

Canards sauvages ou enfants du Bon Dieu ?

Représentation du réel et réalité des représentations

Jean-Pierre Digard

LIVRE AMBITIEUX, à la fois par l'objectif qu'il se fixe et par la matière qu'il brasse, que ce *Par-delà nature et culture* – un livre d'un genre qui, hélas, n'encombre pas les rayons, au demeurant de plus en plus chétifs, dévolus à l'ethnologie dans les librairies françaises ; un livre, aussi, qui se mérite : ouvrage dense, ardu, souvent abstrait, dont la lecture réclame concentration et opiniâtreté.

D'emblée, le propos de Philippe Descola se pose comme iconoclaste puisque, dès les premières pages, ce disciple de Claude Lévi-Strauss s'en prend ouvertement à l'universalité de l'opposition nature/culture (p. 13). Ce n'est pas, loin de là, la première attaque portée contre cette opposition fondatrice (on se souvient qu'en 1968, Robert Jaulin prenait un malin plaisir à la dénoncer comme « la tarte à la crème de l'ethnologie »). Rarement, en revanche, les offensives avaient été aussi profondes et d'une telle portée. En effet, pour Descola, l'opposition nature/culture est le produit spécifique d'un système de pensée particulier, le « dualisme moderne », lui-même associé à « une forme épuisée de l'humanisme » (p. 15), avec laquelle l'anthropologie risque de disparaître si l'« anthropologie de la culture » ne se « double » pas d'une « anthropologie de la nature » (*ibid.*) pour constituer une « anthropologie moniste » (p. 14).

Dans une première partie intitulée « La nature en trompe-l'œil », Descola sonde plusieurs ethnographies à la recherche de preuves de la non-universalité du couple nature/culture. Commenant par celle qu'il connaît le mieux, il explique qu'il n'est pas possible de parler, sauf « par commodité de langage », des animaux et des plantes d'Amazonie comme d'« êtres de la nature » dès lors que les Indiens leur confèrent la plupart des attributs de l'humanité, et les considèrent comme des parents, des alliés ou des ennemis, en tout cas comme des personnes possédant une âme, ni de la forêt « à peine effleurée par les Achuar » (p. 23) comme d'un espace sauvage puisque ceux-ci la décrivent comme un jardin cultivé par un esprit.

_____ À propos de Philippe Descola, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005, (« Bibliothèque des sciences humaines »).

De plus, prévient Descola, « on aurait tort de voir dans cette humanisation des animaux un simple jeu de l'esprit, une manière de langage métaphorique dont la pertinence ne s'étendrait guère au-delà des circonstances propres à l'accomplissement des rites ou à la narration des mythes. Même lorsqu'ils parlent en termes fort prosaïques de la traque, de la mise à mort et de la consommation du gibier, les Indiens expriment sans ambiguïté l'idée que la chasse est une interaction sociale avec des entités parfaitement conscientes des conventions qui la régissent » (p. 35).

Des autres cas qu'il examine ensuite, quoique de façon moins approfondie – sociétés de Sibérie, du Sud-Est asiatique, de Nouvelle-Guinée, de Nouvelle-Calédonie et même d'Afrique, Bushmen et Pygmées surtout –, Descola déduit que cette continuité entre humains et non-humains n'est nullement une particularité américaine. Ne résultant pas de la diffusion, ces traits communs ne sont pas non plus le produit d'une évolution jusqu'à un stade antérieur aux grandes civilisations, ainsi que le montrent l'exemple du sacrifice brahmane consistant à « cuire le monde » sans relâche, et celui du jardin japonais offrant, non le spectacle d'une domestication de la nature, mais une représentation épurée du cosmos. Pour Descola, la coupure est « celle qui sépare l'Occident moderne de tous ces peuples du présent et du passé qui n'ont pas jugé nécessaire de procéder à une naturalisation du monde » (p. 57).

L'opposition sauvage/domestique ne serait pas non plus universelle. Pygmées, Eskimos, Aborigènes, Peuls, Basseri d'Iran produisent des espaces « socialisés » qui n'ont plus rien de « sauvage », et ne distingueraient pas animaux sauvages et animaux domestiques... Quant aux Achuar, il leur arrive de cultiver dans leurs jardins des végétaux de la forêt, et leurs maisons sont égayées par toute une ménagerie d'oiseaux dénichés ou petits du gibier rapportés par les chasseurs, animaux *tanku* « acclimatés aux humains » mais non domestiqués. Chez les essarteurs, c'est la forêt qui est prise pour un jardin. Dans d'autres sociétés encore, les oppositions entre « domaine des humains » et « domaine des esprits » (Nouvelle-Guinée) ou entre domaine des hommes et domaine de la montagne (Chine) ou entre domaine des hommes et domaine de la jungle (Inde) ne recouvrent pas l'opposition occidentale entre sauvage et domestique. De même, la tendance à l'émergence d'un ordre culturel, à un « désir de culture » (Ian Hodder) poussant l'homme à perfectionner ses outils de cueillette et de chasse puis à contrôler végétaux et animaux par l'agriculture et l'élevage, n'apparaît pas inéluctable à Descola, de nombreuses sociétés continuant de manifester indifférence voire répugnance pour ces activités qu'elles voient pourtant pratiquer à la périphérie de leurs territoires.

Se livrant ensuite à un essai de généalogie du dualisme occidental, Descola montre notamment que l'autonomisation respective de la nature et de la culture s'est effectuée en plusieurs étapes : prémices dans les dualismes antiques, autonomisation de l'homme par le dogme de la Création, apparition du paysage en tant que genre artistique autonome dans la première moitié du XV^e siècle, changement de l'idée de Nature à l'origine de la révolution scientifique du XVII^e siècle, autonomisation « humaniste » de la Culture (dont témoigne la définition de ce terme comme ensemble des traits distinctifs de l'homme en société par Tylor

en 1871), enfin autonomisation du dualisme lui-même – un héritage qui, à en croire Descola, pèserait à l'anthropologie dont le rôle « est de comprendre comment des peuples qui ne partagent pas notre cosmologie ont pu *s'inventer* pour eux-mêmes des *réalités* [c'est moi qui souligne] distinctes de la nôtre, témoignant par là d'une créativité qui ne saurait être jugée à l'aune de nos propres accomplissements. Or, c'est ce que l'anthropologie ne peut faire dès lors qu'elle prend pour acquise comme une donnée universelle de l'expérience notre réalité à nous » (p. 122).

Cette brève incursion dans le diachronique est la seule entorse au « choix de méthode » opéré par Descola : « priorité à une analyse combinatoire des modes de relation entre les existants » (p. 13) au détriment de l'étude de leur évolution. La deuxième partie du livre, sur les « Structures de l'expérience », précise cette méthode, ses outils et ses procédures. L'expérience des choses et du monde est schématisée par des « modes d'identification » en distinguant des « paquets de propriétés ontologiques » répartis selon des « agencements d'existants » dont il conviendra ensuite d'examiner les caractéristiques structurelles. À partir de l'examen critique de concepts tels que les *patterns* de Ruth Benedict, les *habitus* de Pierre Bourdieu ou les « schèmes conceptuels » de Claude Lévi-Strauss, et après avoir pris la mesure de l'importance des aspects non linguistiques de la cognition (Jean Piaget), du « savoir comment » plutôt que du « savoir que », et des automatismes incorporés à force de pratique, Descola parvient à la notion de « schèmes cognitifs », « structures abstraites organisant les connaissances et l'action pratique sans mobiliser des images mentales ou un savoir déclaratif » (p. 149). Parmi ceux-ci, il distingue des schèmes cognitifs universels ou schèmes attributifs (« théories naïves » des psychologues, savoirs intuitifs) et des schèmes acquis collectifs, les uns non réflexifs (« techniques du corps » de Mauss, *habitus* de Bourdieu), les autres explicables, ces derniers étant eux-mêmes, soit intégrateurs (généraux : cf. l'« action indirecte négative » et l'« action directe positive » de André-Georges Haudricourt), soit spécialisés (activés dans des circonstances exceptionnelles). Ces schèmes servent aux humains à structurer leurs rapports avec le monde et les êtres en fonction de leurs attributs, en distribuant ressemblances et différences selon des agencements qui sont en nombre restreint mais qui entretiennent les unes avec les autres des rapports de compatibilité ou d'incompatibilité (on reconnaît bien, ici, l'inspiration lévi-straussienne).

Les schèmes intégrateurs des pratiques peuvent être ramenés à deux modalités fondamentales de structuration de l'expérience individuelle et collective, l'« identification » et la « relation » (p. 163). L'identification procède en établissant des ressemblances et des différences, des analogies et des contrastes, tandis que la relation détermine les rapports externes entre les êtres et/ou les choses, qui sont orientés (mais pas toujours ni totalement) par l'identification. Philippe Descola parvient ainsi à construire un modèle à quatre ontologies, qu'il désigne par des termes classiques mais pris dans des sens nouveaux, et qu'il caractérise dans un premier temps par la ressemblance ou la différence des « intériorités » (âme, esprit, conscience...) et des « physicalités » (corps, cœur, sang...).

ressemblance des intériorités différence des physicalités	<i>animisme</i>	<i>totémisme</i>	ressemblance des intériorités ressemblance des physicalités
différence des intériorités ressemblance des physicalités	<i>naturalisme</i> [l'ontologie moderne]	<i>analogisme</i>	différence des intériorités différence des physicalités

Les quatre ontologies (p. 176)

Ces quatre ontologies, qui fournissent la trame de la suite du livre, sont ensuite envisagées successivement sous différents angles. « Les dispositions de l'être », c'est-à-dire les caractéristiques structurelles des agencements d'existants, qui déterminent les régimes de la connaissance et de l'action, font l'objet de la troisième partie, où chaque ontologie se trouve précisée et éclairée par des exemples.

Sous ce premier rapport, l'animisme se caractérise par l'« imputation par les humains à des non-humains d'une intériorité identique à la leur. Cette disposition humanise les plantes, et surtout les animaux, puisque l'âme dont ils sont dotés leur permet non seulement de se comporter selon les normes sociales et les préceptes éthiques des humains, mais aussi d'établir avec ces derniers et entre eux des relations de communication. La similitude des intériorités autorise donc une extension de l'état de "culture" aux non-humains » (p. 183). Un autre trait caractéristique des ontologies « animiques » réside dans « la capacité de métamorphose reconnue aux êtres pourvus d'une intériorité identique : un humain peut s'incorporer dans un animal ou une plante, un animal adopter la forme d'un autre animal, une plante ou un animal ôter son vêtement pour mettre à nu son âme objectivée dans un corps d'homme » (pp. 191-192). Cependant, la situation la plus commune, typique de la majorité des ontologies animiques, est celle où « les humains se contentent de dire que les non-humains se perçoivent comme des humains » (p. 199).

Dans le totémisme, chaque individu « fait partie d'un groupe de personnes qui portent le nom de, et sont spécialement associées avec, un objet naturel » (p. 205). En Australie, domaine privilégié du totémisme, les divisions et subdivisions des totems ne sont pas seulement une méthode de classification de la nature « mais une expression de l'idée que l'homme et la nature forment un tout organique – un tout à la fois vivant et social » (p. 212). La sémantique des taxinomies montre que l'hybridation totémique se déploie partout sur les deux plans simultanés de l'intériorité et de la physicalité, quoique selon des modalités multiples, totémisme patrilinéaire de semi-moitié comme chez les Mangarrayi et les Yangman du sud de la terre d'Arnhem, totémisme « conceptuel »¹ comme chez

les Aranda du désert central. Le totémisme peut aussi être présent « sur un mode mineur ou à l'état d'esquisse dans des ontologies animiques, même lorsque, faute de groupes segmentés par la filiation, il n'existe pas de véritables institutions totémiques » (p. 240), comme chez les Algonquins.

Le pendant de l'animisme n'est pas le totémisme mais le naturalisme, en quoi Descola reconnaît « l'ontologie moderne ». Le naturalisme ne se définit pas comme une simple croyance en l'évidence de la nature (*phusis, natura,...*) mais « par une continuité de la physicalité des entités du monde et une discontinuité de leurs intériorités » (p. 242), d'où le « grand partage » ou dualisme humains/non-humains ou nature/culture. Poursuivant l'inventaire commencé dans la première partie, Descola rappelle que l'affirmation de la supériorité humaine a provoqué les réticences de plusieurs penseurs (Montaigne, Condillac...) et suscité des hésitations entre diverses questions : « quelle est la différence générique entre les humains et les animaux ? », en quoi il voit la question typique du naturalisme, ou bien « qu'est-ce qui fait de l'homme un animal particulier ? » (p. 249) ; ou encore : faut-il mettre l'accent sur les similitudes d'aptitudes entre humains et non-humains (les « continuités interspécifiques dans la physicalité ») ou sur la diversité des cultures (les « discontinuités intraspécifiques dans l'expression publique de l'intériorité ») ? (p. 250). Pour leur part, les éthologues modernes – depuis Donald Griffin, William McGrew & Caroline Tutin, qui furent les premiers à parler dès 1978 de « cultures » des chimpanzés, ou Peter Marler, qui identifia en 1984 des « dialectes » chez les pinsons – hésitent de plus en plus « à affirmer une discontinuité franche des intériorités » entre humains et non-humains. Examinant ensuite la vision du neurophysiologiste James Gibson, vision « plus radicale encore puisqu'elle débouche sur une élimination totale de l'esprit comme siège supposé des fonctions mentales supérieures » (p. 260) – pour Gibson, les actions dépendent des perceptions, elles-mêmes fonctions des possibilités (*affordances*) de chacun : une falaise sera, pour un homme ou un mouton, un bord de gouffre, pour un aigle, un tremplin d'envol –, Descola ne dissimule pas son enthousiasme : « Adieu l'intériorité mystérieuse ! Abolies les distinctions sévères entre animaux humains et non humains ! Disparu le couplage structurel entre un dispositif sensori-moteur et un milieu ambiant ! Seules subsistent des régularités optiques en attente d'une actualisation par un récepteur idoine » (p. 261). Pour clore le chapitre du naturalisme, Descola scrute les thèses du courant aujourd'hui en vogue des « droits de la nature » : « utilitarisme » de Jeremy Bentham, « antisécisme » et « libération animale » de Peter Singer, vision d'individus « subjects-of-a-life » de Tom Reagan, philosophie holiste de l'environnement (*land ethic*) d'Aldo Leopold, « solidarité écosystémique » de John Baird Callicott, etc. Après avoir opposé, sur ces questions d'éthique dans les rapports avec la nature, États-Unis, Australie, Allemagne et pays scandinaves, qui y seraient favorables, et pays latins, qui y verraient insulte au progrès technique et à l'esprit des Lumières, Descola renvoie dos à dos les adversaires ; pour lui,

1. Marika Moisseef, *Un long chemin semé d'objets culturels : le cycle initiatique aranda*, Paris, Éd. de l'Ehess, 1995.

la reprise des catégories du naturalisme, même pour le critiquer, ne sauraient constituer, bien au contraire, une remise en cause du naturalisme lui-même : « qu'elle soit naturante ou naturée, la nature réaffirme ainsi *a contrario* sa dominance, et la culture sa subordination » (p. 279).

Venant clore ce premier tour d'horizon, l'analogisme est défini comme « schème symétrique, mais où s'affirme l'équivalence d'une double série de différences » (p. 280) ou comme « mode d'identification qui fractionne l'ensemble des existants en une multiplicité d'essences, de formes et de substances séparées par de faibles écarts, parfois ordonnées dans une échelle graduée, de sorte qu'il devient possible de recomposer le système des contrastes initiaux en un dense réseau d'analogies reliant les propriétés intrinsèques des entités distinguées » (p. 280). Ces définitions sont complétées par plusieurs exemples : la *scala naturae*, hégémonique en Europe du Moyen Âge et de la Renaissance ; le système de pensée de la Chine ancienne, où « la société, l'homme, le monde sont l'objet d'un savoir global [qui] se constitue par le seul usage de l'analogie » (Marcel Granet) ; les Aztèques et les Nahuas modernes, chez qui l'on trouve des exemples de ces grandes classifications inclusives au moyen de paires de qualités sensibles (chaud/froid...), qui sont l'un des traits caractéristiques des ontologies analogiques ; les Bambara, les Samo ou les Dogons, où « chaque individu est constitué d'une multiplicité de composantes en mouvement dont les combinaisons toutes différentes donnent des identités uniques » (p. 308) – les autres sociétés d'Afrique (à l'exception notable des Bushmen et des Pygmées) montrant une « troublante proximité de celle-ci avec l'Europe dans la manière dont les discontinuités entre humains et non-humains y sont perçues et organisées » (p. 51). Enfin, dans un contexte où « l'analogisme use [...] de l'analogie afin de cimenter un monde rendu friable par la multiplicité de ses parties » (p. 315), le sacrifice apparaît comme un moyen « d'instituer une continuité opératoire entre des singularités intrinsèquement différentes » (p. 320).

Dans les chapitres et/ou parties suivantes, les quatre ontologies sont de nouveau passées en revue, mais pour d'autres de leurs propriétés. La distribution des « existants » selon les termes et les relations (chapitre X) permettent de repérer deux mécanismes classificatoires plus ou moins exclusifs l'un de l'autre : animisme et totémisme identifient et classent par « généralisation prototypique », analogisme et naturalisme par « attributs contrastifs » (différences). Dans la quatrième partie (« Les usages du monde »), le chapitre XI (« L'institution des collectifs ») examine les « principes d'organisation des collectifs sociocosmiques » (p. 423). On y découvre que, « si l'animisme et le naturalisme érigent tous deux la société humaine en modèle général des collectifs, ils le font de façon très dissemblable. L'animisme est d'un libéralisme sans limite dans son attribution de sociabilité, tandis que le naturalisme, plus parcimonieux, réserve l'apanage du social à tout ce qui n'est pas naturel » (p. 355) – d'où ces « labels anthropologiques » décernés par Descola : l'animisme est « anthropogénique », le naturalisme « anthropocentrique ». Le totémisme apparaît, lui, comme un « système dans lequel humains et non-humains sont distribués conjointement dans des

collectifs isomorphes et complémentaires (les groupes totémiques) » (p. 356) – le totémisme est « cosmogénique » –, tandis que dans l’analogisme, « l’ensemble des existants est tellement fragmenté en une pluralité d’instances et de déterminations que l’association de ces singularités peut emprunter toutes sortes de voies. [...] Cosmos et société sont ici équivalents » (p. 369) – l’analogisme est « cosmocentrique ».

Le chapitre XII (« Métaphysique des mœurs ») explore les « frontières de l’identité et de l’altérité » (p. 423) telles qu’elles apparaissent dans les quatre ontologies. L’animisme se caractérise par « un moi envahissant » : « le sujet animique est partout » (p. 388) ; « éternellement en quête d’une complétude introuvable, environné de formes trompeuses et d’âmes dissimulées, le sujet animique ne peut être sûr que d’une chose : il mange et sera mangé » (p. 397). Dans le naturalisme, « le sujet pensant [...] prend la figure d’un humain abstrait capable de raisonnement et de libre arbitre, ce qui exclut les non-humains des formes supérieures de la connaissance et de l’action. [...] En ce domaine, du reste, tous les humains ne témoignent pas de la même compétence : que l’on songe aux efforts que l’anthropologie n’a cessé de déployer afin de tenter d’imposer l’idée que la “pensée sauvage” était aussi, à certains égards, une pensée rationnelle, et la “science du concret” un bricolage estimable ! » (p. 397). Mais « l’altérité radicale réside du côté de ceux qui sont dépourvus d’esprit ou ne savent pas s’en servir : les sauvages jadis, les malades mentaux aujourd’hui, et surtout l’immense majorité des non-humains, les animaux, les objets, les plantes, les pierres, les nuages, tout ce chaos matériel à l’existence machinale dont l’homme dans sa sagesse s’occupe de déterminer les lois de composition et de fonctionnement » (p. 400). Alors que le totémisme, australien notamment, s’abstient de traiter les éléments organiques de l’environnement comme des personnes, l’analogisme, qui fonctionne sur le mode du « tout est dans tout et réciproquement », montre une problématique inverse : « non pas singulariser des entités amalgamées, mais amalgamer des entités singularisées » (p. 412).

La cinquième partie, intitulée « Écologie des relations », traite des modes de « relation » et des rapports qu’ils entretiennent avec les modes d’« identification ». Le chapitre XIII recense six modalités de relations, concepts clés de l’anthropologie, ici réparties en deux groupes : l’échange, la prédation et le don, d’une part ; la production, la protection et la transmission, d’autre part. Ces modalités fournissent « un registre de combinaisons dans lequel tout collectif va puiser en privilégiant, sans que l’on sache vraiment pourquoi, tel champ de relation plutôt que tel autre afin d’orienter ses conduites publiques. Mais aucun de ces schèmes de la pratique ne régit à lui seul l’*ethos* d’un collectif. Chacun d’entre eux constitue plutôt un horizon éthique informulé, un style de mœurs » (p. 458). Le chapitre XIV, sur « Le commerce des âmes », considère « les variations d’*ethos* que des schèmes de relation différents impriment à un même mode d’identification » (p. 459). Plusieurs exemples sont donnés – Jivaro, Tukanos d’Amazonie colombienne, Campas (Arawak) d’Amazonie péruvienne, etc. – mais qui relèvent tous du seul animisme, tronquant quelque peu la démonstration.

En raison de la méthode, a-historique, adoptée ici (cf. p. 13), « les exemples choisis se présentent comme des types idéaux, non comme le produit des événements contingents qui les ont faits tels que nous les connaissons au moment où des observateurs les décrivent. Mais il est vrai aussi que les cultures et les civilisations font preuve d'une remarquable permanence lorsqu'on les envisage du point de vue des "visions du monde", des styles de comportement et des logiques institutionnelles qui signalent leur caractère distinctif » (p. 497). Ces « événements contingents » existent néanmoins, entraînant des effets : remplacement d'un schème de relation dominant par un autre, généralisation d'une relation auparavant secondaire, qui réoriente tout l'ensemble, etc., d'où l'existence en certains endroits (entre Sibérie et Asie turco-mongole) de « poches animiques » en milieu chamanique, ou d'évolutions du chamanisme vers des formes de possession... De même, la domestication a probablement joué un rôle dans la « transition sibérienne », mais elle ne suffit pas à l'expliquer : on peut connaître l'élevage sans l'adopter pour autant, et de nombreux peuples se sont abstenus de domestiquer (au sens classique) la faune locale alors qu'ils possédaient une grande expérience pratique des animaux élevés en captivité ; certains possèdent même des animaux domestiques (chien et/ou porc en Amazonie et en Nouvelle-Guinée) : « il s'agirait donc moins ici d'une répugnance à l'égard des animaux domestiques en général que d'une répugnance à domestiquer le gibier » (p. 519), ce que confirment les « Indiens cavaliers » (comme les Guajiros) qui ont adopté sans réticence dès le XVI^e siècle les animaux domestiques importés, tout en conservant des rapports de chasse avec la faune locale (p. 519, n. 29 et p. 580). « Tout se passe comme si, entre l'appivoisement du gibier et sa domestication, il y avait un seuil que les Amérindiens des régions tropicales se sont toujours refusé à franchir » (p. 520). Chez eux, les animaux apprivoisés sont considérés comme des enfants adoptifs impubères, ce qui explique qu'ils ne sauraient se reproduire, alors que les animaux chassés sont vus comme des affins. Si l'appivoisement n'y a pas débouché sur un élevage véritable, « c'est en raison de la manière dont on appréhende le rapport à l'animal dans cette région : le gibier est soit un *alter ego* en position d'extériorité absolue quand il est chassé [position classique dans les systèmes animiques], soit trop proche de soi pour être mangé quand il est apprivoisé » (p. 521). À l'inverse, « en adoptant certains des usages de ceux qui les apprivoisent, les animaux [familiers] ont perdu leurs propriétés distinctives initiales et sont devenus semblables à eux. C'est pour cela qu'ils ne finissent pas dans la marmite » (p. 522). « Le rejet de la technique domesticatoire y est donc moins le produit d'un choix conscient qui aurait été indépendamment effectué par des milliers de peuples, que l'effet de l'impossibilité où ils se trouvaient de transformer leur schème de relation à l'animal, en généralisant à l'endroit de certaines espèces une attitude protectrice dont les non-humains ont l'apanage et que l'appivoisement cantonne à quelques individus seulement. Quoique nécessairement conjoncturel, ce blocage s'est maintenu depuis l'époque précolombienne jusqu'à présent » (p. 523).

De ces analyses, Philippe Descola tire des enseignements sur l'évolution des systèmes techniques et sociaux, qui méritent d'autant plus de retenir l'attention qu'ils prolongent et complètent certaines des conclusions auxquelles était parvenu, dès 1945, André Leroi-Gourhan dans *Milieu et techniques*² (qui n'est pas cité). « Pourvu que certaines conditions soient remplies », écrit Descola, « il est beaucoup plus facile d'adopter un objet technique nouveau que d'inventer une nouvelle relation technique » (p. 523). C'est pourquoi, par exemple, les Indiens d'Amazonie ont adopté plus facilement les outils métalliques, les armes à feu et les canots à moteur que l'élevage des animaux autochtones. En effet, la relation technique est plus stable que l'outil ou les chaînes opératoires. Or, « dans le domaine des innovations techniques comme dans l'évolution historique en général, ce n'est pas tant le mouvement qu'il faut expliquer, c'est la stabilité » (p. 527). En l'occurrence, la « résistance ontologique [constitue] l'obstacle le plus décisif au mouvement de transposition qui caractérise l'objectivation d'une relation technique originale » (p. 528) – d'où, précisément, la coexistence en Amérique du Sud tropicale de deux modalités différentes de relation à deux classes d'animaux distinctes : le traitement des animaux habituellement chassés et l'élevage d'animaux domestiques d'origine européenne.

En épilogue, Philippe Descola retrace le chemin parcouru et dresse le bilan des étapes franchies. Ni la conjoncture, ni l'histoire événementielle, ni de supposées pulsions archaïques ou archétypes présumés, ne permettent, selon lui, de répondre à « la seule question qui vaille : pourquoi tel fait social, telle croyance, tel usage sont-ils présents ici et non là ? » (p. 533). La réponse réside, poursuit-il, dans les typologies structurales esquissées ici, dans leurs compatibilités ou leurs incompatibilités, qui leur permettent de s'organiser, ou non, en syntaxes et en systèmes – compatibilités et incompatibilités qui évoquent à ses yeux davantage la chimie que la physique ou la biologie. Ainsi, animisme et naturalisme sont antithétiques : le premier souligne la différence des corps mais la similitude des relations entre les existants, tandis que le second souligne leur continuité physique – tous sont soumis aux « lois de la nature » – mais l'hétérogénéité des relations susceptibles de les unir. « Par contraste, les collectifs totémiques et analogiques présentent une plus grande uniformité interne car, s'il y a bien en eux une part constitutive d'hybridité, elle se niche dans la nature composite des existants qu'ils rassemblent et non, comme c'est le cas avec le naturalisme, dans les mélanges de genre auxquels les relations qui les structurent sont contraintes » (p. 542).

Ressentant, au terme de son parcours, « une pointe d'appréhension quant aux malentendus qu'elles [ses propositions] pourraient susciter » (p. 547), Descola s'efforce, pour finir, de corriger quelque peu le tir, tout en justifiant sa trajectoire. Il fait acte de contrition sur les lacunes de son information (p. 548) et précise que « la préséance accordée à la mise au jour de configurations structurales sur la recherche des causes de leur genèse n'est qu'une priorité de méthode et que, pour imparfaite que soit la caractérisation des premières, cela ne saurait être retenu

2. André Leroi-Gourhan, *Évolution et techniques*, 2 : *Milieu et techniques*, Paris, Albin Michel, 1945.

comme un prétexte pour différer l'étude des secondes » (p. 551). Mais il maintient avoir cherché « une voie plus efficace et moins ethnocentrique pour rendre compte de ce que l'on appelle ordinairement la diversité culturelle » (p. 550). Et il appelle avec force à une réforme des pratiques, des mœurs et des institutions : « Qu'une telle réforme soit indispensable, tout l'indique autour de nous [...]. 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. [...] C'est à chacun d'entre nous, là où il se trouve, d'inventer et de faire prospérer les modes de conciliation et les types de pression capables de conduire à une universalité nouvelle, à la fois ouverte à toutes les composantes du monde et respectueuse de certains de leurs particularismes, dans l'espoir de conjurer l'échéance lointaine à laquelle, avec l'extinction de notre espèce, le prix de la passivité serait payé d'une autre manière : en abandonnant au cosmos une nature devenue orpheline de ses rapporteurs parce qu'ils n'avaient pas su lui concéder de véritables moyens d'expression » (p. 552).



Abordons maintenant le point de vue des lecteurs, ou du moins de l'un d'entre eux. Il ne fait guère de doute que *Par-delà nature et culture* ne passera pas inaperçu et suscitera d'âpres débats. Livre abondamment documenté, brillant, subtil, novateur à bien des égards et en prise sur une certaine actualité intellectuelle voire politique (au sens le plus élevé), il présente aussi les défauts de ses qualités. Et plus encore que par les réponses qu'il apporte et les solutions qu'il propose, c'est pour les questions qu'il pose et les difficultés voire les objections qu'il soulève que l'ouvrage de Descola retient l'attention. Au risque de passer pour un positiviste attardé ou pour le tenant d'un humanisme à bout de souffle, je voudrais ici souligner quelques-unes de ces questions et de ces difficultés.

Une première difficulté – de forme, essentiellement – résulte de l'inutile sophistication de quelques-unes des typologies structurales proposées, ou du déséquilibre de certains raisonnements, ou encore, plus simplement, de l'excessive abstraction de beaucoup de développements. Le chapitre XIII offre un bon exemple de telles limites. On se souvient que les « formes de l'attachement » s'y trouvent réparties en deux groupes : échange, prédation et don d'une part ; production, protection et transmission d'autre part. Ce tableau, commente Descola, fournit « un registre de combinaisons dans lequel tout collectif va puiser en privilégiant, sans que l'on sache vraiment pourquoi, tel champ de relation plutôt que tel autre afin d'orienter ses conduites publiques. Mais aucun de ces schèmes de la pratique ne régit à lui seul l'*ethos* d'un collectif. Chacun d'entre eux constitue plutôt un horizon éthique informulé, un style de mœurs » (p. 458). Alors à quoi bon la trentaine de pages difficiles qui leur sont consacrées si l'on ne peut pousser plus avant l'analyse ? Plus loin, dans le chapitre XIV sur « Le commerce des âmes », le raisonnement tourne court faute d'exemples concernant d'autres ontologies que l'animisme. De très nombreux passages, enfin, sont tellement

ampoulés et/ou abstraits que l'on ne peut éviter de se demander ce que leur auteur a voulu dire et où il a voulu en venir. Ces inconvénients, véniels, contribueront peut-être au succès du livre auprès d'un certain public toujours prompt à s'enthousiasmer pour ce qu'il ne comprend pas ; ils risquent, en revanche, de diminuer quelque peu sa valeur heuristique pour l'usage qu'en feront les scientifiques.

En première ligne arrive également un problème épistémologique et de méthode, qui tient à l'hétérogénéité et à l'inégalité de la matière sur laquelle se fonde l'ouvrage. Certes, il aurait été vain d'attendre qu'une synthèse de cette ampleur réussisse à étreindre fermement tout ce qu'elle prétend embrasser. Le problème est que les lacunes – Afrique réduite à quelques exemples plus ou moins bien documentés, judaïsme et monde musulman absents (à la seule exception, pour ce dernier, des Basseri d'Iran, que l'on peine à reconnaître), Europe et christianisme traités à la légère, Chine « esquivée » (p. 288)... – jettent le doute sur la pertinence des modèles généraux proposés. En particulier, il est difficile d'admettre que tous les systèmes de pensée et d'organisation puissent entrer dans les quatre fameuses ontologies, aussi ingénieusement construites soient-elles. À cet égard, et bien que Descola s'en défende (p. 495), son entreprise n'est pas sans rappeler celle de Ruth Benedict dans *Patterns of culture*³. Pour s'assurer que chaque société relève de l'un ou l'autre des quatre modèles en question, il aurait fallu, en toute rigueur, les recenser toutes – tâche évidemment impossible en l'état des connaissances. À défaut, il aurait été souhaitable de mieux traiter celles qui pouvaient l'être. On pense notamment aux sociétés d'Europe, de cette Europe qui, à travers son ontologie, le naturalisme, se trouve un peu sommairement opposée au reste du monde, à « tous ces peuples du présent et du passé qui n'ont pas jugé nécessaire de procéder à une naturalisation du monde » (p. 57), et traînée, de manière expéditive, au banc des accusés. Or il n'est guère crédible que les sociétés européennes – car c'est bien au pluriel qu'il convient de parler d'elles – aient toujours et partout été aussi dualistes et/ou naturalistes que le dit Descola, et que celles qui ne l'étaient pas, ou qui ne le furent pas toujours, aient alors été animiques, totémiques ou analogiques. Il aurait fallu, pour en acquérir la certitude, explorer plus à fond l'histoire des représentations – le fondamental Keith Thomas, *Man and the Natural World: Changing Attitudes in England, 1500-1800*⁴ n'a pas été utilisé –, l'ethnologie des pratiques – *La chasse et la cueillette aujourd'hui* dirigé par Christian Bromberger et Gérard Lenclud⁵, *La Bête singulière* de Claudine Fabre-Vassas⁶ et mes *Français et leurs animaux*⁷ ne l'ont pas été non plus –, ainsi que les innombrables travaux sur les classifications et les savoirs zoologiques populaires – comme la monumentale *Faune populaire de la France* d'Eugène Rolland⁸ ou l'indispensable volume *Faune du Folklore de*

3. Ruth Benedict, *Patterns of Culture*, Boston-New York, Houghton Mifflin, 1934.

4. Keith Thomas, *Man and the Natural World: Changing Attitudes in England, 1500-1800*, London, Allen Lane, 1983.

5. *Études rurales*, 1982, 87-88 : *La chasse et la cueillette aujourd'hui*.

6. Claudine Fabre-Vassas, *La Bête singulière : les juifs, les chrétiens et le cochon*, Paris, Gallimard, 1993.

7. Jean-Pierre Digard, *Les Français et leurs animaux*, Paris, Fayard, 1999.

8. Eugène Rolland, *Faune populaire de la France*, Paris, Maisonneuve, 1877-1909, 12 vol.

France de Paul Sébillot⁹... De ce traitement, l'Europe sort noircie, défigurée, trop exclusivement réduite à l'héritage aristotélicien, amputée d'un trop grand nombre de ses aspects, essais et penseurs non ou anti-dualistes les plus crédibles – depuis de classiques éthologistes comme Rémy Chauvin jusqu'au psychologue Dominique Lestel avec son concept de « sociabilité hybrique »¹⁰ – et finalement chargée de tous les maux, notamment de ce « grand partage » entre nature/culture, non-humains/humains, sauvage/domestique, oppositions que, soit dit en passant, Descola a tort de confondre ou de situer sur le même plan.

Mais il y a plus sérieux, ou plus grave. À de multiples reprises, Descola donne l'impression de prendre les représentations indigènes pour ce qu'elles ne sont pas toujours ou pas entièrement, par exemple lorsqu'il écrit que l'animisme se caractérise par l'« imputation par les humains à des non-humains d'une intériorité identique à la leur. Cette disposition humanise les plantes, et surtout les animaux, puisque l'âme dont ils sont dotés leur permet non seulement de se comporter selon les normes sociales et les préceptes éthiques des humains, mais aussi d'établir avec ces derniers et entre eux des relations de communication. La similitude des intériorités autorise donc une extension de l'état de "culture" aux non-humains » (p. 183). Ou lorsqu'il précise : « Un trait classique de bien des ontologies animiques est en effet la capacité de métamorphose reconnue aux êtres pourvus d'une intériorité identique : un humain peut s'incorporer dans un animal ou une plante, un animal adopter la forme d'un autre animal, une plante ou un animal ôter son vêtement pour mettre à nu son âme objectivée dans un corps d'homme » (pp. 191-192). Ou encore lorsqu'il s'interroge : « Si la situation la plus courante en régime animique est que des non-humains voient les humains comme des humains, comment peuvent-ils donc se distinguer des humains puisqu'ils se voient eux-mêmes comme des humains ? La seule réponse vraisemblable au vu de l'ethnographie est que les non-humains se distinguent des humains (et entre eux) par les habitudes comportementales déterminées par les outillages biologiques propres à chaque espèce, habitudes qui subsistent dans leur corps même lorsqu'ils le perçoivent comme humain » (p. 200). Sans doute pour calmer l'inquiétude qu'il craint de provoquer chez son lecteur, Descola précise : « Il est vrai que, dans bien des cas, de telles transformations [d'un animal en un autre animal ou d'un animal en homme] sont seulement attestées dans les mythes dont on sait qu'ils constituent par excellence des histoires de métamorphoses » (pp. 191-192). Le « il est vrai que » rassurerait presque, s'il n'était aussitôt suivi de ce « dans bien des cas » : se pourrait-il qu'il y ait d'autres cas où ces métamorphoses se produisent « pour de vrai » ? On l'aura compris, la question qui se pose ici est celle de la réalité des représentations. Risquons un schéma. Tels Indiens d'Amazonie pensent que les tapirs se voient comme des humains et voient les Indiens qui les attaquent comme des jaguars. Que ces Indiens pensent cela est un fait incontestable, établi par l'ethnographie. En revanche, que les tapirs *se prennent* pour des humains et *prennent* les chasseurs pour des jaguars, et, *a fortiori*, que les tapirs *soient* des humains et les chasseurs des

9. Paul Sébillot, *Folklore de France*, 5 : *La faune*, Paris, Imago, 1984 [1904-1907].

10. Dominique Lestel, *L'Animal singulier*, Paris, Le Seuil, 2004.

jaguars, voilà qui est pour le moins contestable. Que ces Indiens et quelques autres peuples voient ainsi certains êtres, cela est respectable, au même titre que la métempsycose ou la transsubstantiation eucharistique. De là à conférer à ces produits d'opérations de la pensée humaine le statut de faits scientifiques, certes eux aussi produits d'opérations de la pensée, mais soumis à des procédures rationnelles d'élaboration, de vérification et de démonstration, il y a un pas que l'on ne saurait franchir sans risquer de s'égarer. Or, cette imprudence, Descola la commet, à la suite de Bruno Latour, dont il se réclame d'ailleurs, et d'autres constructionnistes, pour qui il n'existe pas d'autres réalités que les représentations que s'en font les acteurs sociaux. La vision descolienne des catégories vernaculaires comme de réalités objectives n'est en somme qu'une sorte de décalque inversé de la vision latourienne de la science comme d'un « mythe » parmi d'autres. Il y a là, pour le moins, un déni de la science que l'on est surpris de trouver dans un ouvrage de ce niveau.

En plaçant sur un pied d'égalité et en soumettant aux mêmes grilles d'analyse animisme, totémisme, naturalisme et analogisme, en suggérant que les représentations indigènes valent autant, et souvent mieux, que la connaissance positive, enfin en oubliant que celle-ci n'est pas occidentale mais scientifique et, donc, à vocation universelle – du moins s'y efforce-t-on –, Descola verse en outre dans un relativisme radical qui, s'il permet d'éclairer d'un jour particulier la diversité culturelle en situant « notre propre exotisme comme un cas particulier au sein d'une grammaire générale des cosmologies » (p. 131), ne fait guère progresser la connaissance de l'unité de l'espèce humaine, qui constitue, selon moi, le cœur du projet anthropologique. L'exemple de la domestication animale permettra d'illustrer ce point de vue. La *matérialité des faits* tels qu'ils sont exposés par Descola lui-même montre que les Achuars, quelle que soit l'humanité qu'ils prêtent aux animaux, chassent, tuent et mangent certains de ceux-ci, en apprivoisent et en élèvent d'autres, exerçant sur eux des actions qui ne diffèrent guère de celles qu'exercent ailleurs d'autres hommes, que par les discours et les représentations grâce auxquels ils donnent sens et cohérence à ces actions. L'essentiel de l'argumentation de Descola sur cette question (pp. 514-531) repose sur la définition classique de la domestication énoncée en 1861 par Isidore Geoffroy Saint-Hilaire, qui considère l'état (la « domesticité ») des animaux reproduits en captivité, pour donner une « suite d'individus issus les uns des autres » sous le contrôle de l'homme. Si, en revanche, on définit la domestication, comme je l'ai fait en 1990 dans *L'Homme et les animaux domestiques*¹¹, non plus comme un état des animaux, mais, par un renversement de perspective, comme l'action que des hommes exercent sur des animaux, ne serait-ce qu'en les élevant, alors il ne fait aucun doute que les Achuars sont, certes moins foncièrement domesticateurs que les hommes du Néolithique proche-oriental (pour reprendre une comparaison que fait Descola), mais quand même, de fait, aussi des domesticateurs. Alors que, pour Descola, l'explication des différences culturelles est « la seule question qui vaille » (p. 533), elle n'arrive, pour moi, qu'en seconde position derrière celle de l'unité et de l'identité de l'homme.

11. Jean-Pierre Digard, *L'Homme et les animaux domestiques : anthropologie d'une passion*, Paris, Fayard, 1990.

La polémique (amicale et qui remonte à un colloque de 1994) que Philippe Descola soulève entre nous (p. 520, n. 32 et p. 580) à propos de la différence entre apprivoisement et domestication – différence de *nature* pour lui, de *degré* pour moi – illustre bien une autre différence – de fond, celle-là, puisqu'elle touche à la finalité et à la méthode de la démarche anthropologique. Cette différence est celle qui sépare, comme par une frontière invisible, deux ensembles mal définis que, dans les années 1960, on nommait par commodité « école Lévi-Strauss » et « école Leroi-Gourhan ». Aujourd'hui, il serait sans doute empiriquement plus exact de distinguer des anthropologues de formation (ou de sensibilité) philosophique et des anthropologues de formation scientifique (et des philosophes repentis), pratiquant une anthropologie se fondant plutôt, pour les premiers sur l'étude des *représentations*, pour les seconds sur celle des *pratiques* – l'option de ces derniers devant se comprendre, pour paraphraser Jean-Pierre Changeux, non « comme une prise de position idéologique [selon un soupçon qui a souvent pesé sur eux], mais simplement comme l'hypothèse de travail la plus raisonnable » parce que la plus positive, au sens où c'est celle qui laisse le moins de place aux aléas de l'interprétation. Jean-Pierre Changeux illustre d'ailleurs son propos par une citation de John Stuart Mill : « Si c'est être matérialiste que de chercher les conditions matérielles des opérations mentales, toutes les théories de l'esprit doivent être matérialistes ou insuffisantes »¹². C'est, au fond, ce matérialisme qui manque à *Par-delà nature et culture*. Et si « anthropologie moniste » (p. 14) il doit y avoir, c'est par l'intégration, non d'une « anthropologie de la culture » et d'une « anthropologie de la nature » (qui ne peut se concevoir sans anthropomorphiser celle-ci), mais d'une anthropologie des pratiques et d'une anthropologie des représentations qu'elle doit passer.

Last but not least, on déplorera que l'entreprise de Descola tende parfois vers la déshumanisation de l'anthropologie, corollaire de l'anthropomorphisation de la nature. Au motif, du reste discutable, qu'« il est désormais difficile de faire comme si les non-humains n'étaient pas partout au cœur de la vie sociale » (p. 15), Descola veut repenser le domaine et les outils de l'anthropologie « de manière à inclure dans son objet bien plus que l'*anthropos*, toute cette collectivité des existants liée à lui et reléguée à présent dans une fonction d'entourage » (p. 15). L'anthropologie serait donc appelée, dans le projet descolien, à n'être plus la science de l'homme mais celle des « existants »... En sus des risques, que l'on devine aisément, de dilution de la discipline et de son objet, qui n'ont pas besoin de cela, il y a tout lieu de redouter que cette extension ne provoque ou n'encourage à l'extérieur des dérives aux issues imprévisibles. Logique avec lui-même et avec sa conception d'une anthropologie élargie, Descola semble par endroits déjà souscrire aux utopies les plus improbables : « L'impossibilité pour les Modernes de schématiser leurs rapports avec la diversité des existants au moyen d'une relation englobante prend un tour presque pathétique lorsqu'ils sont confrontés à la tentation de nouer avec les non-humains une réciprocité véritable. Passer une

12. Jean-Pierre Changeux, *L'Homme neuronal*, Paris, Fayard, 1983 : 363.

convention d'échange avec la nature, ou du moins avec certains de ses représentants, voilà un des rêves les plus anciens et les plus inaccessibles des déçus du naturalisme. [...] C'est ce qui donne aux sociétés postindustrielles leur chatolement hybride » (p. 542). En fait de chatolement, c'est plutôt de « kitsch éthique » qu'il conviendrait de parler, à l'instar du romancier israélien Amos Oz dans son discours de réception du prix Goethe à Francfort-sur-le-Main¹³. On peut, en effet, craindre que des mouvements écologistes extrémistes, partisans aveugles de l'« anti-spécisme », soutenus par quelques philosophes égarés, ne s'en saisissent pour justifier et conforter leurs rêves les plus obscurantistes de « nouveau contrat social » ou de « fusion » avec la nature, ou encore de « libération animale » – outrances qui ne font évidemment que compliquer les problèmes et éloigner les solutions.

Prévoyant sans doute les critiques, Philippe Descola avait assigné à son livre un projet précis : « Montrer [...] que le rejet du dualisme ne conduit ni au relativisme absolu ni à un retour à des modes de pensée que le contexte présent a rendu caducs, qu'il est possible de réfléchir à la diversité des usages du monde sans céder à la fascination du singulier ni à l'anathème contre les sciences positives » (p. 128). Force est de constater que *Par-delà nature et culture* n'a réussi sur aucun de ces points, ravivant même certains des débats qu'avait suscité, au milieu des années 1990, la fameuse « affaire Sokal ». Il reste ses apports méthodologiques et théoriques, dont le présent À Propos s'est efforcé de donner de larges aperçus. On attend de voir comment ils vont être reçus et, surtout, incorporés à la pratique anthropologique courante. Mais, déjà, on peut gager que le chantier de l'« anthropologie moniste » que Philippe Descola appelle de ses vœux n'est pas près de se clore.

MOTS CLÉS/KEYWORDS : analogisme/*analogism* – animisme/*animism* – constructionnisme/*constructionism* – dualisme/*dualism* – humanisme/*humanism* – naturalisme/*naturalism* – positivisme/*positivism* – relativisme/*relativism* – totémisme/*totemism*.

13. Amos Oz, « Le diable est de retour » dans *Le Monde* du 4 octobre 2005.