

REGARDS CROISÉS D'UN ANTHROPOLOGUE ET D'UN SOCIOLOGUE SUR PAR-DELÀ NATURE ET CULTURE DE PHILIPPE DESCOLA

Richard Pottier

Ophrys | *Revue française de sociologie*

2007/4 - Vol. 48
pages 781 à 793

ISSN 0035-2969

Article disponible en ligne à l'adresse:

<http://www.cairn.info/revue-francaise-de-sociologie-2007-4-page-781.htm>

Pour citer cet article :

Pottier Richard, « Regards croisés d'un anthropologue et d'un sociologue sur Par-delà nature et culture de Philippe Descola »,
Revue française de sociologie, 2007/4 Vol. 48, p. 781-793.

Distribution électronique Cairn.info pour Ophrys.

© Ophrys. Tous droits réservés pour tous pays.

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

Regards croisés d'un anthropologue et d'un sociologue sur *Par-delà nature et culture* de Philippe Descola

La parution en 2005 du livre de Philippe Descola, *Par-delà nature et culture*, a marqué un moment fort des sciences sociales. Celui que l'on présente comme l'héritier de Claude Lévi-Strauss traite dans cet ouvrage ambitieux et novateur des relations des humains à leur environnement naturel. Loin d'être universel, le partage nature/culture cher à l'Occident moderne n'y apparaît que comme l'une des cosmologies repérables caractérisant les rapports entre humains et non-humains. Cette « anthropologie de la nature » adresse de nombreuses questions aux sciences sociales et invite même à en repenser les fondements tant ces dernières ont été marquées par cette vision dualiste si singulière à l'échelle de la diversité des sociétés humaines. L'enjeu pour les sciences sociales est de taille. C'est pourquoi la *Revue française de sociologie*, cherchant à promouvoir un authentique dialogue entre les disciplines, a demandé à un anthropologue, Richard Pottier, et à un sociologue, François Héran, d'ouvrir le débat en présentant leur point de vue à la lecture de *Par-delà nature et culture*.

NOTE CRITIQUE

Dépasser le naturalisme : pour un nouvel humanisme

par **Richard POTTIER**

Dans ce gros ouvrage, Philippe Descola (1) s'assigne un objectif des plus ambitieux, puisqu'il se propose de refonder l'anthropologie sur des bases nouvelles. Dès les origines de la discipline, explique-t-il, la définition de son objet a reposé sur une opposition entre nature et culture qui s'enracine elle-même dans une *cosmologie* particulière, dans une façon spécifique de

(1) Philippe Descola, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard (Bibliothèque des sciences humaines), 2005, 623 p.

concevoir les relations entre humains et non-humains, qu'il appelle le *naturalisme*. Or cette cosmologie, poursuit-il, n'est pas universelle. Elle est le produit, dans l'histoire de l'Occident, d'une double opération de « purification » : le dualisme grec a permis de concevoir l'autonomie de la nature, puis le créationnisme judéo-chrétien a débouché sur la notion de la transcendance de l'Homme, et c'est cette transformation de l'idée de nature qui a rendu ultérieurement possible l'avènement de la pensée scientifique. Ailleurs qu'en Occident, en revanche, l'opposition nature vs culture n'a jamais eu cours, et en Occident même d'autres manières de penser ont poursuivi une existence souterraine. Si l'anthropologie doit viser à l'universalité, il y a une question, dès lors, qu'il n'est plus possible d'esquiver : ne faut-il pas s'affranchir de l'opposition nature vs culture, ou encore, dans les termes de l'auteur, l'anthropologie de la culture ne doit-elle pas « se doubler d'une anthropologie de la nature » ? (p. 15).

Méthode et hypothèses

Pour dépasser ce qui fait « l'absolue singularité de la cosmologie moderne » (p. 130), il convient, au préalable, d'en rendre compte, ce qui implique, estime Descola, de la situer « comme un cas particulier au sein d'une grammaire générale des cosmologies » (p. 131), donc de la concevoir comme « l'une des expressions possibles de schèmes plus généraux gouvernant l'objectivation du monde et d'autrui » (p. 13).

On voit que, par choix de méthode, et fidèle en cela au structuralisme de son maître Claude Lévi-Strauss, Descola accorde d'emblée la priorité à une « analyse combinatoire des modes de relation entre les existants » (p. 13), car, argumente-t-il, « contre l'historicisme, et sa foi naïve dans l'explication par les causes antécédentes, il faut rappeler avec force que seule la connaissance de la structure d'un phénomène permet de s'interroger de façon pertinente sur ses origines » (pp. 13-14).

L'hypothèse générale sur laquelle repose la suite de son analyse, c'est qu'il existe « un petit nombre de schèmes pratiques intériorisés, synthétisant les propriétés objectives de toute relation possible avec les humains et les non-humains » (p. 139). En ayant soin de se démarquer sur ce point des spéculations de Lévi-Strauss relatives à l'existence d'un « inconscient structural », Descola précise que, dans son esprit, « tous les schèmes dont l'humanité dispose pour spécifier ses rapports à elle-même et au monde existent sous la forme de prédispositions, pour partie innées, pour partie issues des propriétés mêmes de la vie commune, c'est-à-dire des différentes manières pratiques d'assurer l'intégration du moi et d'autrui dans un environnement donné » (p. 162).

Parmi les schèmes pratiques ainsi définis, il distingue des « schèmes spécialisés », qui correspondent peu ou prou à la notion d'*habitus* telle que Pierre Bourdieu l'a conceptualisée, et des « schèmes intégrateurs » que notre

auteur définit « comme des structures cognitives génératrices d'inférences, dotées d'un haut degré d'abstraction, distribués avec régularité au sein de collectivités à la dimension variable, et qui assurent la compatibilité entre des familles de schèmes spécialisés tout en permettant d'en engendrer de nouveaux par induction » (p. 153). Ces « schèmes intégrateurs des pratiques » peuvent eux-mêmes, explique-t-il, « être ramenés à deux modalités fondamentales de structuration de l'expérience individuelle », qui sont l'identification et la relation (p. 163). Or, leur compréhension est, affirme-t-il, « cruciale pour l'anthropologie, puisque tout laisse à penser que c'est leur fonction médiatrice qui, pour une large part, contribue à donner à chacun de nous le sentiment d'avoir en commun avec d'autres individus une même culture et une même cosmologie » (p. 153). C'est donc à une analyse minutieuse, appuyée sur une documentation ethnographique abondante, de ces deux types de schèmes que l'essentiel de l'ouvrage va être consacré.

Les modes d'identification

Descola définit l'identification comme « la capacité à appréhender et à répartir certaines des continuités et discontinuités qui sont offertes à notre emprise par l'observation et la pratique de notre environnement » (p. 168). Du fait que « tout humain se perçoit comme une unité mixte d'intériorité et de physicalité » (p. 169), ces continuités et discontinuités se situent sur deux plans : celui des « caractéristiques internes à l'être » et celui de sa « forme extérieure » (*ibid.*). En combinant ces deux critères (ressemblance vs différence et intériorité vs physicalité), Descola distingue quatre cas de figure possibles, qui correspondent à « quatre grands types d'ontologie, c'est-à-dire de systèmes de propriétés des existants » (p. 176), qu'il désigne à l'aide de concepts qui, excepté le dernier, sont très classiques en anthropologie, mais auxquels il donne un sens nouveau : l'animisme, le totémisme, le naturalisme et l'analogue.

– L'animisme postule que tous les existants (les humains et les animaux, mais aussi les esprits et parfois les plantes) possèdent la même intériorité, mais se particularisent par des physicalités différentes. Le choix du terme « animisme » (du latin *anima*) se justifie par l'étymologie, car l'âme est « l'hypostase concrète et quasi universelle » de la subjectivité (p. 389). Dans l'ontologie animique, l'intériorité attribuée aux non-humains est évidemment pensée sur le modèle de l'intériorité humaine ; l'animisme est donc anthropogénique. De même, les relations entre humains et non-humains sont pensées sur le modèle des relations entre humains. En conséquence, les espèces animales sont assimilées à des peuples, à des « espèces sociales » (p. 342) qui possèdent leur propre langage et les mêmes caractéristiques que les peuples humains : « des chefs, des chamanes, des rituels, des habitations, des techniques », etc., (*ibid.*) On rencontre en outre fréquemment l'idée que les animaux (et aussi les esprits) se voient eux-mêmes comme des humains (pp. 196-197), ou sont susceptibles, dans certaines circonstances, d'apparaître

aux humains sous une forme humaine, cette capacité de métamorphose étant associée à l'idée que la forme corporelle ne constitue rien d'autre qu'un vêtement dont il est loisible de changer (pp. 185-186), voire, à la limite, un « déguisement » ou une « simple illusion des sens » (p. 34).

– Le totémisme postule l'existence d'espèces totémiques créées aux premiers temps par les « êtres du Rêve », au sein desquelles les existants (humains, animaux, plantes, choses ou phénomènes « naturels ») possèdent la même physicalité et la même intériorité. La continuité physique s'exprime à travers la notion d'un partage des mêmes substances (chair, sang, peau), alors que la continuité spirituelle s'exprime à travers la croyance que les « âmes-enfants », déposées par les êtres du Rêve dans un site totémique déterminé, sont partiellement incorporées par les humains et les non-humains (pp. 221-227). Les regroupements totémiques trouvent donc leur raison d'être dans une ontogenèse mythique. Dans la cosmologie totémique, le monde, dans son état initial, est « déjà divisé en essences substantives s'actualisant en classes d'entités singulières par l'entremise des êtres du Rêve » (pp. 228-229), ces derniers étant conçus comme « des hybrides originels et originaux, des hypostases concrètes de propriétés physiques et morales qui peuvent dès lors transmettre ces attributs à des entités singularisées par leur forme, mais dont chacune est tenue pour un représentant légitime du prototype dont elle est issue » (p. 231). Dans un tel système, que Descola qualifie de « cosmogénique », l'individualité des existants devient incertaine. Au fond, les seuls véritables sujets sont les êtres du Rêve (p. 402), les animaux et les plantes ne sont pas des personnes (p. 403), et les humains eux-mêmes « ne sont guère plus que des personifications d'une réalité qui les détermine au physique comme au moral » (*ibid.*), d'où l'importance des rites d'initiation qui visent à « surdéterminer les attributs de l'individu par rapport à ceux de sa classe en particularisant le support de son identité, c'est-à-dire les caractéristiques de son âme-enfant » (p. 406).

Cette conception du totémisme conduit Descola à rejeter la thèse célèbre de Lévi-Strauss qui faisait du totémisme un système classificatoire fondé sur l'homologie des écarts différentiels entre une série naturelle et une série culturelle : « la différence première » est en effet ici, objecte-t-il, « entre des agrégats d'attributs communs à des humains et des non-humains au sein de classes désignées par des termes abstraits, non entre des espèces animales et végétales susceptibles de fournir naturellement par leurs discontinuités ostensibles un gabarit analogique servant à ordonner les discontinuités sociales » (p. 222).

– Le naturalisme fait l'objet, de la part de Descola, d'une description beaucoup moins détaillée pour la simple raison qu'il constitue le mode d'identification auquel les Occidentaux (du moins la plupart d'entre eux) adhèrent spontanément. Il le définit en deux mots « par une continuité de la physicalité des entités du monde et une discontinuité de leurs intériorités » (p. 242). Par leur corps, les humains sont des animaux, mais ce qui les différencie des non-humains, c'est « la conscience réflexive, la subjectivité, le pouvoir de signifier, la maîtrise des symboles et le langage au moyen duquel

ces facultés s'expriment, de même que les groupes humains sont réputés se distinguer les uns des autres par leur manière particulière de faire usage de ces aptitudes en vertu d'une sorte de disposition interne que l'on a longtemps appelée *l'esprit d'un peuple* et que nous préférons à présent nommer *culture* » (p. 243) « Tandis que l'animisme », remarque-t-il, « déchiffre les signes de l'altérité dans la discontinuité des corps, le naturalisme les reconnaît dans la discontinuité des esprits. Se différencie de moi celui qui, parlant une autre langue, croyant en d'autres valeurs, pensant selon d'autres catégories, percevant une autre vision du monde, n'est plus mon exact semblable tant sont distinctes des miennes les représentations collectives auxquelles il adhère et qui conditionnent son action » (p. 399). « On comprend, dans ces conditions », ajoute-t-il, « que 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 multitude des non-humains » (p. 400). Il en résulte que le naturalisme est anthropocentrique : seul l'homme y accède à la dignité de sujet.

Descola note cependant, pour finir, que l'ontologie naturaliste a été récemment remise en question, soit par l'éthologie, avec l'émergence de la notion de « culture animale » (pp. 251-258) ; soit par les neurosciences qui dissolvent l'intériorité humaine dans les propriétés internes de la physicalité (pp. 258-268), cependant que certains philosophes ou moralistes prétendent attribuer aux animaux la qualité de personne ou s'efforcent d'élaborer la notion des droits de la nature (pp. 268-269).

– L'animisme et le naturalisme sont des schèmes polarisés de nature complémentaire, puisque l'un postule la continuité des intériorités et la discontinuité des physicalités, alors que l'autre postule l'inverse. Il reste donc à définir le schème qui serait le complément logique de ce système symétrique que constitue le totémisme, c'est-à-dire un schème qui, au lieu de postuler comme ce dernier une double continuité des intériorités et des physicalités, postulerait au contraire leur discontinuité. Ce système est appelé par Descola « analogique », parce que, confronté au problème épistémologique d'« amalgamer des entités singularisées » (p. 412), il repose sur l'affirmation de « l'équivalence d'une double série de différences » (p. 280). L'« analogisme », explique-t-il, « use [...] de l'analogie afin de cimenter un monde rendu friable par la multiplicité de ses parties et il le fait avec une systématisme admirable » (p. 315). En d'autres termes, pour rendre intelligible un monde fragmenté « en une multiplicité d'essences, de formes et de substances séparées par de faibles écarts » (p. 280), l'analogisme poursuit « un rêve hermétique de complétude » (p. 281) : « la différence infiniment démultipliée » étant « l'état ordinaire du monde », « la ressemblance » (l'établissement de correspondances) constitue « le moyen espéré de le rendre intelligible et supportable » (*ibid.*). L'analogisme, explique-t-il encore, fonctionne sur le mode du « tout est dans tout et réciproquement » (p. 412), de sorte que l'ordre social et l'ordre cosmique y reposent sur une même logique de hiérarchisation des existants : « aux yeux de ceux qui le composent » poursuit-il, « ce genre de collectif est taillé aux mesures du cosmos tout entier,

mais découpé en unités constitutives interdépendantes que structure une logique d'emboîtements segmentaires. Lignages, moitiés, castes, groupes de filiation de diverses natures étirent les connexions des humains avec les autres existants, de l'inframonde jusqu'à l'empyrée, tout en maintenant séparés, et souvent antagoniques, les canaux diversifiés au moyen desquels ces connexions sont établies » (p. 375). Quant à « l'extérieur du collectif », il devient un « hors-monde, en proie au désordre » (*ibid.*). « Le collectif analogique » est donc « unique, divisé en segments hiérarchisés, et en rapport exclusif avec lui-même » (p. 380). En somme, le schème analogique est cosmocentrique.

Le rôle crucial que joue la logique de la hiérarchisation dans un tel schème a pour conséquence que « la fonction politique devient décisive dans les collectifs analogiques, surtout lorsque leurs collectifs sont importants » (p. 414), car seule « la coercition qu'elle exerce » peut « assurer au jour le jour le rassemblement des singularités dans une hiérarchie efficace » (*ibid.*). Très souvent « l'instance totalisatrice qui donne son sens à la hiérarchie analogique et assure son bon fonctionnement » s'incarne en une figure, telle que l'Inca ou le Pharaon, qui exerce une double fonction politique et religieuse (p. 413). Plus rarement, le « processus d'hypostase du collectif-monde dont il faut assurer la stabilité et perpétuer la segmentation » porte sur « l'ordre cosmique lui-même en le condensant dans un principe » tel que le *Dao* des Chinois (pp. 413-414).

La même double nécessité de relier et de hiérarchiser, qui est inhérente au schème analogique, permet également de comprendre certaines caractéristiques des univers religieux qui lui sont associés : l'importance du culte des ancêtres (p. 315), et l'apparition de véritables panthéons (p. 379), ainsi que d'un culte des divinités (p. 378). À titre d'hypothèse, Descola ajoute que si le sacrifice « est présent dans les régions où dominent les ontologies analogiques [...] tandis qu'il est inconnu dans l'Australie totémique et dans ces terres animiques par excellence que sont l'Amazonie et l'Amérique subarctique » (p. 318), c'est sans doute parce qu'« il relie deux termes entre lesquels il n'existe au départ aucun lien » et que « forger un tel rapport de contiguïté entre des entités initialement dissociées peut paraître nécessaire dans une ontologie analogique où tous les existants sont des singularités entre lesquelles des passerelles doivent être établies » (pp. 318-319).

Les modes de relation

Descola appelle « modes de relation » « quelques grands schèmes d'action », qu'il faut « considérer comme des propriétés objectivées de toute vie collective, s'incorporant dans des dispositions mentales, affectives et sensori-motrices, au moyen desquelles les comportements se stabilisent dans des formes distinctives d'interaction » (p. 457). Son objectif n'est nullement de « recenser toutes les relations entre les existants pour lesquels une forme

instituée existe » (*ibid.*). Ce qui l'intéresse, c'est d'« examiner les rapports de compatibilité et d'incompatibilité » que ces schèmes « peuvent entretenir avec les modes d'identification isolés auparavant » (*ibid.*). Selon que les existants entre lesquels se noue une relation sont ou non ontologiquement équivalents, et selon que cette relation est ou non réciproque, on peut, affirme Descola, définir six grands schèmes : l'échange, la prédation, le don, la production, la protection et la transmission. Les trois premiers « correspondent aux trois formules assurant le mouvement d'une valeur quelconque entre deux termes de même statut ontologique » (p. 426), et ils « autorisent la réversibilité du mouvement entre les termes : celle-ci est indispensable pour qu'un échange ait lieu et elle demeure possible, sinon toujours désirée, dans la prédation et le don » (p. 439). En revanche, les trois schèmes suivants déterminent des relations qui « sont toujours univoques et se déploient entre des termes hiérarchisés » (*ibid.*).

En combinant ces six modes de relation avec les quatre modes d'identification que distingue Descola, on obtient théoriquement vingt-quatre combinaisons possibles. En réalité, nombre d'entre elles sont impossibles, car chaque mode d'identification exclut certains modes de relation, tout en restant malgré tout compatibles avec plusieurs autres, si bien que le mode d'identification qui caractérise un collectif ne suffit pas à le singulariser, et que ses frontières sont « avant tout définies par la prévalence en son sein d'un schème de relation spécifique » (p. 493). C'est ce qui justifie l'emploi que fait Descola de la notion de « collectif », en ce sens qu'une telle entité n'est pas « nécessairement homologue à des découpages habituels en ethnies, tribus, groupes linguistiques, etc. » (*ibid.*). On notera que notre auteur se contente de parler, ici, de « prévalence ». De son point de vue, en effet, « aucun de ces schèmes de la pratique ne régit à lui seul l'éthos d'un collectif » (p. 458).

Pour illustrer ces thèses, Descola analyse principalement (mais non exclusivement) le cas des sociétés amazoniennes, de régime animique, qu'il connaît plus particulièrement du fait de son expérience du terrain. L'ontologie animique, soutient-il, est incompatible avec les relations de caractère univoque, car elle situe tous les existants au même niveau ontologique sans les hiérarchiser. « Les relations intransitives du type production, transmission ou protection sont [donc] condamnées à [y] demeurer marginales dans la mesure où elles présupposent une hiérarchie entre des termes dont la disparité ontologique est rendue effective par l'action même que l'on exerce sur l'autre au sein de cette relation » (p. 536). En conséquence, sur tout le territoire de l'animisme, « on ne trouvera ni éleveurs exclusifs, ni artisans spécialisés, ni culte des ancêtres, ni lignages fonctionnant comme des personnes morales, ni démiurges créateurs, ni goût pour les patrimoines matériels, ni obsession de l'hérédité, ni flèche du temps » (p. 538). La notion de production, en particulier, n'a aucun sens dans la vision du monde animique. « Les femmes achuar », par exemple, « ne *produisent* pas les plantes qu'elles cultivent : elles ont avec elles un commerce de personne à personne » (p. 443), et « les hommes achuar ne *produisent* pas les animaux qu'ils chassent : ils ont aussi avec eux un commerce de personne à personne, une relation circonspecte où

entrent à parts égales la ruse et la séduction » (*ibid.*). Autrement dit, l'agriculture et la chasse sont, pour ces Amérindiens, des relations de sujet à sujet, et non pas (comme l'implique le concept de production) des relations de sujet à objet. À plusieurs reprises, dans son ouvrage, Descola insiste sur le point que, dans les sociétés amazoniennes, les plantes sont assimilées à des enfants par les femmes qui les cultivent, alors que les animaux que chassent les hommes sont considérés comme des affins.

À l'opposé, les relations qui sont structurantes dans les cosmologies de l'animisme sont celles qui mettent en œuvre « des liens potentiellement réversibles entre des sujets, humains ou non humains, dont l'identité n'est pas affectée par la réalisation du rapport qui les unit : c'est-à-dire la prédation, l'échange et le don » (p. 536). Ces trois formules peuvent être simultanément présentes dans les collectifs de régime animique, mais l'une d'entre elles l'emporte toujours sur les deux autres. Chez les Jivaros, par exemple, c'est la prédation qui est prévalente, à telle enseigne que la culture du manioc est, comme la chasse, pensée sur ce modèle, de sorte qu'« on attribue souvent la mort d'un nourrisson à une anémie provoquée par le vampirisme » de cette plante, c'est-à-dire à une vengeance de sa part (p. 468). En revanche, chez les Tukanos, c'est la formule de l'échange qui prédomine si bien que « chaque animal libéré » (par le maître des animaux) « pour la chasse doit être compensé par l'âme d'un mort humain qui se transformera en un animal de la même espèce », le rôle du chamane étant d'assurer la réalisation d'un tel échange (pp. 474-475). Chez les Campas, enfin, prédomine la formule du don : pour eux, si un animal se laisse tuer par le chasseur, c'est par bienveillance ou compassion envers les humains, qui sont ses parents, et réciproquement le chasseur doit veiller à le tuer d'une seule flèche afin de ne pas le faire souffrir (p. 483).

Permanence et transformations des visions du monde

Dans le dernier chapitre de son ouvrage, conformément au programme tracé dès l'avant-propos, c'est-à-dire une fois élucidée la structure des phénomènes qu'il analyse, Descola se sent suffisamment armé pour aborder le problème du changement historique. Il affirme toutefois d'emblée 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 du comportement et des logiques institutionnelles qui signalent leur caractère distinctif » (p. 497). Cette permanence (certes relative) est parfaitement illustrée par la résistance qu'ont manifestée, à la fin du XIX^e siècle, les Eskimos Yup'it d'Alaska, qui étaient des chasseurs de caribou, lorsqu'on a voulu leur faire adopter l'élevage du renne de Sibérie, bien qu'il s'agisse, sous sa forme domestique, exactement du même animal (pp. 514-515). Cet « échec » (du point de vue des autorités administratives) s'explique par l'existence d'une incompatibilité entre le statut de l'animal qu'implique l'élevage et celui qui lui est accordé dans la vision du monde animique à laquelle adhère cette population.

L'élevage est parfaitement pensable dans un collectif de régime analogique, parce que les relations hiérarchiques y sont prédominantes. Il arrive (notamment en Inde ou en Afrique de l'Est) que le bétail s'y voit accorder un statut enviable, mais il s'agit encore d'un statut subordonné, puisque la relation homme-animal est alors assimilée à une relation protecteur-protégé. L'élevage est encore plus facilement acceptable dans les collectifs dits « modernes », de régime naturaliste, dans lesquels prédomine l'échange marchand, car d'une manière générale, les non-humains sont rejetés à leur périphérie et les animaux d'élevage y sont traités comme des marchandises.

Une telle activité n'est, en revanche, guère concevable dans les sociétés totémiques, car si les animaux n'y ont pas le statut de sujet, il n'en reste pas moins qu'ils y sont répartis entre les mêmes collectifs que les humains. Certes, ces derniers ont le privilège, à travers les rites de multiplication du gibier, de contribuer à la reproduction des animaux, mais cette responsabilité ne fait pas d'eux leurs maîtres ; elle en fait plutôt « les auxiliaires zélés d'une finalité immanente et singularisée qui tout à la fois les englobe et les dépasse » (p. 363).

L'élevage est encore moins concevable en régime animique car une ontologie de ce type accorde à l'animal un statut de sujet. Ce statut est compatible avec celui de gibier, ou encore avec celui d'animal familier, et il est effectivement fréquent en Amazonie qu'on apprivoise les petits des animaux tués à la chasse. Toutefois, explique Descola, l'apprivoisement n'a pas débouché sur l'élevage parce que « le gibier est soit un *alter ego* en position d'extériorité absolue quand il est chassé, soit trop proche de soi pour être mangé lorsqu'il est apprivoisé » (p. 521). Alors que les animaux chassés sont conçus comme des affins, précise-t-il encore, les animaux familiers sont assimilés à des enfants impubères, et de même que, là où le cannibalisme est pratiqué, on ne mange pas les enfants capturés des ennemis tués à la guerre (qui sont, au contraire, intégrés à la famille du meurtrier), de même on ne mange pas les petits des animaux dont on a pris la vie (p. 522). Il en résulte qu'il n'y a pas, dans les collectifs animiques, de distinction claire entre espaces domestiques et espaces sauvages : de même que les hommes apprivoisent des animaux et cultivent des plantes dans leurs jardins, de même les esprits sont censés élever les animaux sauvages et cultiver les plantes sauvages de la forêt (pp. 63-68).

Pourtant, observe Descola, « les Indiens d'Amazonie ont immédiatement compris l'avantage des outils métalliques, des armes à feu et, plus récemment, des moteurs hors-bord ou des tronçonneuses » (p. 523). Il en conclut qu'« il est beaucoup plus facile d'adopter un objet technique nouveau que d'inventer une nouvelle relation technique » (*ibid.*). Il n'en reste pas moins que les visions du monde ne sont pas éternelles, et l'histoire nous apprend que leurs transformations sont souvent corrélées à des mutations techniques, « sans que l'on puisse dire que les secondes déterminent les premières » (p. 498). C'est ce qui ressort de la comparaison à laquelle se livre Descola entre des sociétés sibériennes qui se distinguent les unes des autres par l'importance variable qu'y revêtent les activités de domestication. En gros, on peut dire que la vision du monde des populations les plus septentrionales, qui ont réalisé une

semi-domestication du renne, reste foncièrement animique, alors que celle des populations de la zone méridionale relève plutôt de l'analogisme. Par exemple, les Tchouktches de la Sibérie Nord-Orientale sont des chasseurs de renne, mais ils capturent également vivants certains de ces animaux, qu'ils utilisent à la fois comme animaux de bât et comme appâts pour attirer les rennes sauvages. Dans leur représentation, ces derniers sont élevés par un « maître des rennes » avec lequel ils entretiennent des relations d'échange. En compensation des rennes sauvages que cet esprit leur permet de tuer, ils lui offrent diverses denrées qu'ils obtiennent des Russes. En outre, la chasse étant assimilée à un commerce sexuel, « les rennes sauvages apparaissent en rêve aux hommes comme de belles jeunes femmes, filles du maître des cervidés » (p. 503), de sorte qu'en engrossant ces dernières, ils assurent la reproduction du troupeau de leur père mythique. C'est pourquoi, en compensation, celui-ci envoie ses mâles sauvages couvrir les femelles domestiques élevées par les hommes. Quoiqu'à dominante nettement animique, puisque fondée sur une relation égalitaire d'échange avec les non-humains, l'ontologie des Tchouktches présente, à l'état d'ébauche, certains traits d'une ontologie analogique. La semi-domestication du renne constitue déjà une relation de protection qui place l'animal dans une position subordonnée, ce qui se traduit, au niveau des représentations, par la croyance en un « Être-Renne », tout à fait distinct du maître des rennes sauvages, qui est le protecteur des rennes domestiques, et qui « fait partie d'une classe de puissances bienveillantes [...] qui sont des hypostases ou des expressions singularisées d'un principe général d'existence animant le monde, humains compris » (p. 503).

« Encore très embryonnaire chez les Tchouktches », poursuit Descola, « la diversification ontologique des entités du monde devient plus manifeste à mesure que l'on descend vers le sud » (p. 505). Chez les Exirit-Bulagat, par exemple, qui sont des pasteurs bouriates organisés en clans exogames, et qui, tout en continuant à chasser le renne, ont adopté au XVII^e siècle l'élevage extensif des chevaux et des bovins, « la prédominance progressive de l'élevage va de pair avec la mise en place d'un rapport vertical de domination protectrice – de l'homme sur l'animal domestique, des ascendants humains sur leurs descendants et d'un géniteur mythique de la tribu sur ses membres et leurs troupeaux – qui contraste fortement avec les relations égalitaires entre personnes humaines et non humaines caractéristiques de la Sibérie du Nord » (p. 508). « De même », explique encore Descola, « que la vie des animaux placés dans la dépendance des hommes se trouve à la merci de ceux qui veillent à leur bien-être, de même le sort des humains qui se placent dans la dépendance des ancêtres et des divinités est assujéti au bon vouloir de ces derniers » (p. 509), et « la prépondérance de cette relation de domination protectrice s'accompagne d'une cascade de hiérarchies particularisées dans laquelle on discerne bien des traits d'un collectif analogique » (*ibid.*).

Du point de vue de Descola, « la domestication animale a probablement joué un rôle dans la *transition sibérienne*, mais elle ne suffit pas à l'expliquer » (p. 514), car, comme le démontre le cas des Eskimos Yup'it, l'innovation technique résulte toujours d'un choix. En d'autres termes, il reste à

comprendre pourquoi des populations comme les Tchoukches ou les Exirit-Bulagat ont accepté de modifier (légèrement dans le premier cas, profondément dans le deuxième) leur relation aux non-humains en adoptant des formes de domestication ou de semi-domestication de l'animal. Sans donner une réponse définitive à cette question, Descola mentionne, parmi les facteurs susceptibles d'obliger les hommes à « modifier leurs stratégies de subsistance » et à accepter en conséquence une mutation des « relations qui les unissent les uns aux autres et avec le monde », « les migrations à longue distance sous la pression d'envahisseurs ou de voisins belliqueux, l'expansion conquérante, la circonscription dans un territoire dont l'exploitation deviendra plus intensive, la dégradation anthropique d'un écosystème ou sa transformation progressive à la suite d'accidents climatiques » (p. 530). La conclusion anthropologiquement importante à laquelle il parvient dès lors est la suivante : « Ce n'est pas le progrès technique en soi qui transforme les rapports que les humains entretiennent entre eux et avec le monde, ce sont plutôt les modifications parfois ténues de ces rapports qui rendent possible un type d'action jugé auparavant irréalisable sur ou avec certaines catégories d'existants » (p. 525), de sorte que l'évolution technique pourrait être envisagée « non pas comme une complexification graduelle des outils et des processus de transformation, mais comme une série restreinte et plus ou moins cumulative d'objectivations de relations nouvelles » (p. 526).

*

* *

Il est d'usage de conclure une note de lecture en adressant à l'auteur du texte qu'on commente (après les compliments d'usage) quelques critiques, censées initier le dialogue que tout auteur souhaite nouer avec ses lecteurs. Pour ma part, disons-le tout net, je n'ai nul désir de me plier à une telle coutume. Je m'efforcerais plutôt de souligner les points forts de cet ouvrage que (n'ayons pas peur des mots) je considère comme un chef-d'œuvre, me contentant de soulever une question, qui témoigne probablement davantage des insuffisances de ma lecture que des faiblesses du texte.

Avec *Par-delà nature et culture*, nous sommes manifestement en présence d'une synthèse éblouissante qui témoigne à la fois de l'érudition impressionnante de son auteur et d'une imagination théorique peu commune. On ne saurait reprocher à Philippe Descola d'avoir pris le risque d'inclure dans son analyse des sociétés dont il n'est pas le spécialiste, en exploitant des données de seconde main, car une telle prise de risque est, non seulement inévitable, mais aussi indispensable dès qu'on prend au sérieux le projet anthropologique de comprendre la variabilité des sociétés humaines. Il faut, au contraire, lui savoir gré d'avoir renouvelé ce projet et ouvert des voies de recherche prometteuses en choisissant comme invariants non pas d'hypothétiques structures mentales (dont l'étude, au demeurant, relève d'autres disciplines que la nôtre), mais ces schèmes de niveau intermédiaire, qu'il appelle « modes d'identification » et « modes de relations », de tels schèmes reflétant à la fois des prédispositions innées et les propriétés ou contraintes de la vie sociale, et

se concrétisant toujours simultanément à travers des pratiques et des représentations, ce qui les rend saisissables par l'observation.

On ne saurait non plus comme l'a fait récemment Jean-Pierre Digard (« Canards sauvages ou enfants du Bon Dieu ? Représentations du réel et réalité des représentations », *L'Homme*, 2006, 177-178, pp. 413-427) l'accuser de tourner le dos à l'esprit scientifique et à la pensée humaniste en relativisant la portée du naturalisme. Bien au contraire, Descola affirme sans ambages que « les droits de l'homme ou la démarche scientifique » ont « une vocation universelle » (p. 387). Ce qu'il démontre, c'est que si, effectivement, la cosmogonie naturaliste a été historiquement la vision du monde qui a rendu possible l'essor de la pensée scientifique (et aussi, sans doute, de la pensée humaniste) elle n'en reste par moins une cosmogonie, une manière de situer l'humain par rapport aux autres existants tout aussi arbitraire que les autres, et qui n'a en soi rien de scientifique : soutenir que l'intériorité humaine n'est pas différente *en nature* des intériorités animales, ou encore que les notions de « culture animale » et de « droits de l'animal » ont un sens, n'implique ni de renoncer à la démarche scientifique, ni de dénier la spécificité des cultures humaines, ni d'oublier que c'est toujours l'homme qui accorde des droits aux animaux !

Le seul point qui me laisse un peu perplexe dans les analyses de Descola, c'est la définition qu'il donne de l'analogisme. Certes cette définition découle de la nécessité de remplir la quatrième case de la combinatoire qu'il propose en trouvant un système qui soit complémentaire du totémisme. Un tel argument n'est cependant pas convaincant, car l'on sait bien qu'une combinatoire peut parfaitement comporter une case vide. On ne saurait donc se passer d'une confirmation empirique. La question est d'autant plus cruciale que, par rapport aux trois autres cas de figure envisagés, l'analogisme est surreprésenté, puisqu'il concerne toutes les civilisations historiques de l'Ancien et du Nouveau monde. Or, pour parler de ce que je connais, en Asie du Sud, en Asie du Sud-Est et Asie Orientale, la croyance très répandue, sinon en la métempsychose au sens strict, du moins en la transmigration des âmes (souvent conçues comme multiples) me paraît contradictoire avec le principe d'une discontinuité des intériorités. De plus les théories médicales postulent souvent que les mêmes principes régissent le fonctionnement de tous les organismes et l'ensemble du monde physique. Comment concilier ces représentations avec la notion d'une double discontinuité des physicalités et des intériorités ? Ne faut-il pas en conclure, à l'opposé, que comme le totémisme l'analogisme repose sur la notion d'une continuité des existants, la différence entre ces deux ontologies étant que, pour mettre de l'ordre dans le monde, la première (le totémisme) répartit les existants entre des collectifs distincts, alors que la seconde (l'analogisme) hiérarchise et met en relation de correspondance l'ensemble des existants à l'intérieur d'un collectif unique qui se confond avec le cosmos ?... En somme, si la pensée analogique se déploie à travers des opérations de hiérarchisation, d'homologation et de disjonction, ce ne serait pas tant parce qu'elle est soumise à la nécessité de « cimenter un monde rendu friable par la multiplicité de ses parties » que parce que ces

opérations de pensée (qui, comme Greimas nous l'a enseigné, relèvent d'une logique de la signification) sont caractéristiques de ce que Lévi-Strauss a appelé la « pensée sauvage », c'est-à-dire d'une forme de pensée qui assimile les phénomènes à des messages. Il deviendrait dès lors facile de comprendre qu'en instituant un divorce entre l'homme et la nature, entre le sujet connaissant et l'objet de la connaissance, l'affirmation de la transcendance de l'esprit humain, qui marque le passage de l'analogisme au naturalisme, a constitué un préalable indispensable à l'émergence de la pensée scientifique : le monde cessait de signifier, mais il devenait objectivable et accessible à la pensée hypothético-déductive.

Dans ces conditions, en quoi pourrait consister le dépassement du naturalisme que, semble-t-il, Descola appelle de ses vœux ?... Probablement en une réintégration de l'homme dans la nature, mais certainement pas en un retour à l'analogisme, car le monde ne sera jamais réenchanté, et la vogue ambiguë des philosophies asiatiques (toujours fort mal comprises), comme le succès de certaines idéologies irrationnelles telles que le mouvement *New Age* dans les années 1960, reposent sur la croyance illusoire en une nature qui serait bienveillante et maternelle. L'homme devra apprendre à vivre dans un monde qu'il peut certes comprendre, mais jamais complètement du fait même qu'il en fait partie ; un monde qu'il devra préserver, non pas parce qu'il serait sacré ou fait pour lui, mais simplement parce qu'il est sa maison et qu'il n'est lui-même qu'une partie de cette maison.

Richard POTTIER

*Faculté des Sciences Humaines et Sociales – Sorbonne
Université Paris-Descartes
45, rue des Saints-Pères
75006 Paris*

pottier@club-internet.fr