

## NOTE DE LECTURE

### ■ Par-delà nature et culture

**Philippe Descola**  
Paris, Gallimard, 2005. 640 p.  
ISBN: 2-07-077263-2

Philippe Descola est professeur au Collège de France. *Par-delà nature et culture* est le résultat de l'enseignement qu'il y a délivré durant les années 2000-2004 et au préalable, dans d'autres institutions internationales, notamment la London School of Economics et l'École des hautes études en sciences sociales.

*Par-delà nature et culture* nous ouvre et nous confronte à la fascinante diversité des peuples, à la déroutante multiplicité de leurs pratiques et de leurs croyances. L'index qui contient les noms des populations mentionnées et la bibliographie en sont des témoignages sans équivoque. Ethnologue spécialiste de l'Amazonie, Descola ne se limite pas ici à cette région du monde et s'appuie sur de très nombreux travaux ethnographiques qui offrent un parcours à travers l'immense variété des usages, anciens ou actuels.

L'objet et l'ambition de ce livre sont pourtant tout autres puisqu'il se propose justement de résister à la fascination de la diversité au profit d'une recherche de systématisme et d'unité, en vue d'une meilleure compréhension des conduites collectives. Et si l'avant-propos s'ouvre sur une citation de Montaigne, ce n'est nullement pour en appeler à la seule description de la diversité des mœurs. L'auteur fait au contraire le « pari » qu'il est possible de mettre au jour et de présenter un système des manières de penser et des usages, de « rendre intelligible la façon dont des organismes d'un genre particulier s'insèrent dans le monde, en acquièrent une représentation stable et contribuent à modifier en tissant avec lui et entre eux, des liens constants ou occasionnels d'une diversité remarquable mais non infinie » (p. 12).

Mener à bien cette tâche ne suppose rien moins que d'engager une réorientation et une refonte de l'anthropologie qui s'est, sans y prendre garde, laissée aveugler par la « diversité culturelle ». Non par une sorte de contingence historique mais en raison de l'enfermement originaire de la pensée anthropologique dans l'opposition devenue si évidente de la nature et de la société, de la nature et de la culture. Il est donc nécessaire – ce qu'indique le titre de l'ouvrage – de faire apparaître que l'opposition entre nature et culture n'a pas l'universalité que nous lui prêtons et qu'elle véhicule un ethno-

centrisme particulièrement insidieux sur la base duquel l'anthropologie s'est constituée comme science. Pour Descola, la mission première de l'anthropologie est aujourd'hui de se défaire de ces dualismes et de devenir «pleinement moniste». Pour y parvenir, l'«anthropologie de la culture» doit se doubler d'une «anthropologie de la nature». Notre représentation de la nature occulte en effet notre propre ethnocentrisme : par un coup de force d'une discrétion exemplaire, notre répartition des êtres et des choses est devenue la norme dont nul ne peut s'exempter. Ce qui nous empêche d'accéder à la compréhension des liens qui se tissent entre les hommes dans d'autres sociétés, aveugles que nous sommes aux rapports structurants qui existent entre les humains et les non-humains, qu'ils soient animaux, végétaux ou minéraux.

Tout en suivant l'ordre des chapitres, nous choisirons de privilégier trois fils de lecture afin d'exposer synthétiquement quelques hypothèses de travail de cet immense ouvrage : en premier lieu, l'explicitation et la critique de l'opposition nature/culture autrement nommée «naturalisme» ; en second lieu, la critique des sciences sociales dont la démarche découle originellement de ce dualisme et la recherche d'un nécessaire repositionnement de l'anthropologie ; enfin, la présentation d'une démarche et d'un cadre de travail renouvelés prenant la forme d'une exhibition systématique de schèmes et de leur combinatoire.

La recherche d'une systématisme dans l'ordre de la pratique ou de la pensée n'est pas une tâche sans précédent et le lecteur songe à Lévi-Strauss et plus lointainement à Kant. Mais si l'auteur de *Par-delà nature et culture* se reconnaît une parenté avec ses deux illustres prédécesseurs, explicitement quoique très différemment mentionnés dans cet ouvrage, c'est pour s'en démarquer. La dette à l'endroit de Claude Lévi-Strauss est clairement assumée. La perspective structuraliste est maintenue ou plutôt réhabilitée mais les «schèmes de la pratique» remplacent une notion de «structure» jugée trop figée et de surcroît tributaire d'une compréhension «naturaliste» des phénomènes sociaux ; les schèmes ne s'expliquent nullement par des structures mentales innées. Et si Descola «paraphrase» Kant en affirmant que «des structures sans contenu sont vides, des expériences sans forme privées de signification», s'il reprend le vocabulaire du «schématisme», c'est pour mieux faire ressortir la spécificité des schèmes qui retiennent son attention, schèmes *a posteriori* et non *a priori*, schèmes de la «pratique» – dont nous préciserons ultérieurement la définition – qui permettent que s'établisse un lien entre l'intelligible et l'empirique. Sans manier à outrance le paradoxe, on pourrait dire que la théorie anthropologique et la schématisation des structures de l'expérience ici exposées se situent par-delà – certains diront sans doute en deçà – la distinction kantienne de la «critique» et de l'«anthropologie», ou encore du «théorique» et du «pragmatique» : les schèmes qui chez Kant relèvent d'une analytique transcendantale deviennent ici l'objet même de l'anthropologie. De l'«anthropologie» d'un point de vue pragmatique proposée par Kant à l'anthropologie d'inspiration structurale de Descola, il n'y a que simple homonymie. Pourtant, le projet d'une table des principaux

schèmes offre, dans sa démarche même, plus d'une ressemblance avec la table des catégories de la *Critique de la raison pure*.

L'ouvrage se décompose en cinq parties. Sous le titre « La nature en trompe-l'œil » la première partie, principalement critique, se consacre à la mise en évidence du caractère localisé et partiel – géographiquement et historiquement – du partage entre nature et culture. Malgré sa prétention à l'universalité, la manière dont l'Occident moderne se représente la nature est la chose du monde la moins bien partagée et cette manière de penser nous sépare de tous les peuples, actuels ou non, qui ne se sont pas engagés dans une naturalisation du monde.

Il n'est pas possible dans le cadre d'une telle recension de donner droit à l'abondance des matériaux ethnographiques utilisés et qui prennent parfois, de l'avis même de l'auteur, la forme d'un inventaire. Il suffira de dire que toutes les critiques et hypothèses de travail sont étayées sur une multitude de cas, dont le statut et la fonction sont différents selon les moments de l'ouvrage.

Le premier chapitre s'ouvre sur la description des Achuar, peuple d'Amazonie déjà étudié par Descola dans *Les Lances du crépuscule* paru en 1993, et envers lequel il exprime sa « gratitude » pour avoir brisé ses certitudes et fourni l'impulsion initiale de ce travail. Dans le Grand Nord comme en Amérique du Sud, la nature ne s'oppose pas à la culture mais elle la prolonge et l'enrichit. Les animaux et les plantes sont, au même titre que les humains, catégorisés comme des « gens » dont les principaux attributs, la mortalité, l'intentionnalité, la connaissance mais aussi la vie sociale et cérémonielle sont en tout point identiques. Ils ne sont nullement caractérisés par leur défaut d'humanité, qui serait aussi défaut de socialité, de culture ; il y a continuité là où nous voyons et pensons une différence d'ordre et une hiérarchie. L'ontologie amazonienne dénie aux humains le point de vue de Sirius.

Descola réfute toute interprétation évolutionniste qui ferait de la « naturalisation » un certain stade de l'histoire universelle, la conséquence d'un progrès rendu possible notamment par l'écriture. La genèse historique de la distinction entre « sauvage » et « domestique », permet de montrer que la domestication des plantes et des animaux n'est en rien une fatalité historique que seuls les obstacles techniques auraient çà et là retardée. La polarité sauvage/domestique n'est ni une propriété des choses, ni l'expression intemporelle d'une nature mais bien celle d'une histoire conditionnée par un aménagement de l'espace et un style alimentaire que rien ne nous autorise à généraliser. À la fin du livre, Descola souligne que la disponibilité de l'animal n'aboutit pas nécessairement à sa domestication. Même là où elle serait techniquement possible et économiquement avantageuse, elle suppose une relation à l'animal impensable pour certains peuples.

L'Occident moderne se caractérise donc par la mise en œuvre d'un « grand partage » qu'il faut exhiber afin de questionner la démarche de l'anthropologie. Ce partage consiste dans l'institution simultanée et réciproque d'un monde de choses doté d'une factualité intrinsèque et d'un monde humain régi par l'arbitraire du sens. La « nature » est ainsi peu à peu construite comme dispositif ontologique d'un genre particulier : l'autonomie de la *physis* d'abord,

l'autonomie de la Création ensuite préparent l'autonomie de la « Nature ». Celle-ci a fini par nous apparaître comme une évidence incontestable garantie par les sciences physiques. Descola entreprend de montrer qu'elle n'est qu'une construction et le naturalisme, qu'une ontologie parmi d'autres.

Les concepts de nature humaine, de société et de culture dépendent du concept de Nature et cette solidarité profonde affecte la délimitation des sciences dites « humaines » distinguées des sciences de la « nature ». L'anthropologie s'est définie en se donnant pour objet « les cultures » ou « la Culture » entendue comme système de médiations bâti à partir de la Nature, invention proprement humaine où interviennent l'habileté technique, le langage, l'activité symbolique et la capacité de s'organiser dans des collectivités en partie affranchies des continuités biologiques. Les vérités d'une telle science reposent sur l'idée que toutes les sociétés constituent des compromis entre la Nature et la Culture dont il convient d'examiner les expressions singulières et de découvrir, si possible, les règles d'engendrement et de distribution. Parce que la Nature est devenue objet de science et du fait de cette objectivation, toutes les autres conceptions se sont trouvées jugées à l'aune de cette notion réputée universelle.

Cette croyance partagée n'exclut nullement les divergences théoriques au sein même de l'anthropologie. Monisme naturaliste et dualisme culturaliste s'opposent, alternative que l'on peut schématiser ainsi : ou bien la culture est façonnée par la nature, que celle-ci soit faite de gènes, d'instincts, de réseaux neuronaux ou de contraintes géographiques ; ou bien la nature ne prend forme et relief que comme un réservoir de signes et de symboles où la culture vient puiser. Pour Descola, cet affrontement, bien souvent dogmatique, découle des contradictions inhérentes à l'universalisation du couple nature/culture. Tous ceux qui se sont efforcés de dialectiser cette opposition ont, au bout du compte, échoué parce qu'ils ont maintenu une cosmologie dualiste sous la forme d'une Nature universelle à laquelle s'adaptent des cultures multiples.

Le dualisme n'est pas un mal en soi et ce serait une facilité de considérer qu'il est la source de tous les maux de l'ère moderne, de l'expansion coloniale à la destruction des ressources non renouvelables. Il a même pu être efficace lorsqu'il s'est agi d'affirmer, contre un racisme dominant, que les autres peuples disposaient eux aussi d'une culture mettant en œuvre une certaine conceptualisation de la nature. Mais aujourd'hui que se trouve majoritairement reconnue l'unité de la condition humaine, la tâche urgente n'est plus la revendication d'une telle universalité car celle-ci conduit à ignorer purement et simplement l'existence d'autres ontologies et des cosmologies qui leur sont associées. Il incombe à l'anthropologie de comprendre comment des peuples qui ne partagent pas notre cosmologie ont pu inventer pour eux-mêmes des réalités distinctes de la nôtre, témoignant par là d'une créativité qui ne saurait être jugée à partir de nos propres accomplissements. Or, si nous ne voyons plus aujourd'hui les sauvages comme radicalement autres, ils sont devenus pour nous des « voisins presque transparents », des proto-naturalistes, des quasi-historiens, à tous égards des précurseurs tâtonnants. Manière paradoxale de leur rendre hommage tout en faisant immédiatement

disparaître leur contribution à l'intelligibilité de la condition humaine. Cet ethnocentrisme n'est pas incompatible avec l'étude des systèmes de parenté ou des systèmes techniques, mais il est un obstacle majeur à la juste compréhension des ontologies dont les prémisses diffèrent des nôtres. Descola se démarque ici de Frazer : la « surnature » n'est pas cette partie de la nature que les peuples n'ont pas su expliquer. Le « surnaturel » est une invention du naturalisme qui jauge ces esprits réputés attentifs aux régularités du monde physique, mais incapables de s'en faire une idée juste faute du recours aux sciences exactes. De diverses manières, on procède à une réification de pans entiers des savoirs indigènes qui se trouvent inscrits dans une continuité avec nos propres savoirs, puisqu'à nos yeux ceux-ci délimitent la réalité de manière objective. La prolifération de tous les champs d'enquête nommés à partir d'une science reconnue à laquelle on adjoint le préfixe « ethno » : ethnobotanique, ethnopsychiatrie... en est un symptôme manifeste.

Il n'est pas recevable d'objecter que cette critique du dualisme est naïve ou nominaliste, qu'elle confond l'absence des termes avec l'inexistence des réalités qu'ils désignent. L'ambition même de ce livre est de montrer qu'il n'en est rien et que, de surcroît, le refus du dualisme ne conduit ni au relativisme absolu, ni au rejet des sciences positives. Une brève « profession de foi » est l'occasion d'affirmer qu'il est impossible de considérer que les différences entre les non-humains et humains sont restées inaperçues de certains peuples ; en revanche, la conscience de ces discontinuités n'est pas suffisante pour engendrer une cosmologie dualiste. Il n'y a aucun lieu de supposer un réalisme absolu des essences et d'autres distributions ontologiques que la nôtre sont possibles.

La critique renouvelée de l'ethnocentrisme débouche donc ici sur l'affirmation qu'existent plusieurs structurations de l'expérience dont le naturalisme n'est qu'une forme parmi d'autres, un « cas particulier au sein d'une grammaire générale des cosmologies ».

La deuxième partie du livre est intitulée « Structures de l'expérience ». Elle engage la classification et l'étude systématique des cosmologies, tâche d'une anthropologie située « par-delà nature et culture ». Rechercher les structures capables de rendre compte de la cohérence et de la régularité des diverses manières dont les humains vivent et perçoivent, tel est l'objectif de cette anthropologie renouvelée.

Le chapitre 4 qui ouvre cette deuxième partie est l'occasion d'une importante mise au point méthodologique : l'auteur affirme sa dette à l'endroit du structuralisme et de Lévi-Strauss, en même temps qu'il prend ses distances avec ce dernier. L'apport décisif du structuralisme est d'avoir envisagé la vie sociale sous l'angle de relations qui en forment la trame, démarche qui engage l'élaboration d'une systématique raisonnée des rapports entre les existants. Mais Descola rejette une réification de la structure conçue à la manière d'un sujet autonome doté d'efficacité sociale. La notion sociologique d'*habitus* évite ce travers mais présente en revanche l'inconvénient de se laisser difficilement généraliser. Dès lors, la notion de « schème » qui n'est assimilable ni à une structure, ni à un *habitus* devient l'une des hypothèse-

ses majeures de cet ouvrage. Elle permet de chercher à élucider ce qui se passe à un niveau intermédiaire : l'hypothèse d'un inconscient structural collectif est certes utile pour rendre compte de domaines hautement formalisés de la vie sociale comme la parenté mais elle est inefficace dès qu'on aborde les us et coutumes quotidiens, tous ces automatismes distinctifs propres à un milieu culturel dont les déterminants mentaux sont difficiles à établir. L'anthropologue doit pourtant « parier » qu'il est possible de mettre au jour un noyau de schèmes élémentaires de la pratique, matrice originare où les *habitus* prendraient leur source et il doit s'efforcer – tel est bien le projet de cet ouvrage – de dresser une cartographie sommaire de leur distribution et de leurs arrangements.

La distance prise avec le structuralisme originel se trouve confortée par une ouverture à d'autres horizons scientifiques. Là où Lévi-Strauss refuse de prendre le point de vue du physiologiste et délaisse l'étude des médiations cognitives et pratiques qui permettent de passer d'une combinatoire psychique épurée à l'étonnante diversité des usages institués, il est désormais possible, grâce à l'apport de la psychologie cognitive et des neurosciences, d'inclure les dimensions non linguistiques de l'acquisition. Les ethnologues sont en effet mis en présence de situations où des hommes semblent régler leurs actes comme s'ils étaient dictés par des impératifs culturels qu'ils ne parviennent pourtant pas à énoncer. L'étude de la cognition non propositionnelle éclaire la modalité sous laquelle certains modèles de relation et de comportements peuvent orienter des pratiques sans affleurer à la conscience. Descola s'inscrit là encore dans une filiation kantienne qu'il subvertit : le schématisme, dont Kant parlait comme d'un « art caché dans les profondeurs de l'âme humaine dont il sera toujours difficile d'arracher le vrai mécanisme à la nature » est partiellement mis au jour grâce à ces sciences nouvelles. Il revient à l'anthropologue de classer les schèmes et d'en exposer la table.

Si l'anthropologie est fondée à remplacer la critique, c'est parce que la distinction de *l'a priori* et de *l'a posteriori* ne permet pas de rendre compte adéquatement de la schématisation. Le schème est ici défini comme une interprétation fréquente, bien organisée, mémorable, qui peut être faite à partir d'indices minimaux et qui résiste au changement. En outre, il convient de distinguer les schèmes cognitifs réputés universels et ceux qui procèdent d'une compétence culturelle acquise. Ceux-ci retiennent particulièrement l'attention des ethnologues puisque c'est en partie grâce à eux que les comportements humains diffèrent et que se construisent des significations culturelles partagées. Ce sont des dispositions psychiques, sensori-motrices ou émotionnelles qui permettent l'exercice d'au moins trois types de compétences : structurer le flux de la perception en accordant une prééminence significative à certains traits ; organiser l'activité pratique et l'expression de la pensée ; fournir un cadre pour des interprétations typiques de comportements et d'événements, admises et communicables au sein d'une communauté donnée.

Ces schèmes peuvent être non réflexifs. Leur existence ne peut alors qu'être inférée à partir de leurs effets sur l'organisation de l'expérience et du savoir. Ils se manifestent à des échelles différentes et l'anthropologie est particulièrement intéressée par la compréhension des schèmes dits « intégrateurs »,

schèmes non spécialisés qui s'adaptent à une grande variété de situations ; leur fonction médiatrice donne à tous ceux qui les mettent en œuvre le sentiment de partager une même culture et une même cosmologie.

La proximité avec la démarche kantienne tient à ce qu'une des hypothèses majeures de cet ouvrage est celle d'une limitation nécessaire des formes permettant de se représenter la réalité. La schématisation de l'expérience n'est pas livrée à l'arbitraire des inventions fortuites et des circonstances aléatoires. La gamme des options pour distribuer les ressemblances et les différences entre les existants et les répartir ainsi en collectifs est assez restreinte. Chaque système culturel, chaque type d'organisation sociale est le produit d'un tri et d'une combinaison et il revient à une anthropologie conséquente de comprendre la logique de ce travail de composition. Logique que l'on ne qualifiera certes pas de transcendante mais qui n'est pas non plus une logique formelle.

Comment l'anthropologue peut-il repérer ces schèmes autrement que par des intuitions vagues ? Comment s'assurer qu'ils ne sont pas des catégories *ad hoc* construites pas l'observateur ? C'est un des objets de ce livre que de répondre à cette question. Descola fait l'hypothèse que les schèmes intégrateurs peuvent être ramenés à deux modalités fondamentales de l'expérience individuelle et collective : l'*identification* et la *relation*. Celles-ci commandent le rapport à soi et le rapport à autrui, même si elles n'en épuisent pas toutes les formes possibles.

Par *identification*, on désigne le schème au moyen duquel j'établis des différences et des ressemblances entre moi et des existants, en inférant des analogies et des contrastes entre l'apparence, le comportement et les propriétés que je m'impute et ceux que je leur attribue. Ce mécanisme de médiation entre le soi et le non-soi est antérieur et extérieur sur le plan logique à l'existence d'une relation déterminée avec un « autre » quelconque.

La *relation* ajoute une détermination aux termes primaires que l'identification découpe, raison pour laquelle, par contraste avec la position structuraliste, il paraît nécessaire d'envisager séparément ces deux modes d'intégration d'autrui. On évite ainsi les excès des approches anthropologiques antérieures qui, accordant la prééminence à l'un au détriment de l'autre – les relations dérivent des termes ou réciproquement –, éprouvent quelques difficultés à mener de front l'étude des distributions ontologiques et celle des rapports sociaux. Certes, l'*identification* est aussi une *relation* mais celle-ci devient intrinsèque à l'objet identifié, une fois que l'on a fait abstraction du procédé qui l'a instituée ; alors que les autres relations sont et restent extrinsèques. Considérer un animal comme une personne est un mode d'*identification* qui ne préjuge pas de la *relation* qui peut s'établir avec lui et qui peut relever aussi bien de la prédation, que de la compétition ou de la protection. D'où une préséance logique donnée aux modes d'*identification* sur les modes de *relation* puisqu'ils orientent en partie la nature des relations sans déterminer pour autant le type de relations qui deviendra dominant : la combinatoire des différentes identifications possibles sera présentée avant celle des relations.

En ce moment décisif de fondation de sa démarche, Descola, passant outre les critiques dont ils ont pu faire l'objet, prend appui sur Mauss et

Benveniste pour affirmer l'universalité de la perception du soi comme entité discrète et autonome ; la présence dans toutes les langues du « je » et « tu » en est un indice fort. On est donc fondé à affirmer que la distinction de l'*intérieurité* et de la *physicalité* est partout présente sous des modalités diverses, et qu'il ne s'agit pas là de la simple projection ethnocentrique de l'opposition occidentale de l'âme et du corps. C'est même l'inverse : la distinction âme/corps n'est qu'une variante locale d'une dualité universelle. La psychologie du développement est convoquée pour confirmer la conscience d'une séparation entre un soi interne et un soi physique.

Affirmer l'universalité de cette dualité *intérieurité/physicalité* ne contredit pas le monisme revendiqué au début de l'ouvrage : cette dualité n'est pas dualité de substances. Ce n'est pas non plus l'occasion de ramener à l'unité toutes les manières de penser de tous les peuples du monde. Car l'important, c'est la schématisation différenciée à laquelle cette distinction donne lieu.

L'*identification* est la capacité d'appréhender et de répartir des continuités et discontinuités que nous pouvons observer, répartition qui ne repose pas sur des jugements empiriques. L'important n'est pas de voir tel animal ou telle plante mais de spécifier ces « objets » en leur imputant ou en leur déniaient une *intérieurité* ou une *physicalité* analogues à celles que nous nous attribuons à nous-mêmes. Dès lors, l'anthropologie débouche sur une combinatoire simple des différentes manières d'articuler *physicalité* et *intérieurité* en présence d'un autrui quelconque, humain ou non-humain, combinatoire qui permet de distinguer quatre grands types d'ontologies : l'animisme, le totémisme, le naturalisme et l'analogisme (présentées sous forme de tableau, p. 323). Elles sont autant de point d'ancrages pour des formes contrastées de cosmologies, de modèles du lien social, de théories de l'identité et de l'altérité.

Il revient alors à la troisième partie de l'ouvrage intitulée « Les dispositions de l'être », d'exposer le tableau des différentes ontologies, du point de vue du schème de l'*identification* ; cette partie est quantitativement la plus importante, un chapitre entier est consacré à chaque ontologie donc à chaque modalité de la schématisation de l'identité. Outre cet impressionnant travail de classification et de systématisation, ces chapitres ont aussi pour enjeux une redéfinition de l'animisme et du totémisme, concepts classiques de l'anthropologie et plus encore, une vive critique du naturalisme.

Il s'agit en premier lieu de « restaurer » l'animisme en se dégageant des usages contestables de ce terme et en lui donnant le statut d'une « ontologie ». La définition retenue est très simple (comme le seront celles des autres ontologies) : c'est l'imputation par les humains à des non-humains d'une *intérieurité* identique à la leur. Cette similitude autorise une extension de l'état de « culture » aux non-humains ; l'âme dont disposent les plantes et surtout les animaux leur permet 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. Cette identité des *intérieurités* s'accompagne d'une pensée de l'hétérogénéité des *physicalités* : à l'intérieur de la grande communauté substantielle des êtres, ces sortes d'humains que sont les plantes et animaux se distinguent par leur vêtue de plumes, de poils ou d'écorce.



Il faut aussi repenser le totémisme. Levi-Strauss dans *Le Totémisme aujourd'hui* n'a retenu du totémisme que son caractère de méthode classificatoire, laissant de côté ses aspects proprement ontologiques, notamment l'identification d'humains à des non-humains ; ce schème identificatoire devient pour Descola le critère principal d'une ontologie propre au totémisme. Les implications de ces approches renouvelées de l'animisme et du totémisme sont nombreuses et engagent l'ensemble de la méthode anthropologique et son projet de systématisation. Nous choisissons de privilégier plutôt le chapitre 8 – Les certitudes du naturalisme – dont les enjeux sont plus directement philosophiques et qui donne aussi à voir une des ambiguïtés de ce livre. La présentation des types d'ontologie y cède le pas à une approche explicitement normative des conséquences de l'hégémonie naturaliste. C'est alors la dissymétrie des ontologies non leur équivalence qui est mise en avant. L'insistance sur la disparité de leurs effets sur le monde joue un rôle majeur dans la construction même de ce livre – le « grand partage » naturaliste a déjà été présenté et critiqué dans la première partie et on y revient ici – ; le lecteur ne peut qu'y entendre un appel à dépasser les certitudes du naturalisme, à penser à son tour par-delà nature et culture. Descola écrit certes que son but n'est pas de chercher à nous engager dans une coexistence moins conflictuelle entre humains et non-humains, ni de tenter d'enrayer les effets dévastateurs de notre insouciance et de notre voracité sur l'environnement global, effets dont nous sommes pourtant responsables au premier chef. Mais il souligne en même temps que la possibilité même d'écrire d'un tel livre prouve que le schème naturaliste ne va plus de soi et qu'une phase de recomposition ontologique a peut-être commencé. L'auteur refuse l'idée que les collectifs pratiquant d'autres identifications que le naturalisme soient plus respectueux de la nature, qu'ils incarnent un Eden que nous aurions perdu ou qu'ils détiennent une sagesse à laquelle il faudrait revenir. C'est en revanche une des thèses directrices de cet ouvrage, que le naturalisme n'est pas une ontologie comme les autres puisqu'il lui manque les moyens théoriques de faire une place aux non-humains, sinon comme objets d'étude des diverses sciences auxquelles il donne naissance ; manque dont les conséquences sont innombrables. L'espoir de voir émerger une nouvelle ontologie est donc aussi celui que la réforme « indispensable » de nos pratiques, de nos mœurs et de nos institutions devienne enfin possible. C'est là une équivoque de ce livre, équivoque qui en fait aussi l'intérêt : la tâche de l'anthropologue, rappelle Descola dans l'épilogue, n'est pas de proposer des modèles de vie commune mais elle consiste néanmoins à mettre en évidence les préjugés que le naturalisme entretient aussi bien à propos des autres modes de schématisation qu'à propos des non-humains en général. Ni l'animisme, ni le totémisme, ni l'analogisme ne suscitent une critique du même ordre, non pas parce qu'ils seraient plus vrais mais parce qu'ils ne sont pas en situation de porter sur le naturalisme un jugement qui le discrédite. Il y a un rapport étroit entre les « certitudes » du naturalisme – sa prétention scientifique – et son devenir hégémonique. La ruse suprême du naturalisme est d'apparaître comme naturel, ce qui disqualifie *ipso facto* les autres ontologies. Non seulement le naturalisme se pense comme la seule ontologie

sérieusement recevable car appuyée sur les sciences de la nature, mais il s'est progressivement assuré une domination sans partage reléguant l'animisme, le totémisme et l'analogisme au rang d'ontologies préscientifiques. L'anthropologie en s'inscrivant dans le « grand partage » nature/culture a contribué à renforcer cette hégémonie. Descola s'inclut d'ailleurs dans cette critique pour avoir, dans des ouvrages antérieurs, caractérisé le naturalisme comme la simple croyance en l'évidence de la nature.

L'ontologie naturaliste postule la différence des *intériorités*, en même temps que des *physicalités* analogues ou homogènes, ce qui en fait le pendant de l'animisme. Nous pensons une nature unique à laquelle appartiennent les animaux, les plantes au même titre que les hommes (*homogénéité* des *physicalités*) ; ce qui différencie les humains des non-humains, c'est alors nécessairement la culture (*hétérogénéité* des *intériorités*). La « nature humaine », ce vieil oxymore de l'Occident, dispose en conséquence d'un véritable privilège ontologique au sein de la nature. Il y a là une évidence que nous n'interrogeons pas, convaincus qu'il ne s'agit pas d'ethnocentrisme puisque nous reconnaissons, à l'intérieur de ce dispositif, l'existence des autres cultures. Il existe certes des voix dissonantes et depuis longtemps déjà, pour critiquer cette supériorité ontologique de l'humanité – Descola en appelle notamment à Montaigne – mais celles-ci sont restées jusqu'à maintenant minoritaires. La « nature humaine » est pensée comme une prédisposition à dépasser notre animalité, que ce soit grâce à une âme intelligente ou du fait de notre aptitude à instituer des cultures variées. Face à l'évidence conjointe de similitudes physiques entre les animaux et les hommes et de dissemblances dans leurs dispositions et leurs aptitudes, le naturalisme peut soit souligner la connexion des humains aux animaux par leurs attributs biologiques, soit reléguer cette continuité au second plan en marquant la distinction entre l'humanité et l'animalité. Les voies ouvertes à la spéculation par une ontologie naturaliste sont « singulièrement limitées » : d'un côté, en soulignant la continuité biologique, il est impossible de rendre compte des discontinuités intraspécifiques dans l'expression publique de l'intériorité, autrement dit des différentes cultures. De l'autre côté, en voyant dans l'*anthropos* ce que les animaux ne seraient pas, à savoir un inventeur de différences, on néglige le fait qu'il est aussi un organisme biologique singulier. La difficulté centrale de l'anthropologie c'est bel et bien l'*anthropos* pensé comme une réalité universelle alors qu'il n'est que le résultat d'une schématisation particulière.

Descola nous convie à prendre sur le naturalisme le point de vue de l'autre – de l'animisme en l'occurrence – et évoque ce que pourrait être l'étonnement d'un Jivaro ou d'un Cree devant cette « étrange figure coulissante de l'humanité ». Ils reconnaissent que notre corps et notre comportement sont très différents de ceux des autres organismes ; mais comment partager ce que nous tenons pour une évidence, à savoir que les animaux n'ont pas un for intérieur identique au nôtre, même si nous ne les voyons pas parler ? Pourquoi la conscience réflexive, l'intentionnalité, le sens moral et la civilité se borneraient-ils à l'espèce humaine quand tant d'indices nous montrent que cela n'est pas le cas ?

La quatrième partie – Les usages du monde – donne corps à une autre ambition affichée de ce livre : mieux comprendre les conduites collectives. Mieux, c'est-à-dire autrement que ce qui s'est fait jusqu'à lors. Ce livre, précise l'auteur, est d'ailleurs né d'un sentiment d'insatisfaction et d'un désir d'aborder différemment les rapports entre nature et société. Ceci suppose de se déprendre du préjugé sociocentrique et de faire le pari que les réalités sociologiques sont subordonnées aux réalités ontologiques.

La notion de « collectif » – en référence à Bruno Latour – est préférée à celle de « société », trop directement prise dans un dualisme issu du naturalisme. Le social n'est pas ce qui explique mais ce qui doit être expliqué. Jusqu'à une date très récente, les hommes n'ont pas opéré de distinctions tranchées entre le naturel et le social. La question principale était plutôt : qui est rangé avec qui ? de quelle façon et pour faire quoi ? C'est le naturalisme qui isole le social comme un régime séparé d'existence et c'est alors seulement qu'il devient évident que les humains sont distribués dans des sociétés différenciées par leurs langues et leurs mœurs, leurs cultures excluant la nature qui existe indépendamment d'eux. Pourtant, loin d'être un présupposé fondateur dont tout découle, le social résulte au contraire du travail de rassemblement et de répartition ontologique des sujets et des objets que chaque mode d'identification conduit à opérer.

L'anthropologie doit par conséquent prendre ses distances avec l'approche moderne, à la fois politique et sociologique, du social et passer outre l'évidence de la distinction nature/société. Car, comprises à partir de la philosophie politique et de la sociologie des Modernes, beaucoup de « sociétés » apparaissent incongrues.

Les quatre ontologies sont les pièces élémentaires d'une sorte de syntaxe de la composition du monde d'où procèdent les divers régimes institutionnels de l'existence humaine. Le chapitre 11 traite de l'institution des collectifs : chacune des ontologies principales préfigure un genre de collectif rassemblant dans une destinée commune des types d'êtres qu'elle distingue.

Ainsi, l'étude de l'animisme fait apparaître que les relations avec les non-humains n'y sont pas tenues pour la simple métaphore des relations avec les humains. L'amitié, l'alliance, l'adoption, la rivalité sont des relations à part entière qui existent aussi bien entre les non-humains, qu'entre humains et non-humains ou entre les humains eux-mêmes. Là où le naturalisme nie l'existence des sociétés animales, l'animisme est d'un libéralisme sans limites dans l'attribution de la sociabilité. Le naturalisme est *anthropocentrique*, l'animisme est au contraire *anthropogénique* au sens où il produit tout ce qui est nécessaire pour que des non-humains puissent être traités comme des humains. De même, on pourra montrer – en prenant des distances avec Durkheim et Levi-Strauss – que le totémisme est *cosmogénique* : il met en œuvre des collectifs isomorphes et hybrides, dans lesquels certains humains et non-humains sont associés ; et l'analogisme développe un *cosmocentrisme* autour d'un collectif mixte, inclusif et hiérarchisé (tableau récapitulatif p. 382). L'essentiel est de faire apparaître qu'existent des collectifs structurés de manières diverses, selon une combinatoire simple, ce à quoi une approche sociocentrique ne peut parvenir.

Si Descola affirme avec Marx que l'humanité ne se pose jamais que des problèmes qu'elle peut résoudre, c'est pour ajouter que l'expression de ces problèmes prend des formes distinctes selon les contextes ontologiques, cosmologiques et sociologiques. « Les divers collectifs peuplant la terre ne comprennent pas vraiment les questions fondamentales qui font se mouvoir les autres collectifs ou, croyant à tort y reconnaître la forme d'un problème qu'ils se posent à eux-mêmes, n'hésitent pas à appliquer la solution qu'ils ont inventée pour leur propre compte. » Le naturalisme, du fait de sa situation dominante, est particulièrement enclin à identifier les problèmes des autres à partir de ses propres grilles interprétatives et à exporter ses propres solutions, quelles qu'en soient les conséquences. Pour éviter cette hégémonie inévitablement destructrice, l'anthropologue suggère de revenir sur les présupposés de l'épistémologie moderne qui prend comme point de départ de toute recherche l'idée d'un sujet connaissant abstrait, individualisé, doté de facultés lui permettant d'émettre des hypothèses vérifiables sur l'état et la structure du monde. Et de s'efforcer de déterminer ce qui tient lieu de sujet universel dans les autres ontologies, de comprendre quelle entité occupe la position d'énonciation légitime, foyer à partir duquel une action dans le monde peut se déployer.

Au terme de ce long parcours, qui s'achève par un tableau synthétique des conséquences de la distribution ontologique sur la définition et les propriétés du sujet (p. 409 et p. 416-417), l'auteur s'interrompt pour laisser place à une question que le lecteur est « en droit de se poser » : quel est le point de vue de celui qui écrit un tel livre ? La classification des identifications, des modes de subjectivations, ne relève-t-elle pas à son tour d'une position de surplomb ?

Descola reconnaît qu'il y a bien un dilemme du naturalisme auquel il est difficile de se soustraire. Son objectif est justement de frayer la voie d'un « universalisme relatif » permettant de concilier les exigences de l'enquête scientifique et le respect de la diversité des états du monde. Une telle démarche déplace le concept même d'universalité : elle ne tient pas pour donnée universelle la distinction de la nature et des cultures mais elle s'intéresse aux relations de continuité et de discontinuité, d'identité et de différence, de ressemblance et de dissimilitude que les humains établissent *partout* entre les existants au moyen des outils hérités de leur phylogénèse, à savoir un corps, une intentionnalité, une aptitude à percevoir les écarts distinctifs, la capacité de nouer avec un autrui *quelconque* des rapports d'attachement ou d'antagonisme, de domination ou de dépendance...

La cinquième et dernière partie, « Écologie des relations », étudie les formes principales que peuvent prendre les schèmes de la relation, cet autre ensemble de schèmes intégrateurs. La nature et les limites d'un « collectif » ne sont jamais données *a priori* ; l'existence de celui-ci est conditionnelle et se caractérise par la discontinuité introduite à son pourtour. Ce ne sont ni les limites linguistiques, ni le périmètre d'un réseau commercial ni même l'homogénéité des modes de vie qui tracent les contours d'un collectif mais bien une manière de schématiser l'expérience, partagée par un ensemble plus ou moins

vaste d'individus, ensemble qui peut présenter des variations internes. Ces schèmes ne sont pas inscrits dans l'architecture de l'esprit humain : ce sont des propriétés objectivées de la vie collective, des dispositions qui donnent une forme et un contenu à la liaison pratique entre moi et un autrui quelconque. Sur le terrain théorique, la notion de « collectif » est dépourvue de toute dimension fonctionnelle ou finaliste et a l'avantage d'éviter les écueils du fixisme, de circonvenir la tendance presque spontanée à appréhender les particularismes des groupes humains à partir des traits qu'ils brandissent pour se distinguer de leurs voisins. Elle ne se substitue pas complètement aux catégories usuelles : culture, ethnie, groupe linguistique ou milieu social qui peuvent avoir leur utilité, mais elle entend contourner leurs travers.

L'ouvrage retient un ensemble de six relations dont le rôle est prépondérant ; certaines ont sollicité depuis longtemps l'attention des sciences sociales. L'auteur les répartit en deux groupes : le don, la prédation et l'échange qui sont des relations potentiellement réversibles entre des termes qui se ressemblent. La production, la protection et la transmission qui sont des relations univoques fondées sur la connexité de termes non équivalents. Descola affirme, sur fond d'une critique de certains de ses prédécesseurs, qu'aucun schème de relation n'est hégémonique ; l'échange ne disparaît pas quand l'*ethos* du don domine, il est seulement englobé par lui. La finalité n'est pas de recenser toutes les relations possibles mais simplement de mettre en relief quelques grands schèmes d'action structurant la vie des collectifs et d'examiner les rapports de compatibilité et d'incompatibilité qu'ils peuvent entretenir avec les modes d'identification isolés auparavant.

Sous le nom d'« écologie des relations », Descola s'intéresse aux rapports qui peuvent exister entre *identification* – moyen de spécifier les propriétés des existants – et *relation* – moyen de spécifier la forme générale des liens qu'ils entretiennent. Deux types de rapports sont possibles : soit la plasticité d'un schème de relation lui permet de structurer des interactions dans des ontologies différentes ; soit un des modes d'identification se trouve capable d'accommoder plusieurs schèmes distincts de relation ; déterminant ainsi une « aire culturelle ». Par exemple, les Jivaros et les Tukanos relèvent tous deux de l'animisme, mais le schème de relation dominant est la prédation chez les premiers, l'échange chez les seconds et cela affecte fortement les modalités de l'action.

Cet intérêt pour les rapports entre les deux groupes de schèmes est aussi le moyen d'ouvrir un nouveau chantier dont les perspectives sont seulement esquissées à la fin de cet ouvrage : celui d'une « histoire des structures », projet qui pourrait surprendre ! Les grands cadres de schématisation de l'expérience humaine changent fort peu et ce, pas uniquement dans les sociétés dites froides. Il existe en quelque sorte une « résistance ontologique » au changement. Mais si les collectifs paraissent défier l'épreuve du temps, les perspectives méthodiques y sont pour beaucoup.

Pourtant, des effets de seuil sont perceptibles par l'historien attentif ou par l'anthropologue à condition qu'il envisage un *continuum* spatial de sociétés comparables, comme si elles étaient des transformations les unes des

autres ; sans pour autant penser qu'on part de formes simples, pour évoluer vers des formes plus complexes. Cela suppose que l'anthropologie renonce à sa fascination pour les explications étiologiques et se tourne vers une démarche résolument synchronique. Plutôt que d'assigner des origines invérifiables, on chercherait ce qui rend des pratiques compatibles ou non entre elles, première étape d'une enquête sur les règles gouvernant leur syntaxe et leur organisation en système. Descola présente une étude minutieuse de la variation des rapports entre l'homme et le renne de l'Amérique du Nord à la Sibérie. Malgré la continuité géographique et les ressemblances de façade, ce sont deux mondes tout à fait différents du fait de la substitution d'un schème de relation à un autre : il y a transition d'un animisme donateur vers un analogisme protecteur.

Par conséquent, plutôt que dans la physique ou la biologie, l'anthropologie devrait trouver une source d'inspiration dans la chimie : les humains ont la capacité de produire des combinaisons nouvelles et de modifier ainsi les propriétés de ce qu'ils combinent, mais il ne leur est pas possible de créer des hybrides fonctionnels dont les composantes auraient des propriétés inconciliables. Ainsi, l'animisme et le naturalisme ont des manières anti-thétiques de discerner les propriétés des choses.

*Par-delà nature et culture* se présente comme une œuvre ouverte, une esquisse destinée à être complétée et modifiée, investie par d'autres. Au moment de conclure, Descola insiste sur les malentendus auxquels un tel projet pourrait donner lieu : objections susceptibles d'émaner de spécialistes de tous horizons, de philosophes heurtés par un traitement si cavalier de l'histoire de l'Occident, de la philosophie et de l'épistémologie des Modernes... et rappelle que son intention fondamentale est d'exposer des hypothèses heuristiques de nature à transformer en profondeur le traitement des faits sociaux. La force et l'intérêt de ce livre tiennent pour beaucoup à sa manière de prendre en compte l'état actuel du monde et à la cruelle mise en évidence des contradictions insurmontables du naturalisme. L'échange marchand et la protection des citoyens par l'État en sont des valeurs centrales dont les avantages ne s'étendent guère jusqu'aux non-humains, repoussés à la périphérie des collectifs par leur défaut de conscience réflexive et de sens moral. Nous avons établi une relation dominante fondée sur une ségrégation et notre aspiration utopique de la voir disparaître est nécessairement déçue. Il est impossible pour les Modernes de schématiser leur rapport avec la diversité des existants au moyen d'une relation englobante. La perspective de « protection » d'une nature sanctuarisée participe de la même logique que son exploitation, même si les effets ne sont pas les mêmes. Nouer une relation d'échange avec la nature est un des rêves déçus du naturalisme : aucun commerce véritable, aucune négociation n'est envisageable avec le peuple des « désanimés » !

En nous inscrivant dans la logique même de cet ouvrage, nous donnerons pour finir droit à deux interrogations : la première concerne la caractérisation du naturalisme comme ontologie unique, et provient d'une inquiétude quant à ce qui doit être négligé pour parvenir à une telle unification.

Ainsi, la fonction théorique assignée à l'âme dans la physique aristotélicienne permettait de penser les animaux autrement que comme « un peuple de désanimés ». Cette antique pluralité au sein même du naturalisme ouvre peut-être des voies d'avenir à sa nécessaire transformation.

La deuxième interrogation concerne l'analyse de l'hégémonie du naturalisme. Assistons-nous uniquement à la domination d'une ontologie ? Certes, *Par-delà nature et culture* est un ouvrage d'anthropologie et la question des rapports entre le naturalisme et le capitalisme, n'a pas à être abordée comme telle. Mais comment penser une hégémonie sans prendre en compte ses conditions matérielles et économiques ? L'espoir de Descola semble bien être qu'une profonde remise en question de l'ethnocentrisme débouche sur une considération réelle de l'animisme, du totémisme et de l'analogisme actuellement pratiqués par de nombreux peuples et nous amène à douter de notre prétention à détenir l'intelligibilité du monde ; et qu'un autre regard sur les animaux, les plantes et la terre elle-même nous conduise à ne plus produire notre subsistance de la même manière. On voit mal qu'une telle attente puisse éluder la question du sens de ce que nous nommons « économie ». ■

N. C.