



# *Par-delà nature et culture* de Philippe Descola

Note de lecture par Dominique Boullier

Il est de bon ton dans les milieux écologistes, mais aussi chez les tiers-mondistes devenus altermondialistes, de vanter la sagesse des civilisations traditionnelles, exotiques pour nous, primitives devenues premières, qui auraient su garder des relations harmonieuses avec la nature. Nous aurions beaucoup à apprendre, voire même à transférer de chez eux pour sortir de la logique de destruction des ressources naturelles qui est la notre mais aussi de la destruction de nous-mêmes, de notre santé et de nos capacités spirituelles. Car non seulement les ex-sauvages ont su garder des rapports harmonieux avec la nature mais ils l'ont fait en atteignant un niveau de spiritualité bien supérieur à celui que nous avons pratiqué avec nos rites des religions du Livre par exemple. La vogue *New Age* ne se prive pas d'exploiter tous les filons de cette recherche d'authenticité, de civilisation non corrompue, et notamment en tentant de réconcilier le corps et l'âme, sans que l'on sache exactement ce que l'on a perdu d'ailleurs. La bonne volonté, la solidarité, la tolérance et la modestie anti-ethnocentrique de ces attitudes semblent indiscutables. Pourtant, grâce au travail décisif de Philippe Descola, il est grand temps de déplacer toutes les catégories que nous pensions pouvoir utiliser de façon courante, lorsque l'on vante les vertus du chamanisme pour les thérapies les plus difficiles, lorsqu'on souligne le lien étroit du totémisme avec la nature, etc. Toutes choses qui ne sont que nos projections du Nord moderniste prolongées sous des atours de relativisme culturel ou de compassion mondialisée.

L'entreprise de P. Descola est de celles qui fournissent un cadre durable pour s'orienter dans ces séductions éventuelles, mais aussi dans les débats entre anthropologues : c'est sans aucun doute l'effet de sa formation structuraliste, de sa filiation reconnue et assumée vis à vis de Levi-Strauss. Elle est aussi de celles qui décentrent radicalement le lecteur





par rapport aux catégories habituelles, en fournissant sans y insister, une critique du modernisme qui complète à merveille celle entreprise par Bruno Latour. Elle constitue enfin une source incontournable de renseignements précis, de rapprochements féconds, issue d'une longue pratique de terrain d'anthropologue. Ses travaux sur les Achuar (Jivaro, Amazonie) ont fait référence, même si, dans cet ouvrage, ils restent mobilisés de façon mesurée, au profit d'une démarche comparatiste indispensable pour fournir des clés de compréhension.

Le principe de toute la démonstration repose sur ce décentrage radical : l'opposition nature et culture n'est pas universelle. L'auteur s'attaque là à une évidence pourtant profondément enracinée. On peut à la rigueur admettre que d'autres civilisations aient d'autres rapports à la nature, c'est même ce qui les rend séduisantes, mais admettre que le seul fait de penser en termes de nature est déjà un « symptôme » de modernisme et que ça ne veuille rien dire pour les civilisations en question, voilà qui rend très complexe la description même de ce qu'elles font avec des animaux, des plantes, etc. qui sont bien présents et importants chez elles. Cela suppose un effort pour penser les diverses ontologies qui peuvent organiser les relations (et les termes) entre les entités qui peuplent un monde, entités humaines et non-humaines, terminologie prudente qui dit même parfois trop puisqu'il faudrait aussitôt dire que la définition de l'humain est elle-même différente selon les civilisations. Notre modernisme n'est donc qu'un universalisme particulier, comme le disait Latour, et P. Descola insiste bien pour montrer que toutes les autres compositions du monde, toutes les autres ontologies peuvent tout autant prétendre à l'universalisme.

L'auteur construit tout d'abord la genèse de notre construction occidentale de la nature, de ce grand partage, en listant les opérations successives de purification qui furent nécessaires. Aristote avec sa distinction *phusis* et *nomos* est au premier rang mais l'homme lui-même reste pris dans cette distinction. Le christianisme instituera une supériorité de l'homme sur la nature et en même temps l'assimilation de la nature à la création divine : la singularité de l'homme, la transcendance divine, l'extériorité du monde, sont en place avec Saint Thomas. La rupture moderne n'en est pas moins importante puisque l'on passe de l'interprétation des similitudes, somme toute proche des pratiques de l'analogisme qui gouverne encore tout l'Occident, à une « science universelle de l'ordre et de la mesure ». Mais, comme Foucault l'avait bien noté, la société, l'Homme, en restent absents comme catégories et comme objets de science jusqu'à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle quasiment. Et c'est le



XX<sup>e</sup> siècle et ses anthropologues qui vont faire exister la notion de culture (à la suite de Taylor en 1871). La vision française assimilera culture et civilisation (utilisé depuis 1757 par Mirabeau) pour en exporter la notion dans toute l'Europe. Ce qui suscitera précisément la déclinaison au pluriel du vocable « culture » chez les Allemands et, à leur suite, dans toute l'anthropologie américaine, sous la forme du culturalisme. La culture au singulier, à la mode française, organise ainsi nettement l'opposition frontale avec la nature. Malgré les propositions de Latour, précisant que les Modernes pratiquaient en fait une autre ontologie, en multipliant les hybrides (notamment avec leurs techniques), P. Descola considère que le naturalisme ainsi créé constitue bien une cosmologie particulière bien installée et efficace.

### **Le naturalisme des modernes parmi les quatre ontologies**

Ce naturalisme, qui produit le concept de nature et les modes de traitement pratiques qui constituent ainsi un « schème de la pratique », peut être opposé et comparé aux autres possibilités observées par les ethnologues. L'auteur propose de construire un tableau systématique des thèmes et relations possibles entre entités peuplant les mondes. La vertu de production de connaissances des tableaux est bien connue depuis Goody (qui s'appuie d'ailleurs aussi sur des exemples chez les anthropologues) et le goût des structuralistes pour des formalismes logiques n'est pas nouveau. On peut même souvent leur reprocher l'abus de systématisme créé par la contrainte graphique et un certain logocentrisme pour penser des relations sociales. Cependant, la documentation remarquable de P. Descola et son souci de traiter les cas frontières rendent particulièrement convaincant le tableau ainsi construit.

Pour traiter ce jeu des ontologies sans prédéfinir le naturel ni le culturel, il faut se situer au niveau des « intériorités » et des « physicalités » : toutes les cultures reconnaissent ces deux dimensions aux êtres en général mais elles combinent ressemblances et différences de diverses manières, en nombre limité toutefois à ce niveau d'abstraction. Le tableau qui en résulte est le suivant et il peut servir de guide pour les explications fort détaillées qui suivent.

|  |             |            |  |
|--|-------------|------------|--|
| Ressemblance des intériorités<br>Différence des physicalités | Animisme    | Totémisme  | Ressemblance des intériorités<br>Ressemblance des physicalités |
| Différence des intériorités<br>Ressemblance des physicalités | Naturalisme | Analogisme | Différence des intériorités<br>Différence des physicalités     |



L'animisme se caractérise ainsi par l'attribution par les humains à des non-humains d'une intériorité identique à la leur. La culture est, dans ce cas, universelle et seuls les corps diffèrent. Les différences naturelles, que l'on peut observer, dans les comportements et dans les formes, sont en fait issues d'un continuum culturel. On peut anticiper d'emblée sur les différences avec le naturalisme qui suppose exactement l'inverse puisque tous les êtres sont soumis aux mêmes « lois de la nature » et diffèrent uniquement par leur culture lorsqu'il s'agit des humains, les autres êtres (animaux, plantes, etc..) étant privés définitivement de toute culture: l'universalisme moderne est donc singulièrement restrictif par comparaison à l'animisme! Il est alors aisé pour le sceptique de critiquer l'animiste en considérant que ce sont finalement des croyances, et qu'il n'est capable d'attribuer aux non-humains des propriétés humaines que parce qu'il est humain. Pourtant les groupes observés par les anthropologues, notamment en Amazonie, « savent bien » que les animaux n'ont pas de comportements humains « mais quand même », pourrait-on dire et nous disent-ils, ce sont les animaux qui se voient comme des humains! La réciprocité de perspectives qui suppose une commune intériorité permet d'attribuer aussi une croyance aux animaux comme le font les naturalistes pour les autres cultures! Dans cette ontologie, il est indispensable d'être prudent dans ses actions avec le monde environnant, car les plantes sont comme des enfants (on parle au manioc), ou comme des beaux-frères (les singes laineux qu'il ne faut tuer que par stricte nécessité). Et toute nourriture tend à devenir un cannibalisme car tous ces êtres possèdent des âmes. Dès lors, il devient impossible de se comporter comme les occidentaux l'ont fait en arraisonnant le monde dit « naturel »: mais il fallait poser la notion même de « nature » pour pouvoir trancher dans ces ressemblances d'intériorités. On notera cependant que les insectes ou encore les fougères ne sont pas dotés d'intériorité dans ces civilisations. P. Descola ne s'étend guère sur la question mais c'est toute la nécessité de penser un extérieur « non culturel » qui opérerait alors comme la nature des occidentaux.

Le totémisme fut l'objet d'une telle fascination pour les anthropologues que P. Descola doit réorganiser toute la vision héritée des textes, en partant du totémisme australien qui comporte d'ailleurs de multiples variantes. Cette ontologie du totémisme à qui l'on attribue finalement la plus grande puissance d'identification avec des non-humains pourrait fonctionner comme chez Durkheim comme une justification de la puissance des catégorisations sociales qui peuvent traiter le monde





entier à leur image ou comme chez Levi-Strauss pour qui les catégories logiques (et sociales) sont construites à partir des différences naturelles observées. En fait rappelle l'auteur, tous ces êtres qui sont répartis ensemble dans des groupes totémiques, sont, ensemble, issus d'êtres du Rêve, qui engendrent tout, un tout déjà structuré en classes. De ce fait, les animaux qui servent à identifier le groupe totémique (l'opossum, le kangourou, etc..) forment un tout organique avec les humains: ils ont été engendrés ensemble sur un site totémique. Signalons à ce propos que l'auteur montre bien comment le concept de « wildemess » n'a aucun sens pour les aborigènes qui ont durant des millénaires attaché les êtres du Rêve à des sites bien précis sur tout le territoire australien. On comprend mieux la menace qu'ils peuvent ressentir lorsqu'on occupe des terres supposées « vierges » ou qu'on leur attribue des réserves alors que tout le territoire est « sacré » (ce qui là aussi est une catégorie discutable).

L'analogisme est sans doute plus proche du naturalisme moderne car, comme le souligne P. Descola, nous sommes issus de cette lignée et nous continuons à pratiquer l'analogisme au cœur même des activités marquées par l'influence de la science. Pour l'analogisme, les intériorités et les physicalités sont toutes particulières, il n'existe pas *a priori* de principe de regroupement: mais cette situation étant impossible à vivre pour s'orienter et pour classer un univers aussi proliférant, l'analogie permet de mettre de l'ordre, mais tout type d'ordre. Tout peut être relié à tout à partir de ressemblances les plus variées. Bourdieu en avait donné une belle description dans « la maison kabyle ou le monde renversé » où tout (cosmos, êtres, objets, comportements, etc..) renvoyait à une opposition binaire déclinée de multiples façons: les sexes, les points cardinaux, le dedans/le dehors, le clair/l'obscur, le chaud/le froid, le sec/l'humide (ces deux dernières divisions étant les plus répandues dans tout le monde analogique). Tous les découpages spatiaux et temporels (les calendriers) vont rejouer ce système qui paradoxalement va devenir très rigide comme on le voit dans le cas des hiérarchies entre les castes en Inde qui se décline aussi au sein des castes, dans les sous-castes, dans les clans, dans les lignées (ce qui déplace quelque peu les analyses de Louis Dumont sur le holisme de ces sociétés). Cette hiérarchisation nécessaire pour contrôler des individualités partout présentes (tout autant « naturelles » que « culturelles ») a engendré, d'après P. Descola, le monothéisme qui permet de poser un être composant le tout. Il est de fait que seuls les mondes analogistes ont créé à la fois les systèmes religieux hiérarchiques ainsi que les





fonctions politiques indépendantes. On sait à quel point toute notre médecine a été longtemps marquée par les oppositions entre éléments (Air, Eau, Terre, Feu) qui sont quelque peu différents en Chine (Eau, Feu, Bois, Métal, Terre) mais qui fonctionnent avec la même puissance classificatoire. On retrouve ce « démon de l'analogie » aussi bien dans l'astrologie que dans l'homéopathie, qui ont droit de cité dans le monde moderne naturaliste et qui pourtant cherchent parfois à se faire reconnaître comme sciences, sans assumer leur ontologie radicalement différente et en échouant de ce fait inévitablement face aux méthodes d'expérimentation imposées par le naturalisme.

Le « rapport de force mondial » en effet reste totalement en faveur du naturalisme et de ses certitudes. Pourtant Philippe Descola examine en détail tout ce qui a contesté ou conteste cette ontologie fondée sur la continuité des physicalités et sur les différences des intériorités. On s'aperçoit alors qu'un doute permanent est présent dans toute l'activité scientifique et singulièrement depuis la fin du XX<sup>e</sup> siècle : les chimpanzés pourraient en fait être des animaux culturels (Mc Grew et Tutin en 1978), dans le sens inverse, l'esprit humain serait avant tout issu de l'expérience physique dans un corps agissant dans un environnement (Merleau-Ponty sur la perception puis Varela, Gibson contre les cognitivistes), les neurosciences montreraient que tout est issu du cerveau sans aller chercher l'environnement, les droits de la nature finissent par apparaître même dans notre code pénal (les infractions contre les animaux). Bref, ces certitudes sont toujours susceptibles d'être critiquées. L'écologie, de son côté, non évoquée par Descola, contraint actuellement les modernes à repenser leurs liens avec cette nature mise à distance et en coupe réglée : la « complexité », les « systèmes », les milieux sont autant de concepts pour tenter de retrouver prise sur une séparation qui a fait de considérables dégâts en même temps qu'elle donnait une puissance d'action inégalée sur le monde.

### **Des compositions de collectifs différentes**

Deux des derniers chapitres sont particulièrement importants pour construire des cosmopolitiques puisqu'ils décrivent les statuts des collectifs constitués dans chacune des ontologies et la question de la répartition de la subjectivité, pourrait-on dire.

Le naturalisme admet des différences culturelles internes aux humains qui ensemble excluent la nature et les non-humains définis de façon tautologique par leur défaut d'humanité : nous venons de dire les problèmes que cela pose dès lors que nous sommes entrés dans une





crise écologique majeure et qu'il faut soudain repeupler ces collectifs de tous les êtres que nous avons écartés, les rivières, les crapauds, les gaz à effets de serre, etc. Seuls étaient sujets, les humains, et encore, les différences culturelles pouvant être traitées selon une échelle de proximité avec la nature de façon à ôter à certains le statut de sujet: les sauvages, les femmes, les malades mentaux, etc. ont tous à un moment donné été finalement assimilés à des êtres de nature sans subjectivité. L'animisme pense toutes les relations comme des relations entre humains, ce qui crée des possibilités nombreuses de collectifs très hétérogènes du point de vue d'un moderne mais en même temps contraint à respecter des règles très prégnantes (on ne traite pas la forêt comme une chose). La subjectivité y est généralisée.

Les groupes totémiques sont constitués conjointement d'humains et de non-humains issus ensemble des êtres du Rêve. Seuls ces êtres sont vraiment sujets et c'est en tant que l'on est ensemble originaires de ces mêmes êtres que l'on doit être prudents dans nos relations avec les autres êtres humains ou non humains (et avec les sites, essentiels dans le totémisme).

L'analogisme permet en théorie de composer des collectifs mixtes de toutes sortes sur la base de tous les principes puisque chaque être est défini par des traits singuliers mais est en relation avec tous ceux qui possèdent des traits similaires. Cet universalisme bien plus complet que celui des modernes fait toute sa séduction auprès de ceux qui vivent mal cette coupure: l'attrait pour le zen, le bouddhisme ou le taoïsme est directement lié à cette extension du statut de personnes à d'autres êtres (arbres, ancêtres, etc..) qui unifie la vision du monde, ce que l'on désigne alors comme « harmonie ».

Lorsque les différences entre ontologies sont ainsi précisées, on comprend mieux parfois les séductions des déçus du modernisme pour d'autres formes d'assemblage de mondes communs mais on mesure aussi la difficulté considérable à sortir de sa propre imprégnation dans cette coupure naturaliste devenue elle-même naturalisée. Non pas que la bonne volonté ou au contraire la discipline et l'initiation ne puissent pas avoir d'effets, mais il reste très rare de pouvoir changer de schèmes de pratique ainsi incorporés, qui sont présents dans toutes les représentations de base de notre monde, comme l'est la gravité (on s'attend à ce qu'un objet lancé retombe au sol, même sans avoir la théorie de la gravité et on ne peut pas vivre sur Terre avec une autre hypothèse, car elle est en nous). P. Descola précise bien cependant qu'il existe des évolutions dans ces schèmes de la pratique et qu'aucun de ces types ne





se manifeste à l'état pur, comme on peut le voir dans le monde naturaliste des modernes où l'analogie tient une place de choix dans la vie quotidienne mais aussi sans doute dans certains moments de la créativité scientifique elle-même.

Enfin, Philippe Descola reprend de façon fort novatrice la question des relations qu'il dénomme « les formes de l'attachement », en considérant qu'il ne peut exister finalement qu'un répertoire limité de formes de relations entre les êtres.

| Relations de similitude<br>entre termes équivalents<br>(relations réversibles) |           | Relation de connexité<br>entre termes non équivalents<br>(relations univoques et hiérarchisées) |                      |
|--|-----------|---|----------------------|
| Symétrie   | Echange   | Production  | Connexité génétique  |
| Asymétrie négative   | Prédation | Protection  | Connexité spatiale   |
| Asymétrie positive   | Don       | Transmission  | Connexité temporelle |

Sur ce plan, l'auteur recadre très nettement la place du don en désaccord avec Mauss, qui y inclut l'obligation de rendre, ce qui ferait entrer dans l'échange selon P. Descola. Cette mise au point devrait obliger à ne plus exploiter idéologiquement le don comme prototype de trop nombreuses relations. De même, la place de la production se voit intrinsèquement relativisée, alors qu'il est de coutume, notamment dans une approche marxiste, de tout penser en termes de production et de rapports de production, y compris dans les sociétés les plus traditionnelles. Or, la production n'est qu'une forme de relation entre les entités qui peuplent un monde, et la chasse aussi bien que l'agriculture ne peuvent en aucun cas être considérées comme de la production chez les Achuar ou chez les Wayana du Para (Brésil). Chez ces derniers, les paniers qu'ils fabriquent sont des corps transformés dont il faut veiller à la dévitalisation pour pouvoir les utiliser au quotidien. Caractériser la production comme une asymétrie (puisque un être transforme l'autre sans pouvoir être transformé par lui, ce que les modernes qualifient de matière première) permet de la comparer à d'autres formes d'asymétrie comme la protection (qui renvoie au modèle pastoral analysé par Haudricourt) ou à la transmission (qui donne une place aux ancêtres morts à travers la filiation). On voit que les termes classiques de la production prennent une toute autre dimension une fois resitués dans ce cadre mais P. Descola ne manque pas de signaler que certains, chez les « toujours modernes », continuent de vouloir les étendre à tout type de relation, ainsi que le montrent les perspectives de clonage reproductif.





### **Ni nostalgie ni exotisme, un encouragement à inventer les nouvelles formes de composition du monde commun pour dépasser le modernisme**

La discrétion dans la mobilisation des théories au service de projets politiques ou de visions prophétiques est une constante de l'ouvrage, au point même que l'auteur admet que ses constructions, souvent séduisantes dans leur formalisation, doivent être mise à l'épreuve d'enquêtes plus systématiques.

« La visée [d'une théorie anthropologique] se limite à jeter les bases d'une façon de concevoir la diversité des principes de schématisation de l'expérience qui serait dégagée des préjugés que la modernité nous conduit à entretenir quant à l'état du monde; elle n'est pas de proposer des modèles de vie commune, de nouvelles formes d'attachement aux êtres et aux choses ou une réforme des pratiques, des mœurs ou des institutions. » (p. 551)

Cela ne nous empêche pas, nous qui sommes soucieux de trouver et d'explorer les nouvelles voies de composition des mondes communs au-delà du modernisme, de particulièrement goûter certaines des formulations de Philippe Descola et notamment sa conclusion qui situe bien les enjeux et qui vaut programme pour toutes les cosmopolitiques :

« Ni la nostalgie pour des formes de vivre-ensemble dont les ethnographes et les historiens nous rapportent les échos assourdis, ni le volontarisme prophétique qui agite certains quartiers de la cité savante, n'offrent de réponse immédiate au défi de recomposer dans des ensembles viables et solidaires entre eux un nombre toujours plus grand d'existants en quête de représentation et de traitement équitables. 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)



