoumène, se présente comme une contribution incontournable à un débat dont l'enjeu n'est rien moins que la fixation des limites et de la forme du monde.

Publié chez Gallimard, *Par-delà nature et culture* est assuré de connaître une large diffusion et de rencontrer un lectorat d'autant plus varié que le domaine couvert est universel. Quels que soient sa discipline ou son champ d'intérêt, le lecteur y trouvera une invitation à « dépasser » ses propres clivages. Rares sont les chercheurs qui engagent leur discipline dans une réflexion de fond, et Descola fait partie de ce petit nombre.

En philosophie ou en sociologie des sciences, le travail de Bruno Latour [1994] est sans aucun doute pilote ; en géographie, celui d'Augustin Berque [2000] sur l'écoumène est fondamental. En anthropologie-ethnologie, désormais, celui de Philippe Descola redistribue les cartes. Le géographe ne peut qu'être tenté de « tester » sur la carte les limites, internes et externes, d'une lecture aussi originale du monde.

UN « AGGIORNAMENTO NECESSAIRE » OU UN ERRATUM COLLECTIF ?

Le texte de Descola s'ouvre sur une anecdote personnelle : en Amazonie péruvienne, l'auteur sauve Metekash, une femme *achuar*, de la morsure d'un serpent en lui injectant un sérum antivenin. Légitimé dans sa rationalité par l'efficacité du produit, il entreprend, dans la foulée, d'expliquer au mari, Chumbi, que l'accident est dû au hasard. Hélas, le diagnostic convainc moins que le remède : c'est l'achat d'un fusil qui a provoqué l'accident. En multipliant ses prises, le chasseur a rompu l'équilibre entretenu avec les esprits de la forêt et en a été aussitôt puni. « À l'évidence, je n'avais rien compris », avoue l'anthropologue (p. 20).

Cette confession du titulaire de la chaire d'anthropologie de la nature du Collège de France sonne comme un défi, une promesse et donne à l'ensemble sa dimension novatrice.

En choisissant d'ouvrir son livre par un tel effort de remise en question¹, voire d'autodérision, Descola définit clairement l'ambition de son propos. Cesser d'expliquer pour se mettre à l'écoute, en plaçant l'objet dans une position de sujet, et assumer le risque de revoir les limites et la forme du monde tels que nous les concevons :

Bien des sociétés dites « primitives » nous invitent à un tel dépassement, elles qui n'ont jamais songé que les frontières de l'humanité s'arrêtaient aux portes de l'espèce humaine, elles qui n'hésitent pas

1. Page 179, il insiste : « J'avais surtout fait fausse route en cherchant à définir des modes d'identification. »

à inviter dans le concert de leur vie sociale les plus modestes plantes, les plus insignifiants des animaux (p. 15).

Dans ses dimensions, le propos atteint donc les « frontières de l'humanité », et le « dépassement » suggéré par le titre concerne les limites de l'écoumène et la forme de ce que nous appelons le monde. En identifiant un dénominateur universel, Descola fonde une humanité nouvelle, intégrant non seulement toutes les cultures humaines mais une part non limitée (et jamais clairement identifiée) des « existants » sur terre :

Le référent commun aux entités qui habitent le monde n'est donc pas l'homme en tant qu'espèce mais l'humanité en tant que condition (p. 30).

Une entreprise aussi « iconoclaste »² ne peut faire l'économie d'une certaine *tabula rasa*, et l'exercice de « chamboule tout », entamé sur sa propre effigie, ne néglige aucune figure d'autorité. Dédié à ses enfants, Léonore et Emmanuel, *Par-delà nature et culture* ne cite pas Jean, le père, historien des conquistadors et de la colonisation, mais s'applique à écrire, au verso de ses pages, une autre histoire du Nouveau Monde, celle des « vaincus », voire des « primitifs » ou des « sauvages ». La rupture n'en est pas moins consommée avec Claude Lévi-Strauss, le second « père » auquel Descola rend par ailleurs de nombreux hommages. À maintes reprises, notamment à propos de l'aire d'extension du totémisme et de la différence qu'il établit entre cette notion et ce qu'il appelle l'animisme, il souligne ce que l'idée de « pensée sauvage » pouvait avoir d'inabouti (p. 144).

Au-delà de Lévi-Strauss et de l'« aggiornamento personnel »³, c'est toute l'ethnologie, l'anthropologie et toutes les sciences humaines qui sont invitées à refaire leur inventaire :

L'anthropologie est donc confrontée à un défi formidable : soit disparaître avec une forme épuisée d'humanisme, soit se métamorphoser en repensant son domaine et ses outils de manière à inclure dans son objet bien plus que l'*anthropos*, toute cette collectivité des existants liés à lui et reléguée à présent dans une fonction d'entourage (p. 15).

Surtout, et c'est le juste retour de l'engagement personnel de l'auteur, le lecteur est sommé à son tour, et au plus profond de sa conscience, de reconnaître comme un territoire sa propre définition de l'humain. Une fois qu'il y est parvenu, et sans doute seulement à ce moment-là, il devient lui-même une des catégories proposées.

UN INVENTAIRE DES CULTURES HUMAINES

La méthode du discours de Descola retrouve celle de Descartes. Après avoir fait douter le lecteur, il le contraint à tout reconstruire à partir du « je » et à fonder sa maison sur le rocher et non sur le sable.

La force de conviction de Descola et le plaisir qu'on a à le lire reposent en partie sur la dimension encyclopédique de l'information

2. Le mot est de Jean-Pierre Digard [2006 : 413].

3. Cf. la note 5 de la page 205. Le terme est aussi employé à propos de McGrew et des chimpanzés (p. 254), soulignant la valeur universelle de la remise en question personnelle.

mobilisée. En 624 pages bien pleines, 171 ethnies sont convoquées et, des Achuars de l'Amazonie aux Yup'ik du grand Nord, l'auteur révèle une immense curiosité. D'une terre à l'autre, d'une langue à une autre, la démonstration est, dans un premier temps, difficile à suivre, mais c'est voulu. La première partie, « La nature en trompe l'œil », vise justement à souligner les incohérences et les confusions liées à l'usage traditionnel du terme « nature ».

L'auteur commence par nier l'universalité de la solution de continuité entre « nature » et « culture » dès qu'on sort de l'Europe moderne (« figures du continu ») et présente aussitôt les formes infinies des transitions entre le « sauvage » et le « domestique ». Le « grand partage » entre les deux est un phénomène récent, lié à des conditions historiques bien particulières et dont il faut, par conséquent, se garder de faire un universel. On ne peut opposer une pensée « scientifique » à une pensée sauvage dans leur rapport à la « nature » puisque ce concept n'est pas reconnu par ces deux pensées.

Cet universel, Descola va le trouver, dans la deuxième partie (« Structures de l'expérience »), au même endroit que là où Descartes l'a trouvé : dans l'« intériorité » qui abrite le « je » et le distingue de la « physicalité » environnante. Cette distinction apparaissant à Descola également répandue dans toutes les régions et toutes les époques de l'Humanité, il en fait le point de départ de son raisonnement. La typologie s'organise donc en fonction de la façon dont l'universelle intériorité (ce que Dardel appelait la « conscience géographique ») envisage la non moins universelle physicalité : m'est-elle semblable ou différente ? En

recoupant ces deux notions (intériorité/physicalité et semblable/différent), Descola obtient quatre catégories qu'il présente dans sa troisième partie : « Les dispositions de l'être » (voir le schéma p. 176).

La pensée « naturaliste » postule une identité entre l'Homme et la Nature au niveau de la « physicalité » (nous sommes composés des mêmes atomes, nous obéissons aux mêmes lois de la Physique ou de la Nature), mais postule une altérité de l'« intériorité » (certains ont une âme, d'autres non). À cette pensée qu'il qualifie de « moderne » s'opposent, non pas une pensée, définie négativement par rapport à elle, mais trois autres pensées, pourvues de caractères propres et se fondant, comme la pensée moderne, sur des postulats invérifiables.

La pensée « animiste » affirme une identité d'intériorité, tour à tour différente et indifférente à cette différence sur le plan de la physicalité. La pensée « totémiste » (que Descola, à la différence de Lévi-Strauss, limite à l'Australie et dont il exclut toute la zone américaine) reconnaît entre les différents « existants » de la planète une similitude, tant au niveau de l'intériorité que de la physicalité. La figure tutélaire du totem, quels que soient son « règne » ou son rythme, fixe à la fois les grands traits de la physionomie, de l'esprit et du comportement. Enfin, une pensée « analogique » reposerait, selon lui, sur une irréductible altérité des êtres et des choses, tant sur le plan de l'intériorité que sur celui de la physicalité.

On dépasse ici largement le réajustement géographique marginal des anciennes catégories « animisme » et « totémisme ». Nous est proposé un socle objectif, logique et impartial, à la classification des cultures humaines,

qui sont encore trop souvent arbitrairement étiquetées et hiérarchisées. La tentation est grande d'adopter cette classification. Elle réduit considérablement l'inégalité entre les sociétés suggérée par les anciens termes « primitifs » ou « sauvages ». Elle rend inutile le recours à des termes aux contours mal définis, comme « indigènes », « aborigènes », « natifs », voire « Indiens », « Africains », « Noirs », « nomades » ou « chasseurs-cueilleurs », qui ont si souvent embarrassé les auteurs. Elle reconnaît l'incontournable communauté des civilisations urbaines « pré-modernes » (de la Chine à l'Amérique en passant par l'Inde, le Moyen et le Proche-Orient, l'Égypte et l'Europe) et leur fournit, avec le concept d'« analogisme », un plus petit dénominateur commun. Elle réduit la fracture entre grandes civilisations sur un plan qui n'est ni historique (Dardel) ni écologique (Murra) mais philosophique.

Ce faisant, Descola déplace le clivage entre les sociétés, du domaine de la nature à celui de la culture.

Le caractère audacieux de l'entreprise a été souligné par les protestations de Jean-Pierre Digard [2006] dans *L'Homme*. L'anthropologie peut-elle accepter la remise en question de sa supériorité ? Peut-elle participer au lynchage de sa propre civilisation⁴ ? Peut-elle laisser penser que d'autres cultures disposeraient de compétences que nous n'avons pas pour distinguer l'humanité, pour changer de formes ou pour communiquer avec d'autres formes d'intelligence ?

Le débat qui s'en est suivi a eu le mérite de clarifier, si besoin était, la pensée de Descola sur le sujet :

Non, je ne me transforme pas en jaguar la nuit, et je suis persuadé qu'aucun humain n'a cette faculté (p. 431).

Je ne pense pas qu'on puisse lui faire grief d'avoir jamais cédé un pouce de territoire naturaliste au profit d'un mode de pensée dont il estime que « le contexte présent [l'] a rendu caduc ». Aucune société n'a de leçon à donner au naturalisme, à l'Europe ou à l'Occident :

Mais l'on aurait tort de penser que les Indiens d'Amazonie, les Aborigènes australiens ou les moines du Tibet seraient porteurs d'une sagesse plus profonde pour le temps présent que le naturalisme claudiquant de la modernité tardive (p. 552).

Au même endroit que Digard, mais pour des raisons inverses, l'affirmation de Descola me semble fixer les limites de son propos.

LES LIMITES DE L'ÉLARGISSEMENT PROPOSÉ

Aussi rationnelle qu'apparaisse la méthode employée, aussi universelle que soit l'opposition entre « intériorité » et « physicalité », le discours de Descola reste une démarche personnelle, parfois partielle et partiale. Aussi austères que les appellations « naturaliste », « animiste », « totémiste » ou « analogiste » puissent être, l'égalité de traitement que la classification leur réserve est illusoire. Certaines ontologies sont plus faciles à assumer que d'autres. Les limites de l'« élargissement »

4. « Cette Europe qui, à travers son ontologie, le naturalisme, se trouve un peu sommairement opposée au reste du monde, et traînée, de manière expéditive, au banc des accusés. » [Digard 2006 : 423]

promis apparaissent alors et tracent la forme précise de l'univers de l'auteur.

Même s'il cherche à l'enraciner dans l'universel, Descola ne cache jamais l'incarnation de son propos : l'intervention du « je » dans un texte aussi soigneusement écrit ne doit rien au hasard. Elle se fait dans deux types de localisation introduisant une sorte de complémentarité magnétique entre deux centres subjectifs du monde. Le « je » amazonien apparaît à deux reprises, armé d'un dard empoisonné (seringue ou sarbacane), au cœur le plus obscur de la forêt de l'animisme et aux pieds des Andes, un des sommets de l'analogisme. C'est le Descola incarné mais aussi abusé, englué dans l'opaque aventure du *hic et nunc*. L'autre Descola, celui qui prend la parole à plusieurs reprises, reste dans l'ombre. Invisible et omniprésent, lecteur infatigable, arbitre du vrai et du faux, c'est l'auteur et non plus le personnage. Il parle depuis un lieu précisément circonscrit : le Collège de France, au cœur du Quartier latin, haut lieu de la transformation historique du monde analogique ancien par le modernisme naturaliste. C'est le Descola de l'intellect, de la pensée et de la vérité qui dissipe l'erreur.

L'auteur se situe en étranger dans la culture animiste et comme référence dans la culture naturaliste. Le « lecteur type que j'imagine pour ce livre »⁵ est invité à reconnaître, lui aussi, dans ce naturalisme « notre cosmologie partagée ». Le naturalisme est la seule catégorie définie davantage sur un plan historique que sur un plan géographique. Il s'agit d'une pensée « moderne » apparue en Europe de l'Ouest à la Renaissance et que la colonisation et l'industrialisation ont répandue de façon plus ou moins pacifique dans le monde entier.

Le partage du monde en quatre ontologies est rendu impossible par l'appartenance de l'auteur, du protagoniste et du lecteur à l'une d'entre elles. Le naturalisme ayant le monopole du « je », il a aussi celui de l'intériorité et réduit les trois autres catégories à des « physicalités » (schéma p. 241).

C'est une espèce de pyramide à la Braudel qui apparaît, dans laquelle le temps irait de la base (le totémisme ou l'animisme, « au gré de l'inclinaison des peuples », p. 289) au sommet (le naturalisme inventé à partir de Descartes, mobile parce qu'historique) en passant par une sorte de pallier analogiste esquissant successivement les brouillons plus ou moins élégants de la modernité. On n'est donc pas si loin de la vision de Dardel [1990] des étapes successives de l'éveil d'une conscience géographique. Comme chez lui, la diffusion d'une pensée naturaliste moderne chasse les « modes de pensée que le contexte présent a rendu caducs » (p. 427) comme la lumière disperse les ténèbres. Cette position, « scientifique » pour Éric Dardel, « naturaliste » pour Philippe Descola, n'est paradoxalement pas éloignée de la division « analogique » du monde maya en « quatre soleils » que décrivait Jacques Soustelle [1967].

Mais la cosmologie est absente du domaine couvert par la « nature » chez Descola. Ignorante de l'infiniment grand et de l'infiniment petit, la perception du monde par les peuples non naturalistes est toujours décrite à l'échelle du groupe et du

5. L'expression est page 244. Page 252, Descola précise : le « terme comparatif du processus évolutif [...], l'adulte occidental ».

territoire. La connaissance du temps et de la petite échelle est censée échapper à des peuples sans histoire et sans géographie. Les études d'ethno-astronomie menées chez les Incas, les Mayas ou en Amazonie ne sont pas citées. La validité scientifique de nombreuses propositions non naturalistes, la puissance encore inexplicable de leurs réalisations n'apparaissent pas. L'urbanisation et le savoir restent l'apanage de l'Europe moderne. Avant la modernité, c'est-à-dire autour de l'Europe, le paysage n'a pas changé depuis Lévi-Strauss, malgré Cuzco, Mexico ou Chichen Itza : « un Moyen Âge auquel aurait manqué sa Rome » (formule rappelée page 38 à propos de l'histoire précolombienne).

La pensée analogique des mondes inca, maya, chinois et tibétain mêlés est réduite à une « plaisante imagination », à des « spéculations lettrées » définissant le « monde insaisissable de l'analogisme, monde a priori chaotique et boursoufflé puisqu'il contient une infinité de choses différentes » (p. 286), « un monde de singularités bricolées⁶ avec des matériaux disparates » (p. 301). Est-ce le monde qui est chaotique ou est-ce la catégorie qui ne parvient pas à faire apparaître l'ordre ?

La supériorité du naturalisme sur l'analogisme se lit surtout, selon l'auteur, dans le respect de l'individu et du « multiculturalisme » que le premier autorise et que le second interdit. Ce dernier est présenté, de façon assez classique, comme le berceau des dictatures et des fascismes⁷.

Les fondements de l'animisme et du totémisme ne sont pas davantage sujets à caution scientifique :

Bref, le constat de l'existence chez les chimpanzés de traditions dites « culturelles » ne paraît pas devoir menacer à court terme cette croyance centrale de l'ontologie naturaliste selon laquelle les humains sont la seule espèce à posséder un équipement psychique capable d'engendrer des différences culturelles (p. 257).

Les sociétés animistes et totémistes ou analogiques qui affirment le contraire sont donc inférieures à la pensée « naturaliste », « moderne », dans leur capacité à distinguer le réel.

C'est sans doute une preuve d'honnêteté de la part de Descola que de refuser de s'engager au-delà de son propre domaine. Se définissant lui-même comme « naturaliste », par tradition et par conviction⁸, il s'engage à contribuer à affiner cette perspective et se refuse à la contredire. La définition qu'il propose du naturalisme révèle la supériorité qu'il prête à cette ontologie sur les trois autres :

Des sujets humains dotés d'une intériorité rationnelle et d'une conscience morale, reconnaissant le principe essentiel de la continuité physique et de l'interdépendance matérielle des entités du monde, se donnant la mission de

6. On retrouve le terme « bricolage », fondateur de la « pensée sauvage » chez Lévi-Strauss.

7. Cf. la thèse sur le « socialisme » des Incas [Baudin 1942]. Les civilisations arabes et juives que Descola ne classe pas dans le naturalisme relèvent sans doute de cette ontologie, bien qu'elles ne soient pas évoquées.

8. « Ainsi la plupart des Européens sont-ils spontanément naturalistes – et je ne m'exclus pas du lot – en raison de leur éducation formelle et informelle. » (P. 322)

préserver cette continuité et cette interdépendance, souvent contre leurs congénères, et cela dans l'intérêt supérieur de tous, qu'ils sont les seuls capables de discerner et de représenter. Ce pourrait être une bonne définition de l'ontologie naturaliste dans ses conséquences pratiques positives (p. 276).

Il est parfois difficile de déterminer, dans le texte de Descola, qui parle du tapir, de l'Indien qui le chasse, de l'ethnologue qui l'étudie ou de l'anthropologue qui le baptise. On peut se demander si la légitimation des guerres et des colonisations au nom d'une « conscience » qu'auraient les naturalistes d'un « intérêt supérieur » qu'ils sont seuls à identifier et dont ils profitent seuls est, cette fois, le fait de Descola ou le fait d'un de ces « idéaux types »⁹ qu'il étudie. Le mot « positives » qui clôt la citation qui précède prouve l'adhésion personnelle de l'auteur à cette échelle de valeurs.

Il précise très honnêtement la position philosophique de son « je » au sein du vaste univers du naturalisme :

Certains, et c'est mon cas, peuvent voir dans une éthique écocentrique comme celle de Callicott un fondement philosophique solide pour s'engager dans une coexistence moins conflictuelle entre humains et non humains (p. 276).

C'est son enclume la plus haute. Il l'annonce aussitôt :

Or, force est de constater que les [...] déplacements catégoriels dont nous sommes redevables aux philosophes de l'environnement n'ont encore véritablement mis en péril l'agencement typique du naturalisme (pp. 276-277).

En fin de compte, la supériorité historique de la pensée « moderne » s'explique par sa supériorité scientifique, technologique, morale, politique et culturelle¹⁰, et non par la puissance de ses armes soumise à une pensée « naturaliste » qui permet la réification du vivant afin d'en justifier l'exploitation.

L'introduction « iconoclaste » prévoyait la remise en question du terme « primitif » par le biais de la remise en question de la frontière entre humains et non-humains. Qu'on l'envisage comme une menace ou comme une promesse, le pari n'a pas été tenu. Il ne s'agit jamais de remettre véritablement en question la séparation de la nature et de la culture, des humains et des non-humains, mais bien plutôt d'assouplir les règles de l'utilisation des uns par les autres.

Le lecteur est abandonné, à la fin de sa lecture, sans avoir pu effectuer le dépassement annoncé. Mieux connu, le « primitif » n'en reste pas moins « primitif » en ce qu'il n'a pas su se poser en horizon de la pensée occidentale, qui reste « moderne » comme les plantes restent « modestes » et les animaux « humbles ». Grâce à l'*aggiornamento* proposé par Descola,

9. « Une manière d'instantané saisissant une collectivité à un moment donné de sa trajectoire où elle présente une valeur exemplaire pour la comparaison, autrement dit, un idéal type. » (P. 14)

10. « L'auteur construit tout d'abord la genèse de notre construction occidentale de la nature, de ce grand partage, en listant les opérations successives de purification qui furent nécessaires », remarque D. Boullier [2006 : 80] dans *Cosmopolitiques* sans s'en offusquer. Le terme « purification », que n'emploie pas Descola, est compatible avec son idée de « modernisation » naturaliste.

la culture naturaliste a précisé ses concepts, mais la représentation que le lecteur peut avoir de la « nature » n'est pas fondamentalement différente : il n'est pas invité à envisager le singe, la vache ou le cochon comme son égal, à manifester contre l'élevage industriel, la vivisection ou la déforestation, ni à abandonner le moindre geste de sa vie quotidienne. Les savoirs exotiques qui lui ont été présentés restent cantonnés aux frontières ethniques, voire géographiques, qui en limitent l'aire d'application. Il est invité à connaître la pensée de l'Autre, à la comprendre sans l'adopter pour autant car seule la pensée naturaliste est universelle.

Arrêtons-nous sur la dimension géographique du projet de Descola, qui organise le monde selon un axe spatial et non temporel. Si l'on peut regretter l'absence d'une carte localisant à la fois les groupes cités et les limites des quatre catégories utilisées, on peut tout autant se réjouir de la liberté qui nous est laissée de la construire.

CARTOGRAPHIER « NATURE ET CULTURE » ?

La valeur du livre de Descola n'est pas diminuée par les limites qu'il recèle, bien au contraire. Peut-on en esquisser la forme géographique, dont les contours sont fixés par les limites que l'intériorité impose au projet universel ? Descola renvoie explicitement tout effort de « spatialisation » aux calendes analogiques (p. 166).

Son souci premier n'est pas de fournir aux géographes une nouvelle typologie régionale. Il confie cependant, en conclusion, que le problème principal soulevé par son découpage du monde n'a pas été résolu :

Tout cela est sans doute rassurant pour les esprits en quête de certitudes mais ne permet guère de répondre à la seule question qui vaille : pourquoi tel fait social, telle croyance, tel usage sont-ils présents ici et non là ? (P. 534)

La cartographie des phénomènes décrits peut sans doute faciliter l'identification de certains facteurs de localisation. Ce n'est pas un exercice facile car Descola n'a pas clairement spécifié la nature des limites qu'il propose. Parfois, le déterminisme géographique semble absolu et il est aussi vain à un Européen de vouloir cesser de penser en naturaliste qu'à un Algonquin d'échapper à l'animisme. À d'autres endroits, ces modes de pensée « ne sauraient être exclusifs les uns des autres et l'on peut supposer qu'ils coexistent en puissance chez tous les humains » (p. 322). Est-il légitime de vouloir localiser ces frontières dans l'espace, ou cela revient-il à les sortir du seul domaine où elles s'épanouissent : l'intériorité de celui qui les énonce ? Comment, de la façon la plus respectueuse possible, cartographier l'univers tel qu'il s'organise dans l'espace-temps des 624 pages de *Par-delà nature et culture* ?

La carte proposée (p. 240) tente d'obéir à la lettre et à l'esprit des principes définis par l'auteur lui-même. Elle s'articule autour de la double polarité du « je » grâce auquel Descola a accepté de situer, dans différents systèmes de repère, l'intériorité productrice de sa géopoétique. C'est à partir de la complémentarité entre le « je » parisien et le « je » amazonien que s'orientent toutes les circulations du monde.

En s'installant au cœur de l'espace *jivaro*, Descola en fait le centre de l'univers animiste et l'alpha de toute l'histoire de la pensée

Le monde vu par Philippe Descola dans *Par-delà nature et culture*

Étapes et régions de formation d'une « conscience géographique » chez E. Dardel et P. Descola

Les trois types de « conscience géographique » chez Dardel

En plan : une disposition centre-périphérie
correspondant à une répartition géographique

En coupe : une disposition stratigraphique correspondant
à un processus historique de sédimentation

- domaine d'application d'une géographie scientifique surfacique
- domaine d'application d'une géographie héroïque linéaire
- domaine d'application d'une géographie mythique ponctuelle

© E. Lézy 2007

Les quatre ontologies de Descola

En plan : une partition orientée

En coupe : l'étagement historique des sociétés

- ontologie totémiste
- ontologie analogique
- ontologie animiste
- ontologie naturaliste

→ processus de formation historique
← diffusion universelle du savoir scientifique

humaine, dont Paris fournit l'oméga. Le « continent animiste » obéit à une logique géographique parallèle et occupe aujourd'hui les milieux que Max Sorre [1943] qualifia d'« extrêmes » : les tropiques et les pôles. L'animisme fut longtemps un Gondwana dans lequel la seule insularité était celle du totémisme australien.

Les grandes civilisations de « l'archipel » analogique recoupent cet ensemble continental avec la brutalité d'une faille qui apparaîtrait dans des roches sédimentaires. Pour l'auteur, leur unité est moins géographique qu'historique. Comment expliquer la simultanéité et la cohérence des formes des révolutions néolithiques puis des grandes révolutions urbaines, des Andes à la Mésio-Amérique, du Japon à la Chine, au Tibet, à l'Inde, à la Mésopotamie, à l'Égypte et au Proche-Orient, à la Grèce, à l'Italie ? Une fois de plus, Descola se heurte au problème du facteur de localisation et se contente de balayer les théories migratoires chargeant d'hypothétiques marines antédiluviennes le soin de remplir les pointillés de notre ignorance : ce « grand archipel analogique qui s'éparpille à la surface de la Terre en une multitude d'îles et d'îlots dont aucun réseau de diffusion n'aurait pu uniformiser à ce point la structure » (p. 313).

La localisation de ces sociétés sur un planisphère n'est pourtant pas aussi aléatoire qu'on pourrait le penser. On observe tout d'abord une dépendance paradoxale vis-à-vis des montagnes jeunes que le naturalisme a tendance, au contraire, à envisager comme un handicap répulsif (climat, sols, risques...). Le tracé de ces montagnes tertiaires dépend lui-même de l'axe de la circulation la plus rapide

de l'énergie et de la matière sur terre, à savoir le méridien magnétique.

Telle la tête d'un serpent dont la queue s'effilerait entre Antarctique et Terre de Feu, le redressement de la terminaison européenne fait apparaître, au XV^e siècle, une pensée coupée du contact vertical entre le lieu de naissance et la forme du ciel ce jour-là. Tendue vers la mise en contact horizontal des hommes et des sociétés, le naturalisme adopte une stratégie d'interface qui localise les quatre cinquièmes de l'humanité à moins de 200 kilomètres des côtes, et le reste de l'humanité en bordure des fleuves.

La carte offre un système conforme à la circulation énergétique de notre planète et à l'intérêt que les sociétés analogiques portent à l'astronomie et au géomagnétisme, que Descola évoque si peu.

L'exercice cartographique révèle ainsi à la fois l'efficacité et les limites de l'ouvrage de Descola. Ce texte dépasse l'inventaire non exhaustif des « usages du monde » pour atteindre le rang de document historique. Il s'agit sans doute de la présentation la plus complète, la plus claire et la plus honnête de la vision du monde proposée par la pensée naturaliste du début du XXI^e siècle.

Aussi utile et cohérente que soit la typologie exposée dans ces pages, on ne peut que regretter qu'elle laisse apparaître une nette hiérarchie entre ses catégories, au point de faire de l'une d'elles, le naturalisme, l'horizon historique des trois autres. C'est oublier, d'une part, qu'elle en fut et en est surtout le fléau. C'est, d'autre part – et les silences de Descola à ce sujet sont éloquentes – rendre impossible tout transfert de compétence, dans un sens qui ne soit plus celui de la « diffusion des lumières »,

chère à Braudel, mais qui procède d'un véritable échange scientifique et culturel.

Aussi pleine de ses « certitudes » (il n'est pas sûr qu'elle en ait tant), la civilisation « naturaliste » a tout à gagner à cet échange. Les savoirs « traditionnels » (comment les opposer autrement au « modernisme » ?) ne sont peut-être pas aussi caducs qu'on le pense. La crise climatique actuelle, pour ne citer qu'elle, n'est pas une vue de l'esprit participant de la vogue New Age. La compétence à survivre dans des milieux extrêmes et à enrichir les espaces fertiles est reconnue par tous comme une caractéristique essentielle des sociétés animistes. Les capacités fédératrices des groupes analogiques, leur aptitude à construire en milieu montagnard, l'utilisation de techniques agricoles et artisanales simples et raffinées, de modes de communication non technologiques peuvent être un jour utiles à une société en panne de carburant et secouée par les catastrophes naturelles. L'enseignement de la modernité que Bruno Latour [1994] a décrochée de la porte de notre civilisation pourrait un jour briller à l'entrée d'un tipi, d'un igloo ou d'une *maloca* (maison collective amazonienne).

Il n'en demeure pas moins vrai que Descola a rempli sa mission principale : contraindre l'anthropologie à choisir entre la diffusion d'un discours scientifique de plus en plus identifié comme occidental et l'élaboration d'un langage commun à toutes les pensées du monde.

Un récit en filigrane (par Gérard Chouquer)

Le livre de Philippe Descola constitue le bagage minimum que tout historien ou archéologue travaillant sur les espaces-temps, la

nature et l'environnement anciens doit emporter avec lui en toutes circonstances. C'est une puissante synthèse anthropologique, qui présente une nouvelle mise en ordre des idées et de précieux concepts opératoires. Dans cet ouvrage, les ontologies sont construites en un système cohérent et argumenté. Leur transfert à d'autres disciplines devient possible.

LA FONCTION « DI-RECTRICE » DE PHILIPPE DESCOLA

La construction de Descola rencontre, en effet, une préoccupation grandissante chez les historiens et les archéologues : comment concevoir et mettre en œuvre un « système de représentations » qui diffère du nôtre et ne pas (trop) trahir le mode de relations que telle ou telle société ancienne, ou fragment de société, entretenait avec le monde, la nature, l'environnement, les milieux géographiques, le temps, le passé, sa propre histoire ? Le problème, à y bien réfléchir, n'est vraiment pas simple, et seule une certaine forme de légèreté de la part des chercheurs peut les affranchir de tenter de le résoudre. L'attitude la plus fréquemment observée consiste à dire que les outils qu'on emploie sont affectés d'une telle neutralité, d'une telle universalité, qu'ils conviennent pour étudier le phénomène. Or, on confond ainsi plusieurs niveaux d'interrogation.

Je vais l'illustrer d'un exemple. Nous pouvons savoir aujourd'hui, avec une forte présomption de fiabilité, quelle était la position du Jet stream il y a 3 000 ans, c'est-à-dire au Bronze final, au-dessus de l'Europe, du Proche et du Moyen-Orient (je n'entre pas dans le détail de la démonstration, mais elle existe). Sans la réduction scientifique, sans ses protocoles,

sans la « fonction rectrice » du dualisme, sans la connaissance positive, nous n'y serions pas parvenus. Dont acte. Mais comment ne pas voir l'originalité de cette posture ? D'abord, nous transférons au passé des réalités modernes (l'invention de l'*aérojet* n'a qu'une soixantaine d'années) et nous pratiquons avec les populations anciennes le même décalage que celui que nous pratiquons, encore aujourd'hui, avec l'homme de la rue : en effet, dans les discussions de café du Commerce, personne ne dit : « tiens, l'*aérojet* connaît une évolution de trajectoire » alors que tout le monde dit : « le climat change et la température monte ». Bien entendu, l'élaboration de cette réalité pour l'Âge du Bronze peut apporter de très précieuses connaissances sur le climat de cette période et rejoindre ainsi des préoccupations qui ont été bien réelles pour les populations en question.

Mais – et c'est là tout le problème anthropologique – si nous voulons appréhender la cosmologie des populations du Bronze final, nous avons besoin de savoir avec quelles catégories penser cela, car les catégories savantes les plus pointues deviennent soudain décalées, presque dérisoires. C'est leur positivité même qui dicte immédiatement leurs limites. Certes, des sciences paléonaturalistes nous diront des choses sensées et subtiles sur les évolutions végétales et animales, sur les dynamiques paléosédimentaires, sur la modification du régime des pluies, mais nous n'en tirerons pas, pour autant, une connaissance objective de la représentation du monde par la collectivité concernée. Or, pourquoi trouverait-on normal et bienvenu de passer du temps à définir et expérimenter les protocoles scientifiques

fondés sur le naturalisme, alors qu'on passerait si peu de temps, dans la pratique, à définir les protocoles d'étude des représentations, comme s'il allait de soi que toutes les sociétés anciennes partageaient les mêmes distinctions que les nôtres ? À commencer par celle qui oppose, de façon universelle, la nature et la culture, les milieux et les sociétés.

Des historiens attentifs ont flairé le danger : ils ont souligné combien il est délicat de transférer des notions modernes à des situations anciennes. Pour citer un exemple, on ne peut qu'être d'accord avec le médiéviste Alain Guerreau [2001] lorsqu'il affirme que traduire « *dominium* » par « propriété » (même si on nuance en distinguant « propriété éminente » et « propriété réelle ») est un contresens (une réduction, en langage scientifique) qui trahit la notion médiévale. Tous les historiens savent que les mots anciens sont des abîmes de difficultés dès qu'il faut leur donner des équivalents. Justement parce que notre approche scientifique ne se satisfait pas d'une « analogie » alors qu'elle ambitionne vérité et exactitude. Que dire également des sociétés (pré- et protohistoriques) qui n'ont pas laissé de traces des mots qu'elles employaient ?

Michel Foucault [1966] avait ouvert la voie. Dès les années soixante, en cherchant à qualifier la positivité des sciences et à comprendre ce qui les avait produites, il avait donné des matériaux essentiels pour connaître ces autres bases, celles sur lesquelles les sociétés anciennes avaient vécu avant l'ère positive ou scientifique. Mais Foucault n'était pas anthropologue.

C'est là que le livre de Descola trouve sa place. L'argument est puissant : constatant que l'opposition entre nature et culture – qui fournit

la moitié du titre de l'ouvrage – est historiquement un fait récent et géographiquement une réalité inégalement diffusée, l'auteur s'interroge sur les usages qu'en font les ethnologues et anthropologues. Tout en reconnaissant que ce dualisme exerce une « fonction rectrice » dans la pratique et le développement des sciences et représente une source d'inspiration constante pour l'ethnologie, il ne peut s'empêcher de remarquer que cette opposition n'a pas de sens pour nombre de peuples qu'il étudie et qu'elle est un « prisme déformant » dont l'anthropologue a le devoir de tenir compte. D'où l'autre moitié du titre de l'ouvrage : c'est par-delà cette opposition entre nature et culture qu'il faut se situer pour étudier les différentes cosmologies et ontologies existant sur la Terre.

Comment s'y prendre ? En proposant, par une méthode typologique et structuraliste, d'autres classements. Descola recherche les partages qui s'avèrent opérants entre diverses populations et qui vont permettre de redéfinir les quatre ontologies de référence : animisme, totémisme, analogisme, naturalisme. Ainsi s'avère opportune la répartition des existants selon une ligne de partage entre « intériorités » et « physicalités » parce que cette dualité-là est présente dans toutes les cosmologies. Par « intériorités » Descola désigne les essences, les âmes, les esprits. Par « physicalités » il nomme les matérialités, les formes, les substances, les comportements. L'auteur définit ensuite des modalités de relations, à soi et aux autres : modes d'identification, de temporalité, de spatialisation, de figuration, de médiation, de catégorisation. La manière dont s'agencent les termes, les catégories et les relations est structuraliste. Comment les différentes ontologies

instituent-elles leurs « collectifs » (mot préféré à « société » puisqu'il s'agit d'associer des humains mais aussi des non-humains) ? Comment définissent-elles leur épistémologie ?

S'agissant de définir l'anthropologie, Descola adopte une position quasiment inverse de celle de Lévi-Strauss. Ce dernier relevait avec force que l'anthropologie était née de la violence et qu'une partie de l'humanité s'était arrogé le droit de traiter l'autre en objet [1996 : 69]. Mais, dans son projet d'une science de l'ordre des ordres, il ne cessait d'hésiter entre une conception relativiste des cultures, s'interdisant toute hiérarchisation morale ou diachronique entre elles, et une vision rationaliste et universelle de la culture, héritière des Lumières. Descola préfère éviter de faire du naturalisme moderne la source de tous nos maux (« le dualisme n'est pas un mal en soi », « l'anthropologie n'a pas à rougir des circonstances de sa naissance » : pp. 121-122). Il lui reconnaît une vertu majeure : la possibilité d'affirmation des sciences. Mais, dans l'examen des autres ontologies, il cherche d'autres principes organisateurs qui permettent d'échapper à la rationalisation moderne, à ces Lumières dont ne s'affranchissait pas assez Lévi-Strauss. C'est ainsi qu'il lit différemment le totémisme, dont son prédécesseur avait fait une catégorie classificatoire universelle.

Les structures servent encore à répondre à la double question qui se pose immanquablement. Pourquoi et comment en est-on arrivé là, autrement dit, comment rendre compte de la « remarquable permanence » des ontologies, voire de leur résistance dans le temps ? Pourquoi les ontologies se répartissent-elles ainsi à la surface de la terre ? Ici, le projet anthropologique

retrouve ses problématiques habituelles puisqu'il s'agit d'expliquer les grands cadres de l'expérience humaine et leur étonnante stabilité. Force est donc d'échapper à la « myopie de l'instantané » pour mieux voir les permanences, et de comprendre que les changements, s'ils sont déclenchés par des hasards ou des faits arbitraires, obéissent en réalité à des « règles d'agencement » et des « principes de comptabilité » qui ne sont pas fortuits. Parce qu'on ne reconstruit jamais qu'avec des matériaux disponibles et selon un nombre limité de plans aux contraintes architectoniques inévitables :

Tout le reste, ce qui attire l'œil au premier regard et entretient la diversité, n'est qu'ornementation (p. 531).

L'apport fondamental de l'ouvrage peut donc être dit. Descola indique une direction et rédige le guide pour s'y aventurer, mais, évidemment, il n'écrit pas l'histoire ni ne dessine l'itinéraire géographique. Il apporte la structure de leur recherche à tous ceux qui souhaitent comprendre le schéma cosmologique d'un groupe humain du passé. En définissant les ontologies, en montrant quels usages il est fait du monde et quelle est l'écologie des relations, il nous offre un dispositif essentiel pour ordonner de multiples faits que le « naturicisme » (c'est ainsi que je dénomme cette histoire sans les hommes qu'aiment à faire les savants naturalistes) et l'historicisme (l'histoire sans la matière, seulement avec de la politique et de la téléologie) ne permettaient pas de traiter autrement que sur le mode condescendant.

Il faut transférer, en archéologie, en géographie, en histoire, en sciences paléonaturalistes, les outils d'analyse que l'auteur expose. Après

l'avoir lu, on se rend mieux compte du chemin que nous avons à parcourir pour corriger certaines appréciations grossières que nous portons sur les schémas d'organisation de l'espace-temps des populations anciennes. On réalise combien les tentatives des historiens et des archéologues pour élaborer ces représentations sont le plus souvent timides ou biaisées. L'historien et l'archéologue, dès lors qu'ils travaillent sur le passé et pensent en avoir le monopole, n'en deviennent pas spécialistes de tout pour autant.

LA DIMENSION HISTORIQUE DU RÉCIT

La dimension historique n'est, cependant, pas absente du livre de Descola, et la permanence n'est pas présentée comme une fixité. Ce récit historique forme l'une des composantes de la vision structuraliste de l'auteur. Celui-ci part du principe que le meilleur parti à prendre « contre l'historicisme et sa foi naïve dans l'explication des causes antécédentes » est de promouvoir « la connaissance de la structure d'un phénomène [qui] permet de s'interroger de façon pertinente sur ses origines » (p. 13).

Dans un premier temps (chapitre 2), il étudie l'opposition entre « sauvage » et « domestique » et conclut qu'elle n'est pas pertinente pour structurer le fil de l'histoire. Elle est un effet quasi rétrospectif de notre évolution technique et de nos mentalités sur la lecture du passé. Descola passe ainsi en revue le mode de relation que les chasseurs-cueilleurs entretiennent avec leur environnement, le rôle de la domestication, la façon dont les horticulteurs amazoniens et les riziculteurs asiatiques

conçoivent les milieux. Ces pages sont suivies d'un exposé sur la domestication dans l'espace-temps protohistorique et historique, qui nous entraîne du Néolithique à la fin de la Romanité. La question posée est fondamentale : pourquoi cette forme de néolithisation puis d'évolution a-t-elle eu lieu ici et non ailleurs ? D'après Descola, ce serait la quasi-simultanéité de la domestication des plantes et des animaux qui expliquerait le cas particulier du foyer néolithique du « croissant fertile ». Le sauvage et le domestique y seraient doubles : espaces cultivés opposés aux espaces incultes ; monde de l'étable et du pacage opposé au monde de la chasse. Quant à nos modalités d'organisation de l'espace rural historique, elles seraient dues à un héritage original : « l'hybridation entre le dualisme romain et l'organisation concentrique de type germanique » (p. 88). On sent poindre, avec cette phrase, l'idée d'une Antiquité quasi naturaliste et d'un Moyen Âge analogique.

Dans un deuxième temps, Descola étudie les effets du grand partage pour montrer que si le dualisme moderne trouve ses racines dans la Grèce ancienne, il faut attendre le XIX^e siècle pour voir s'établir un vrai dualisme structurant. Selon une progression qui est devenue une habitude historiographique, le chapitre s'ouvre sur la classique invention du paysage à la Renaissance, pour reprendre alors un cours plus chronologique : « Tout commence en Grèce, comme d'habitude » (p. 99), et Aristote occupe une place décisive parce que la fonction qu'il donne à la taxinomie conduit à détacher les êtres des significations symboliques et des lieux pour ne plus exister que comme complexes d'organes. Mais le chemin vers le

dualisme moderne et contemporain exige d'autres réductions. Une première purification est opérée par le christianisme, qui place les humains à l'extérieur et au-dessus de la nature. Ensuite il faut « le passage d'une connaissance fondée sur les similitudes à une science de l'ordre et de la mesure » (p. 105), autrement dit, le passage de l'analogisme au naturalisme. Enfin, les XIX^e et XX^e siècles voient l'autonomisation de concepts opposables à la nature, la société et la culture :

L'anthropologie recueille les fruits de cette longue maturation que nous venons de retracer, et elle s'en trouve bien embarrassée (p. 118).

Ces deux chapitres du livre ont une raison d'être. Ils font naître l'idée que les changements sont lents et que les clés de répartition sont autres que celles que nous croyons pertinentes. Toutefois leur caractère conventionnel ne peut être passé sous silence : Descola présente le passé sur la base de l'héritage historique le plus classique (périodes, idées, seuils, et aussi quelques poncifs).

Cependant cet héritage n'est pas explicité dans la construction des ontologies. Celui-ci est un filigrane. On ne s'en rend compte qu'à la page 528 lorsque l'allusion à l'étagement des temporalités suggère la logique historique tacite de Descola. En répercutant le récit historique classique, lui-même produit de la modernité, Descola accroît involontairement la contrainte moderne qui pèse sur la prémodernité là où il se donne pour but d'en desserrer les liens pour permettre aux autres ontologies de se développer. Car, avec une préhistoire et une protohistoire comme terreau animiste, un

Moyen Âge comme stade analogique et une modernité en rupture avec tous les anciens régimes (sauf avec la parenthèse grégoromane quasi naturaliste : anomalie du classement qui semble ennuyer tout le monde !), nous sommes dans cet historicisme des stades et des périodes qui, malheureusement, exerce toujours sa pesante fonction rectrice sur l'organisation de nos études historiques.

Le besoin d'ordre amène l'auteur à rappeler la fiabilité de l'outil structuraliste ainsi que la nécessité d'une vision téléologique de l'histoire, tirée par le sommet. Je partage l'idée que ce besoin d'ordre est, en ce moment, un objectif intellectuel particulièrement opportun. Parce qu'il y a une véritable aspiration à dégager de la stabilité, après les fragmentations et les dispersions du relativisme et du postmodernisme, l'anthropologie structuraliste peut rendre de précieux services. Précisément, dans le dernier chapitre de son essai, Descola fait le lien entre le structuralisme et la recherche d'une explication de la permanence (pp. 527-528). Or, en opposant la myopie de l'instantané à la stabilité de longue durée, il s'installe, de fait, dans le schéma braudélien des plans étagés de temporalité même s'il le recentre en privilégiant le bas étage des stabilités de longue durée, celui des quasi-immobilités de Braudel. La fonction rectrice de l'anthropologie s'avère ainsi correspondre, comme c'est le cas dans d'autres disciplines, à la recherche des stabilités fondamentales, des régularités, voire des déterminismes dans la hiérarchie de l'espace-temps, le reste n'étant qu'« ornementation ».

Dès lors on peut se demander si cet abonnement au structuralisme n'est pas le principal handicap qui fait qu'on ne pourrait

guère sortir du naturalisme. On y serait quasiment condamné par une relation déterminée entre global et local, entre longue durée et événement. Or je suis persuadé que le structuralisme est un outil qui n'est envisageable que dans le cadre de l'ontologie naturaliste. D'une certaine façon, il réduit l'histoire, et il faudra qu'on rappelle sans cesse que Braudel, croyant s'opposer au structuralisme de Lévi-Strauss, a, malgré tout, initié une autre forme de structuralisme, ce que de nombreux historiens n'ont pas manqué d'observer et de critiquer depuis. La question est alors : peut-on mettre de l'ordre sans se référer à ce schéma conservateur ?

En présentant les ontologies suivant cette structure en filigrane, il devient possible de suggérer les seuils majeurs du récit proposé. La grande affaire, en effet, ce sont les sauts historiques décisifs (que je résume sur la figure ci-contre).

L'animisme, ontologie première et longtemps la plus répandue sur la terre, pose la différence des physicalités et la ressemblance des intériorités. S'agirait-il donc d'un étage naturel et idiographique qui développerait une espèce de théorie des milieux selon laquelle les êtres (lieux, milieux, êtres vivants) sont différents, et que c'est par l'assimilation de leurs intériorités (des êtres entre eux, entre les lieux et leurs habitants humains et non humains) qu'il peut y avoir unité ? L'analogisme constituerait, alors, un progrès par rapport à l'animisme en ce qu'il différencie les intériorités et fait franchir à l'humanité un nouveau stade. Mais en pulvérisant les entités (tout est différent : physicalités et intériorités), il provoque un saut épistémologique original, entraînant

La pyramide des ontologies dans *Par-delà nature et culture*

249

l'obligation d'une « économie » générale, c'est-à-dire d'un mode de relations. L'étage médian analogique fonctionne donc comme une espèce de Moyen Âge ontologique. On sait, depuis Foucault [1966], qu'il dure jusqu'au début du XVII^e siècle. Enfin, le naturalisme change la donne : s'il conserve cet héritage de l'analogisme qu'est la différence des intériorités, il pose la ressemblance des physicalités et donne ainsi à la Nature, via la

matière, la loi qui lui manquait, faisant entrer le monde dans l'âge « constitutionnel » (au sens latourien du terme, c'est-à-dire en séparant faits et représentations, nature et culture, et en faisant primer les matérialités qui font loi). Car la grande question du naturalisme, c'est bien celle du statut de la matière. En tant qu'étage sommital, le naturalisme devient l'étage politique de cette construction structurale. En instituant de telles répartitions

constitutionnelles, comment pourrait-on changer quoi que ce soit à cette partition naturaliste sans revenir à des conceptions que tout invite à abandonner ? Bien joué ! À l'heure de l'ADN, on ne va pas revenir à la différence des physicalités, de même qu'à l'heure de la science et de la presque totale maîtrise technologique sur la nature, on ne va pas retrouver la ressemblance des intériorités qui caractérisait l'animisme et le totémisme. N'est-ce pas le registre des défenseurs de la modernité ? Qui n'a constaté que, devant la recherche d'un dépassement sans rejet de la modernité, le même argument revient sans cesse : vous n'allez tout de même pas en revenir au communautarisme, aux inégalités sociales, aux anciens régimes de toutes sortes, aux traditions et autres irrationalités. En effet, comme il n'en est pas question, la discussion semble close.

Ainsi structuré et tel que je le figure à l'aide de la boussole que Dominique Boullier a créée [2003], il est possible de suggérer que l'ordre structuraliste de Descola, en devenant récit, est un monde plein qui a achevé son cycle et dans lequel on ne voit pas bien où et comment on pourrait caser quelque chose de neuf (figure p. 249, en cartouche). Représenté ainsi, il paraît indépassable.

UN AUTRE RÉCIT ?

Je conclurai cette critique en disant que la construction de Descola appelle, en fait, un autre récit. L'auteur en indique lui-même les bases. Ce récit mêlerait beaucoup plus les

ontologies que ne le fait le récit traditionnel qui les répartit dans l'histoire. D'ailleurs, Descola relève à plusieurs reprises le fait que les ontologies ne sont pas tout d'un bloc : on peut trouver des traits de dualisme dans l'Antiquité, tout comme, aujourd'hui, de nombreux exemples d'analogisme coexistent avec les idées naturalistes, y compris dans le domaine scientifique, et ainsi de suite. La périodisation suggérée par le structuralisme ne tient pas. Là encore, il faut prendre garde à ne pas concevoir, ou même à laisser s'installer, un historicisme par stades.

Ensuite – et c'est là une des forces du livre – Descola précise que ce n'est pas en prénaturalisant les autres ontologies, c'est-à-dire en voulant à tout prix en faire des esquisses du naturalisme comme certains l'ont fait, qu'on restaurera leur dignité. Il n'y aurait donc pas de téléologie, et les autres ontologies ne conduiraient pas obligatoirement au naturalisme. Cette idée n'est pas secondaire. Disons-la autrement : ces ontologies sont autres, et non pré-, prim-, prem- ou proto- quoi que ce soit. C'est la raison pour laquelle on peut inviter l'auteur à s'informer des récents acquis historiques et archéologiques en ce qu'ils vont dans le sens de sa conviction de fond et peuvent aider à déconstruire les catégories actuelles du rangement des êtres et des faits historiques. Mais, sur ce terrain, Descola ne nous renvoie-t-il pas déjà la politesse en suggérant des transformations des cadres de l'histoire autrement plus profondes que les doses infinitésimales dont nous aimons remplir nos colloques ?

Bibliographie

...
251

- Baudin, L.** — 1942, *Les Incas du Pérou. Essais sur le socialisme*. Paris, Librairie Médicis.
- Berque, A.** — 2000, *Écoumène. Introduction à l'étude des milieux humains*. Paris, Belin (« Mappemonde »).
- Bollon, P.** — 2005, « Réflexions pour un autre usage du monde », *Le Figaro littéraire* (jeudi 15 septembre), p. 6.
- Boullier, D.** — 2003, *Déboussolés de tous les pays... ! Une boussole écodémocrate pour rénover la gauche et l'écologie politique*. Paris, Association Cosmopolitiques. — 2006, « Par-delà nature et culture, de Philippe Descola. Note de lecture », *Cosmopolitiques* 11 (Nord-Sud : nouveaux échanges, nouvelles frontières) : 79-88.
- Dardel, É.** — 1990, *L'homme et la terre*. Paris, Éditions du CTHS.
- Descola, P.** — 1986, *La nature domestiquée. Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*. Paris, Éditions de la MSH. — 1993, *Les lances du crépuscule. Relations jivaros, Haute Amazonie*. Paris, Plon (« Terre humaine »). — 2006, « Soyez réalistes, demandez l'impossible. Réponse à Jean-Pierre Digard », *L'Homme* 177-178 : 429-434.
- Digard, J.-P.** — 2006, « Canards sauvages ou enfants du Bon Dieu. Représentation du réel et réalité des représentations », *L'Homme* 177-178 : 413-428.
- Foucault, M.** — 1966, *Les mots et les choses*. Paris, Gallimard.
- Gentelle, P.** — 2006, « Le monde comme il va : identité ou affinité prédatrice ? », www.cafe-geo.net/article.php3?id_article=759.
- Guerreau, A.** — 2001, *L'avenir d'un passé incertain. Quelle histoire du Moyen Âge au XXI^e siècle ?* Paris, Le Seuil.
- Latour, B.** — 1994 (1991), *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*. Paris, La Découverte.
- Lévi-Strauss, C.** — 1996 (1973), *Anthropologie structurale deux*. Paris, Plon.
- Milhaud, O.** — 2006, « Nature et culture en géographie », www.cafe-geo.net/article.php3?id_article=808.
- Sorre, M.** — 1943, *Les fondements biologiques de la géographie humaine*. Paris, Armand Colin.
- Soustelle, J.** — 1967, *Les quatre soleils. Souvenirs et réflexions d'un ethnologue au Mexique*. Paris, Plon (« Terre »).