**Ce qui est important 31 > PlusJApprends**

Philippe Descola, *Par-delà nature et culture*, Gallimard, 2005.

LA NATURE EN TROMPE L’OEIL

Vi que não há Natureza,

Que Natureza não existe,

Que há montes, vales, planícies,

Que há árvores, flores, ervas,

Que há rios e pedras,

Mas que não há um todo a que isso pertença,

Que um conjunto real e verdadeiro

É uma doença das nossas ideias.

A Natureza é partes sem um todo

Isto é talvez o tal mistério de que falam.

Fernando Pessoa, Poemas de Alberto Caeiro.

1

Figures du continu

[...]

Mais peut-on parler ici d’êtres de la nature autrement que par commodité de langage ? Y a-t-il une place pour la nature dans une cosmologie qui confère aux animaux et aux plantes la plupart des attributs de l’humanité ? Peut-on parler d’appropriation et de transformation des ressources naturelles lorsque les activités de subsistance se déclinent sous la forme d’une multiplicité d’appariements individuels avec des éléments humanisés de la biosphère? Peut-on même parler d’espace sauvage à propos de cette forêt à peine effleurée par les Achuar et qu’ils décrivent pourtant comme un immense jardin cultivé avec soin par un esprit? A mille lieues du « dieu féroce et taciturne » de Verlaine, la nature n’est pas ici une instance transcendante ou un objet à socialiser, mais le sujet d’un rapport social ; prolongeant le monde de la maisonnée, elle est véritablement domestique jusque dans ses réduits les plus inaccessibles. [...]

Est-ce à dire que les Achuar ne reconnaîtraient aucune entité naturelle dans le milieu qu’ils occupent ? Pas tout à fait. Le grand continuum social brassant humains et non-humains n’est pas entièrement inclusif et quelques éléments de l’environnement ne communiquent avec personne faute d’une âme en propre. La plupart des insectes et des poissons, les herbes, les mousses et les fougères, les galets et les rivières demeurent ainsi extérieurs à la sphère sociale comme au jeu de l’intersubjectivité ; dans leur existence machinale et générique ils correspondraient peut-être à ce que nous appelons « nature ». Est-il pour autant légitime de continuer à employer cette notion afin de désigner un segment du monde qui, pour les Achuar, est incomparablement plus restreint que ce que nous entendons nous-mêmes par là ? Dans la pensée moderne, en outre, la nature n’a de sens qu’en opposition aux œuvres humaines, que l’on choisisse d’appeler celles-ci « culture », « société » ou « histoire » dans le langage de la philosophie et des sciences sociales, ou bien « espace anthropisé », « médiation technique » ou « écoumène » [espace habité par l’homme] dans une terminologie plus spécialisée. Une cosmologie où la plupart des plantes et des animaux sont inclus dans une communauté de personnes partageant tout ou partie des facultés, des comportements et des codes moraux ordinairement attribués aux hommes ne répond en aucune manière aux critères d’une telle opposition. [...]

L'homme est-il chez lui dans la nature ?

Qu'est-ce qui a du sens ?

La perception peut-elle s’éduquer ?

Le développement technique transforme-t-il les hommes ?

La conscience fait-elle de l’homme une exception ?

La conscience de l’individu n’est-elle que le reflet de la société à laquelle il appartient ?

Toutes les cultures se valent-elles ?

L’identité des humains, vivants et morts, des plantes, des animaux et des esprits est tout entière relationnelle, et donc sujette à des mutations ou des métamorphoses selon les points de vue adoptés. Dans bien des cas, en effet, on dit qu’un individu d’une espèce appréhende les membres d’autres espèces en fonction de ses critères propres, de sorte qu’un chasseur, en conditions normales, ne verra pas que sa proie animale voit elle-même comme un humain, ni qu’elle le voit comme un jaguar. De même, le jaguar voit le sang qu’il lape comme de la bière de manioc, le singe-araignée que I’oiseau cassique croit chasser n’est pour l’homme qu’une sauterelle et les tapirs dont le serpent pense faire sa proie d’élection sont en réalité des humains. C’est grâce au troc permanent des apparences engendré par ces déplacements de perspective que les animaux se considèrent de bonne foi comme dotés des mêmes attributs culturels que les humains : leurs huppes sont pour eux des couronnes de plumes, leur pelage un vêtement, leur bec une lance ou leurs griffes des couteaux. [...]

L’incapacité à objectiver la nature dont semblent témoigner maints peuples d’Amazonie serait-elle une conséquence des propriétés de leur environnement? Les écologues définissent en effet la forêt tropicale comme un ecosystème « généralisé », se caractérisant par une très grande diversité des espèces animales et végétales combinée à un faible effectif et à une grande dispersion des individus de chaque espèce. Ainsi, sur environ cinquante milles espèces de plantes vasculaires [Les caractères principaux sont l'existence de [racines](https://fr.wikipedia.org/wiki/Racine_(botanique)) et la présence de vaisseaux assurant la circulation de la [sève](https://fr.wikipedia.org/wiki/S%C3%A8ve)] que comporte I’Amazonie, pas plus d’une vingtaine ne se présentent spontanément en peuplements regroupés, et encore s’agit-il souvent d’un effet involontaire de l’action humaine.

Immergés dans une monstrueuse pluralité de formes de vie rarement réunies en ensembles homogènes, les Indiens de la forêt auraient peut-être renoncé à embrasser comme un tout le conglomérat disparate sollicitant en permanence leurs facultés sensibles. Cédant par nécessité au mirage du divers, ils n’auraient pas su, en somme, se dissocier de la nature, faute de discerner son unité profonde derrière la multiplicité de ses manifestations singulières. [...]

La conscience fait-elle de l’homme une exception ?

La conscience de l’individu n’est-elle que le reflet de la société à laquelle il appartient ?

L'homme est-il chez lui dans la nature ?

Chaque individu serait ainsi conscient de n’être qu’un élément d’un réseau complexe d’interactions se déployant non seulement dans la sphère sociale, mais aussi dans la totalité d’un univers tendant à la stabilité, c’est-à-dire dont les ressources et les limites sont finies. Cela donne à tous des responsabilités d’ordre éthique, notamment de ne pas perturber l’équilibre général de ce système fragile et de ne jamais utiliser d’énergie sans la restituer rapidement par divers types d’opérations rituelles. [...]

L’existence de cosmologies très semblables élaborées par des peuples vivant dans un milieu complètement différent, à plus de six mille kilomètres au nord de l’Amazonie, est le principal argument à I’encontre d’une telle interprétation. À la différence des Indiens de la forêt tropicale sud-américaine, les Indiens de la région subarctique du Canada exploitent en effet un écosystème remarquablement uniforme. Depuis la péninsule du Labrador jusqu’à l’Alaska, la grande forêt boréale étale un manteau continu de conifères où prédomine la silhouette typique de l’épinette noire, à peine interrompu de loin en loin par quelques bosquets d’aulnes, de saules, de bouleaux à papier ou de peupliers baumiers. Les animaux sont à peine plus variés : élans et caribous pour les herbivores, castors, lièvres, porcs-épics et rats musqués pour les rongeurs, loups, ours bruns, lynx et carcajous pour les carnivores forment le gros contingent des mammifères; à quoi s’ajoutent une vingtaine d’espèces communes d’oiseaux et une dizaine de poissons, ces derniers faisant bien pâle figure auprès des trois mille espèces qu’abritent les fleuves d’Amazonie. Souvent migrateurs, ces animaux peuvent n’être pas aperçus pendant plusieurs années en certains lieux et, quand apparaissent enfin caribous, bernaches ou esturgeons, c’est en quantités si considérables que l’espèce tout entière semble réunie pour un moment. En bref, les caractéristiques de la forêt boréale sont exactement inverses de celles de la forêt amazonienne : peu d’espèces coexistent dans cet écosystème « spécialisé », représentées chacune par un grand nombre d’individus. Et pourtant, en dépit de l’homogénéité ostensible de leur milieu écologique — en dépit aussi de leur impuissance face aux famines qu’engendrait régulièrement un climat d’une extrême rigueur —, les peuples subarctiques ne paraissent pas considérer leur environnement comme un domaine de réalité nettement démarqué des principes et des valeurs régissant la vie sociale. 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 dans un cosmos où tout s’ordonne aux mesures de l’humanité.

Bien des traits du paysage sont d’abord dotés d’une personnalité propre. Identifiés à un esprit qui les anime d’une présence discrète, les rivières, les lacs et les montagnes, le tonnerre et les vents dominants, l’embâcle et l’aurore sont autant d’hypostases réputées attentives aux discours et aux actions des hommes. Mais c’est surtout dans leurs conceptions du monde animal que les Indiens de la forêt boréale canadienne témoignent de la plus grande convergence. Malgré la différence des langues et les affiliations ethniques, le même complexe de croyances et de rites gouverne partout la relation du chasseur au gibier. Tout comme en Amazonie, la plupart des animaux sont conçus comme des personnes dotées d’une âme, ce qui leur confère des attributs tout à fait identiques à ceux des humains, tels la conscience réflexive, l'intentionnalité, la vie affective ou le respect de préceptes éthiques. Les groupes *Cree* sont particulièrement explicites en ce domaine. Selon eux, la sociabilité des animaux est semblable à celle des hommes et s’alimente aux mêmes sources : la solidarité, l’amitié et la déférence aux anciens, en l’occurrence les esprits invisibles qui président aux migrations du gibier, gèrent sa dispersion territoriale et ont la charge de sa régénération. Si les animaux diffèrent des hommes, c’est donc uniquement par l’apparence, une simple illusion des sens puisque les enveloppes corporelles instinctives qu’ils arborent d’ordinaire ne sont que des déguisements destinés à tromper les Indiens. Lorsqu’ils visitent ces derniers en rêve, les animaux se révèlent tels qu’ils sont en réalité, c’est-à-dire sous leur forme humaine, de même qu’ils parlent dans les langues indigènes quand leur esprit s’exprime publiquement au cours du rituel dit de la « tente tremblante ». Quant aux mythes fort communs qui mettent en scène l’union entre un animal et un homme ou une femme, ils ne font que confirmer l'identité de nature des uns et des autres : une telle conjonction serait impossible, dit-on, si un tendre sentiment n’avait dessillé les yeux du partenaire humain, lui permettant de voir sous des oripeaux animaux la véritable figure d’un conjoint désirable.

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

L'homme est-il chez lui dans la nature ?

Le développement technique transforme-t-il les hommes ?

Peut-on distinguer le rêve de la réalité ?

Car, quelles quelle soient les stratégies employées pour inciter un animal à s’exposer au chasseur, c’est toujours par l’effet d’un sentiment de générosité que la proie se livre à celui qui va la consommer. Le gibier est mû par la compassion qu’il éprouve pour les souffrances des humains, ces êtres exposés à la disette et qui dépendent de lui pour leur survie. Loin de se réduire à une manipulation technique épisodique d’un milieu naturel autonome, la chasse est ici un dialogue continu, au cours duquel, comme l’écrit Tim Ingold, « les personnes humaines et animales se constituent réciproquement avec leurs identités et leurs finalités particulières ».

Plus au nord encore, dans ces parages quasi désertés par la vie que seuls les peuples de langue eskimo ont su habiter, une perception identique des rapports à l'environnement semble prévaloir. Hommes, animaux et esprits sont coextensifs, et si les premiers peuvent se nourrir des seconds grâce à la bienveillance des derniers, c’est parce que le gibier s’offre à ceux qui le désirent vraiment, tout comme chez les *Cree*. Les rites de chasse et de naissance înuit témoignent de ce que les âmes et les chairs, si rares et si précieuses, circulent sans trêve entre différentes composantes de la biosphère définies par leurs positions relatives et non par une essence donnée de toute éternité : de même qu’il faut du gibier pour produire les humains - comme aliment, certes, mais aussi parce que l’âme des phoques harponnés renaît dans les enfants —, de même il faut des humains pour produire certains animaux — les restes des défunts sont abandonnés aux prédateurs, le délivre est offert aux phoques et l’âme des morts retourne parfois vers l’esprit qui régit le gibier marin. Comme le confiait le chamane Ivaluardjuk à Rasmussen, « le plus grand péril de l’existence vient du fait que la nourriture des hommes est tout entière faite d’âmes ». Si les animaux sont des personnes, en effet, les manger relève d’une forme de cannibalisme que seul l’échange permanent des substances et des principes spirituels entre les principaux acteurs du monde permet, dans une certaine mesure, d’atténuer ce genre de dilemme n’est pas propre aux seuls habitants du Grand Nord, et bien des cultures amérindiennes se voient confrontées au même problème : comment accaparer la vie d’un autre doté des mêmes attributs que moi sans que cet acte destructeur compromette les liens de connivence que j’ai su établir avec la communauté de ses congénères ? Difficile question que notre tradition humaniste ne nous a pas préparés à aborder en ces termes et sur laquelle je reviendrai dans le cours de ce travail.

Des forêts luxuriantes de l’Amazonie aux étendues glacées de l'arctique canadien, certains peuples conçoivent donc leur insertion dans l’environnement d’une manière fort différente de Ia nôtre. Ils ne se pensent pas comme des objectifs sociaux gérant leurs relations à un écosystème, mais comme de simples composantes d’un ensemble plus vaste au sein duquel aucune discrimination véritable n’est établie entre humains et non-humains. [...]

Avec les animaux autres que les cervidés, les rapports d’alliance sont en effet inopérants, et toutes sortes de précautions doivent être prises pour ne pas se les aliéner durablement. On peut commencer par la ruse : attribuer à haute voix la responsabilité de la mort d’un animal que l’on vient de tuer à un membre d’une autre tribu, par exemple, ou, mieux encore, préserver son incognito à la chasse en portant un masque. Comme en Amérique, la modération dans le prélèvement, la dissimulation des intentions, la censure sur le nom de l’animal ou l’usage d’euphémismes pour désigner sa mise à mort sont des règles impératives si l’on ne veut pas encourir la vengeance du gibier ou de ses représentants. Le traitement adéquat de la dépouille revêt autant d’importance que dans le Subarctique canadien, et pour des raisons analogues : la vie continue tant que les os subsistent, de sorte qu’en disposant sur de petits échafaudages en forêt le squelette intact de l’animal, son crâne, et parfois ses organes génitaux, on s’assure que son âme retournera au stock commun à son espèce et qu’elle donnera ainsi naissance à un autre individu. Dans la mesure où l’enveloppe corporelle n’est que pure apparence, un vêtement transitoire qui se reconstitue impartir de l’armature osseuse, le chasseur ne détruit pas de gibier, mais se contente de prélever sa chair pour la consommer. Avant d’être déposé en forêt, du reste, le crâne de l’animal aura été amené à la maison et installé à la place d’honneur. En présence des parents et voisins invités pour la circonstance, on organise une fête en l’honneur de son âme, ponctuée de remerciements cérémonieux et d’invitations à retourner chez ses congénères afin de les inciter à rendre visite à leur tour aux humains.

Pour que l’échange soit vraiment équitable, toutefois, il faut rendre aux animaux ce qui leur a été soustrait, en l’occurrence de la viande. Cela peut se faire de deux manières. Comme chez les Inuit, tout d’abord, les défunts sont exposés sur une plate-forme éloignée des habitations afin que leurs restes soient mangés par les prédateurs. Mais on nourrit aussi les animaux de façon plus directe, en recueillant chez soi les petits d’espèces sauvages et en pourvoyant à leurs besoins. [...]

[...]

Que suis-je par rapport à mon corps ?

Quelle différence peut-on faire entre l’esprit et le corps ?

En Sibérie comme en Amérique, donc, bien des peuples paraissent rebelles à l’idée d’une séparation tranchée entre leur environnement physique et leur environnement social, ces deux domaines que nous distinguons d’ordinaire n’étant pour eux que des facettes à peine contrastées d’un continuum d’interactions entre personnes, humaines et non humaines. [...]

Rappelons que le terme *çaman* vient du toungouse et que les premières descriptions de transes chamaniques firent rapportées dès le XVIIe siècle par des Russes ayant voyagé en Sibérie orientale. En s’emparant du terme dans les premières décennies du XXe siècle, l’ethnologie a en tendance à unifier sous une même catégorie descriptive un ensemble de traits repérés à l’origine en Sibérie, mais réputés présents dans les « religions primitives » d’autres régions du monde, et tout particulièrement en Amérique : le chamane serait un médiateur entre les humains et les esprits, avec lesquels il entrerait en communication à volonté par un voyage de l’âme — transe ou rêve — lui permettant de mobiliser leur concours de manière à prévenir ou soulager le malheur des hommes. [...]

Pour nous prémunir des séductions d’un diffusionnisme raisonnable — c’est-à-dire qui ne s’étendrait pas à la totalité de la planète —, il faut nous éloigner de l’hypothétique foyer d’hypothétiques civilisations chamaniques. Franchissons donc la Mongolie, la Chine et l’Indochine pour nous transporter, à plus de six mille kilomètres au sud de la Sibérie orientale, dans la forêt tropicale humide de la péninsule malaise. Là vit un ensemble de groupes ethniques de langue môn-khmère, collectivement appelés Orong Asli (« peuples aborigènes ») par les Malais. Tirant leur subsistance de la chasse à la sarbacane, de la cueillette et de la culture itinérante sur brûlis de plantes domestiquées à l’origine en Amérique tropicale, tels le manioc et la patate douce, ils ne peuvent manquer d’évoquer au spécialiste de l’Amazonie indigène bien des traits familiers : mêmes techniques d’usage extensif des ressources, même dispersion de l’habitat, même fluidité de l’organisation sociale. Mais c’est surtout dans les représentations des relations qu’ils entretiennent avec les plantes et les animaux que les Orong Asli présentent les ressemblances les plus frappantes avec les peuples examinés jusqu’à présent. J’en prendrai pour exemple une petite ethnie de l'intérieur de la province de Pahemg, les Chewong, dont l’écologie symbolique nous est bien connue grâce aux travaux de Signe Howell.

La société chewong ne se borne pas aux deux cent soixante individus qui la composent, elle s’étend bien au-delà des frontières ontologiques de l’humanité pour englober une myriade d’esprits, de plantes, d’animaux et d’objets réputés posséder les mêmes attributs que les Chewong et collectivement désignés par eux comme « nos gens » (*bi he*). En dépit de la diversité des apparences, toutes les entités de ce cosmos forestier sont mêlées dans une communauté intime et égalitaire qui s’oppose globalement au monde extérieur, menaçant et incompréhensible, où vivent des « gens différents » *(bi masign*), Malais, Chinois, Occidentaux ou autres peuples aborigènes. Dans cet entre-soi saturé de vie sociale, les êtres qui partagent le même environnement immédiat se perçoivent comme complémentaires et interdépendants, la responsabilité éthique d’assurer la bonne marche des choses étant collectivement assumée et fonction des actes de chacun. Car l’allégeance à un code moral caractérise la conduite de tous ceux qui possèdent une conscience réflexive (*ruwai*), humains et non-humains confondus. Si certaines plantes et certains animaux sont des « gens » (*beri*) pour les Chewong, c’est qu’ils jouissent des mêmes capacités cognitives et morales qu’eux, mais aussi que leurs corps, dans certaines circonstances, peuvent apparaître identiques à ceux des humains. Le *ruwai* constitue la véritable essence de la personne n’étant qu’un vêtement dont on peut se débarrasser de façon temporaire, lors des rêves notamment. Lorsque le *ruwai* vagabonde, toutefois, il le fait sous la forme d’une incorporation physique, faute de quoi il ne pourrait être vu et reconnu par les autres *ruwai*. Or si, dans un tel cas, le *ruwai* des humains s’incarne sous la forme d’un modèle réduit du corps réel, une manière d’homoncule, le *ruwai* des plantes et des animaux s’incarne en revanche dans un corps humain et non dans le « vêtement » de son espèce. En outre, si le *ruwai* d’un humain ne saurait venir habiter le corps d’un autre humain, il peut à l’occasion endosser l’apparence d’une plante ou d’un animal. Non seulement les distinctions entre nature, surnature et humanité n’ont aucun sens pour les Chewong, mais la possibilité même de découper le réel en catégories stables devient illusoire puisque l’on n’est jamais assuré de l’identité de la personne, humaine ou non humaine, qui se cache sous le « vêtement » de telle ou telle espèce.

Il est pourtant un attribut des êtres qui perdure quels que soient leurs avatars, et qui les distingue à leur insu en groupements homogènes. Chaque classe de personnes dotées d’un *ruwai* est réputée percevoir le monde à sa manière, en fonction des caractéristiques singulières de appareil visuel. Il arrive assez souvent, par exemple, qu’un Chewong tombe en forêt dans le piège posé par un esprit pour capturer des cochons sauvages ; mais comme ses yeux sont « chauds », à la différence de ceux des esprits qui sont « froids », il ne se rendra pas compte de ce qui lui est arrivé, sauf pour en éprouver dans son corps les conséquences douloureuses. Les humains n’en sont pas pour autant désavantagés car l’illusion est à double sens. Ainsi une race d’esprits réputée s’alimenter d’une espèce de balisier perçoit-elle cette plante comme une patate douce ; lorsque des Chewong coupent des balisiers, ces esprits ne voient que des porcs-épics déterrant des patates douces. De même, le chien qui mange des excréments sous les maisons est persuadé de dévorer des bananes, tandis que les éléphants se voient les uns les autres comme des humains. Considéré comme un prédicat du *ruwai* de chaque espèce, le mode de perception qui lui est particulier ne change pas au gré des métamorphoses individuelles, de sorte qu’un Chewong qui endosse le « vêtement » d’un tigre continuera a voir le monde comme un humain. Le parallèle avec le relativisme perceptif des Amérindiens est ici patent : l’identité des êtres et la texture du monde sont fluides et contingentes, rebelles à toute classification qui voudrait figer le réel sur la seule vertu des apparences. Dualistes, les Chewong le sont sans doute, mais d’une manière différente de la nôtre : plutôt que de discriminer en leur sein entre les humains et ceux qui ne le sont pas, ils trace une frontière entre le proche et le lointain, entre des communautés de personnes d’aspects hétérogènes, mais partageant les mêmes mœurs et le même habitat, et d’autres lois. [...]

L'homme est-il chez lui dans la nature ?

Que suis-je par rapport à mon corps ?

Quelle différence peut-on faire entre l’esprit et le corps ?

Pour ces derniers, nous dit Wazir-Jahan Karim, « il est mal, fondamentalement, d’exploiter des plantes et des animaux comme ressources alimentaires, car cela revient à utiliser des humains comme nourriture ». [...]

Aussi, et pour reprendre une formule des Bedamuni, voisins des Kaluli, « lorsque nous voyons des animaux, nous pourrions penser qu’il s’agit seulement d’animaux, mais nous savons qu’ils sont en réalité comme les humains ». [...]

Mais c’est plus au sud, en Nouvelle-Calédonie, à mille lieues des parages où nous avions commencé cette enquête, que fut peut-être exprimé avec le plus de subtilité ce qu’implique un monde où les humains vivent dans l’enveloppement de leur milieu. Nous devons ce savoir à un grand livre précurseur, *Do kamo*, dans lequel Maurice Leenhardt, il y a cinquante ans déjà, attirait notre attention sur une conception originale de la personne, immergée dans l’abondance d’un monde « où animaux, hommes et plantes échangent entre eux, sans limitations, et sans différenciations ». Sans différenciations, car les Canaques posent une identité de structure et de substance entre le corps humain et les plantes : les tissus, les processus mêmes de la croissance et de la physiologie sont en tout point analogues, quoique les modes d’existence soient perçus comme différents. Il ne s’agit donc pas ici d’une correspondance métaphorique, au demeurant assez classique entre le développement de l’humain et celui du végétal, mais bien d’une continuité matérielle entre deux ordres du vivant qu’atteste le retour des aïeux dans certains arbres, après leur mort. Ce corps ligneux, nous dit Leenhardt, ne saurait être le support d’une singularité, le noyau d’un moi individuel : enchâssé dans un environnement avec lequel il se confond presque, il permet à l’homme de se connaître au travers de son expérience du monde et « … sans qu’il songe à se distinguer soi-même de ce monde ».

Le corps s’anime grâce au *kamo*, un prédicat indiquant la vie, mais qui n’implique ni contour défini ni nature essentielle. Un animal ou un végétal sont dits *kamo* si les circonstances laissent à penser qu’ils ont quelque chose en commun avec l’homme. Comme en Amazonie, l’humain dépasse toutes les représentations physiques de l’homme, et la plénitude de l’humanité, exprimée par les termes *do kamo* (« humain vrai »), se déploie en fait dans toutes sortes d’unités de vie distinctes de l’homme comme espèce. C’est pourquoi Leenhardt propose de traduire *do kamo* par « personnage », un principe d’existence revêtu d’apparences diverses, en opposition à la notion occidentale de « personne » qui suppose une conscience de soi particularisée et un corps nettement circonscrit dans l’espace. Le *kamo* se définit non par une clôture, mais par les relations qui le constituent; de sorte qu’en supprimant celles-ci — chez les humains, le réseau des liens de parenté, de solidarité et d’allégeance - l’ego s’évanouit, faute de pouvoir exister par lui-même dans l’intelligence réflexive de sa singularité. La désocialisation induite par le processus colonial engendre donc des bouleversements dramatiques, que l’éducation dispensée par les missionnaires vise à corriger. C’est par elle, en effet, que naît une conscience de l’individualité, inscrite dans un corps autonome. Le vieux Boesoou laisse peu de doute là-dessus dans sa réponse à Leenhardt qui s’enquérait des effets produits par la scolarisation :

- En somme c’est la notion d’esprit que nous avons portée dans votre pensée ?

Et lui d’objecter :

- L’esprit? Bah! Vous ne nous avez pas apporté l’esprit. Nous savions déjà l’existence de l’esprit. Nous procédions selon l’esprit. Mais ce que vous nous avez apporté, c’est le corps.

[...]

[...]

Changer, est-ce devenir quelqu’un d’autre ?

Toutes les cultures se valent-elles ?

Interrompons un moment ce périple ethnographique qui nous a déjà fait franchir bien des mers. Son propos était d’établir qu’une manière d’expérimenter la continuité entre humains et non-humains que j’avais eu le privilège d’observer dans un recoin de l’Amazonie était en réalité fort répandue et qu’elle pouvait difficilement procéder d’un fonds idéologique commun qui se serait diffusé de proche en proche jusqu’à irriguer une bonne partie de la planète…

Sans doute, pourra-t-on objecter, mais tous ces peuples dont vous nous entretenez possèdent en vérité des traits structurels identiques, susceptibles d’expliquer les similitudes de leurs visions du monde. Ils vivent, ou vivaient, de la chasse, de la pêche et de la cueillette, à quoi s’ajoute, pour nombre d’entre eux, la culture de racines tropicales à reproduction végétative. Disséminés en petites communautés à faible effectif démographique, et sans capacité d’accumuler des surplus notables, ils dépendent donc pour leur subsistance d’une interaction constante et individualisée avec des plantes et des animaux. Dans la plupart des cas, en effet, le gibier se présente au chasseur sous la forme d’un sujet isolé ou d’un petit groupe d’animaux avec lesquels il doit rivaliser de ruse et d’adresse. Quant à l’horticulture de bouturage, elle diffère de la culture des céréales en ce qu’elle suppose un traitement personnalisé de chaque plante, dès lors investie d’une singularité manifeste. Il n’y aurait donc rien d’étonnant à ce que l’on ait pu doter d’attributs anthropomorphes ces plantes et ces animaux distingués jour après jour par un commerce familier.

En outre, les sociétés examinées jusqu’à présent ignorent l’écriture, le centralisme politique et la vie urbaine. Faute d’institutions spécialisées dans l’accumulation, l’objectivation et la transmission du savoir, elles auraient été incapables de mener à bien l’effort réflexif et critique grâce auquel la tradition lettrée de certains peuples a pu isoler la nature comme un champ d’enquête et produire sur celle-ci des connaissances positives. En somme, et parce qu’il est difficile d’échapper aux commodités de l’évolutionnisme quand on récuse les explications par la diffusion, ne serait-il pas loisible d’admettre que le défaut d’une opposition tranchée entre humains et non-humains est une caractéristique d’un certain stade de l’histoire universelle dont se seraient affranchies les grandes civilisations ?

Répondre au fond à cet argument dépasserait de beaucoup le propos du présent chapitre. Je me contenterai donc d’invoquer brièvement deux exemple pour mettre en doute l’idée que la naturalisation du monde procède sans coup férir d’un progrès du savoir rendu possible par l’écriture et par la complexité accrue des dispositifs d’intégration sociale.

Le premier exemple nous transporte dans l’Inde ancienne, dans cet univers pétri de rites que les brahmanes ont pour tâche de maintenir par le travail du sacrifice. Ce travail, pour reprendre le titre d’un ouvrage de Charles Malamoud, consiste à « cuire le monde » sans trêve ni relâche, car c’est par la cuisine sacrificielle que les dieux sont confirmés dans leur statut divin, que la succession régulière des saisons est assurée, que la formation des aliments propres à chaque classe d’êtres est garantie. Pourtant le feu du sacrifice nourri par le brahmane n’a pas pour fonction de faire changer d’état un monde qui serait cru et naturel en sa forme originelle, il n’imprime pas le sceau de la culture sur une matérialité informe, il ne fait que recuire un cosmos déjà transformé par la cuisson du soleil. [...]

Selon Jean-Claude Galey, « point d’humanité qui soit ici autonome, mais bien un processus infini de transformations qui envisage sans les confondre, comme autant de maillons d’une chaîne continue, l’ensemble des différentes catégories du vivant inscrites dans le cosmos ». En somme, pas plus que chez les peuples sans écriture d’Amérique ou d’Océanie, la nature ne semble avoir acquis dans cette civilisation raffinée le statut d’un domaine indépendant.

C’est à un constat analogue que mène la belle étude d’Augustin Berque sur le sentiment de la nature au Japon. Le terme même par lequel le concept de nature est traduit, *shizen*, n’exprime que l’un des sens du mot « nature » en Occident, le plus proche de la notion originelle de *phusis*, à savoir le principe qui fait qu’un être est tel qu’il est par lui-même, qu’il se développe conformément à « sa nature ». Mais *shizen* ne recouvre en aucune façon l’idée d’une sphère des phénomènes indépendants de l’action humaine, car il n’y a pas de place dans la pensée japonaise pour une objectivation réflexive de la nature, en retrait de l’homme par rapport à ce qui l’entoure. De même qu’en Nouvelle-Calédonie, l’environnement est perçu comme fondamentalement indistinct de soi, comme une ambiance où s’épanouit l’identité collective. Berque voit dans la syntaxe du japonais un signe de cette tendance à gommer l’individuation de la personne, notamment dans l’effacement relatif du sujet grammatical au profit d’un milieu de référence où baignent le verbe et les sujets individuels. L’environnement doit ici être pris au pied de la lettre : il est ce qui relie et constitue les humains comme expressions multiples d’un ensemble qui les dépasse…

Un tel holisme permet d’éclaircir le paradoxe du jardin japonais. Comble apparent de l’artifice, ce haut lieu de la culture nippone ne vise pourtant pas à témoigner d’une domestication obsessive de la nature, mais bien à offrir au plaisir de la contemplation une représentation épurée du cosmos. Grâce à lui, les montagnes et les eaux, demeures sacrées des esprits et buts d’excursions méditatives, sont transportées en miniature dans les lieux façonnés par l’homme, mais sans perdre leur caractère ni opérer d’intrusion. Réduire le paysage aux dimensions d’un enclos, ce n’est pas capturer une nature étrangère pour l’objectiver par le travail mimétique, c’est vouloir retrouver dans la fréquentation d’un espace familier l’association intime avec un univers aux cheminements peu accessibles. L’esthétique paysagère japonaise n’exprime pas une disjonction entre l’environnement et l’individu, mais montre que la seule nature porteuse de sens c’est celle, reproduite par les hommes ou animée par les divinités, où sont d’emblée visibles les marques des conventions qui la façonnent; loin d’être un domaine de matérialité brute, elle est l’aboutissement culturel d’une longue éducation de la sensibilité.

Il est temps de mettre un terme à un inventaire qui pourrait devenir fastidieux. Il n’avait pas pour objet de démontrer ou d’expliquer, mais seulement de faire prendre conscience que la manière dont l’Occident moderne se présente la nature est la chose du monde la moins bien partagée. Dans de nombreuses régions de la planète, humains et non-humains ne sont pas conçus comme se développant dans des mondes incommunicables et selon les principes séparés ; l’environnement n’est pas objectivé comme une sphère autonome; les plantes et les animaux, les rivières et les rochers, les météores et les saisons n’existent pas dans une même niche ontologique définie par son défaut d’humanité. [...]

Toutes les cultures se valent-elles ?

Respecter la nature, est-ce renoncer à la transformer ?

L'homme est-il chez lui dans la nature ?

La conscience de l’individu n’est-elle que le reflet de la société à laquelle il appartient ?

L’art transforme-t-il notre conscience du réel ?

En quoi la beauté artistique est-elle supérieure á la beauté naturelle ?

2

Le sauvage et le domestique

[...]

Espaces nomades [...]

Certes, et comme Mauss l’avait remarqué dès le début du XXe siècle à propos des Eskimos, la plupart des peuples de chasseurs-cueilleurs partagent leur cycle annuel en deux phases : une période de dispersion en petites équipes mobiles et une période assez brève de concentration sur un site qui offre l’occasion d’une vie sociale plus intense et permet le déroulement des grands rituels collectifs. Il serait pourtant peu réaliste de considérer ce regroupement temporaire à l’instar d’un habitat villageois, c’est-à-dire comme le centre régulièrement réactivé d’une emprise exercée sur le territoire alentour : les parages en sont sans doute familiers et retrouvés à chaque fois avec plaisir, mais leur fréquentation renouvelée n’en fait pas pour autant un espace domestiqué qui contrasterait avec l’anomie [absence d’organisation et de lois] sauvage des lieux visités le reste de l’année.

Socialisé en tout lieu parce que parcouru sans relâche, l’environnement des chasseurs-cueilleurs itinérants présente partout les traces des événements qui s’y sont déroules et qui revivifient jusqu’à présent d’anciennes continuités. Traces individuelles, d’abord, façonnant l’existence de chacun d’une multitude de souvenirs associés : les restes parfois à peine visibles d’un camp abandonné ; une combe, un arbre singulier ou un méandre rappelant le site de la poursuite ou de l’affût d’un animal ; les retrouvailles d’un lieu où l’on a été initié, où l’on s’est marié, où l’on a enfanté ; l’endroit où l’on a perdu un parent et qui, souvent, devra être évité. Mais ces signes n’existent pas en eux-mêmes tels des témoins constants d’un marquage de l’espace ; ils sont tout au plus des signatures fugaces de trajectoires biographiques, lisibles seulement par celui qui les a déposées et par le cercle de ceux qui partagent avec lui la mémoire intime d’un passé proche. [...]

Dire de peuples qui vivent de chasse et de cueillette qu’ils perçoivent leur environnement comme « sauvage » - par rapport à une domesticité que l’on serait bien en peine de définir — revient aussi à leur dénier la conscience de ce qu’ils modifient l’écologie locale au fil du temps par leurs techniques de subsistance. Depuis quelques années, par exemple, les Aborigènes protestent auprès du gouvernement australien contre l’usage qui est fait du terme « *wilderness* » pour qualifier les territoires qu’ils occupent, et qui permet bien souvent d’y créer des réserves naturelles contre leur gré. Avec ses connotations de *terra nullius*, de nature originelle et préservée, d’écosystème à protéger contre les dégradations d’origine anthropique, la notion de « *wilderness* » récuse certes la conception de l’environnement que les Aborigènes ont forgée et les rapports multiples qu’ils tissent avec lui, mais surtout elle ignore les transformations subtiles qu’ils lui ont fait subir. Comme le disait un leader des Jawoyn du Northern Territory lorsqu’une partie de leurs terres fut convertie en une réserve naturelle : « Le parc national Nitmiluk n’est pas un espace sauvage [...], c’est un produit de l’activité humaine. C’est une terre façonnée par nous au long de dizaines de millénaires — à travers nos cérémonies et nos liens de parenté, par le feu de brousse et par la chasse » Pour les Aborigènes, on le voit, comme pour d’autres peuples vivant de la prédation, l’opposition entre sauvage et domestique n’a pas grand sens, non seulement parce que les espèces domestiquées font défaut, mais surtout parce que la totalité de l’environnement parcouru est habité comme une demeure spacieuse et familière, aménagée au gré des générations avec une discrétion telle que la touche apportée par les locataires successifs est devenue presque imperceptible. [...]

Respecter la nature, est-ce renoncer à la transformer ?

L'homme est-il chez lui dans la nature?

Le jardin et la forêt [...]

L’archéologie confirme la haute antiquité de la culture des plantes dans la région, puisque c’est dans un lac de piémont proche de l’actuel habitat des Achuar que furent trouvées les premières traces de maïs dans le bassin amazonien ; elles remontent à plus de cinq mille ans. Nul ne sait s’il s’agit là d’un foyer autonome de domestication ; en revanche plusieurs tubercules tropicaux largement utilisés aujourd’hui sont originaires des basses terres d’Amérique du Sud dont les premiers occupants possèdent quelques millénaires de pratique dans la gestion des espèces cultivées. Tout semble donc indiquer que les Achuar contemporains sont les héritiers d’une longue tradition d’expérimentation sur des plantes dont l’apparence et les caractères génétiques ont été modifiés à un point tel que leurs ancêtres sylvestres ne sont plus identifiables. Des jardiniers experts organisent en outre leur espace de vie selon une division concentrique qui évoque d’emblée l’opposition familière entre le domestique et le sauvage. L’habitat étant fort dispersé, chaque maison trône en solitaire au milieu d’un vaste essart, cultivé et désherbé avec un soin méticuleux, que circonscrit la masse confuse de la forêt, domaine de la chasse et de la cueillette. Centre aménagé contre périphérie sylvestre, horticulture intensive contre prédation extensive, approvisionnement stable et abondant dans l’environnement domestique contre ressources aléatoires dans la forêt, tous les ingrédients de la dichotomie classique paraissent bien présents.

Or, une telle perspective se révèle bien illusoire dès que l’on entreprend d’examiner dans le détail les discours et les pratiques des Achuar. Ainsi ces derniers cultivent-ils dans leurs jardins des espèces domestiquées, c’est-à-dire dont la reproduction dépend des humains, et des espèces sauvages transplantées, arbres fruitiers et palmiers pour l’essentiel. Pourtant leur taxinomie botanique ne les distingue pas, toutes les plantes présentes dans un essart à l’exception des mauvaises herbes étant rangées dans la catégorie *aramu* («ce qui est mis en terre »). Ce terme qualifie les plantes manipulées par l’homme et s’applique aussi bien aux espèces domestiquées qu’à celles qui sont simplement acclimatées; quant à ces dernières, elles peuvent être dites « sylvestres » (*ikiamia*, « de la forêt »), mais seulement lorsqu’elles sont rencontrées dans leur biotope d’origine. L’épithète *aramu* ne dénote donc pas les « plantes domestiquées » ; elle renvoie à la relation particulière qui se tisse dans les jardins entre les humains et les plantes, quelle que soit l’origine de ces dernières. Le qualificatif *ikiamia* n’est pas non plus un équivalent de « sauvage », d’abord parce qu’une plante peut perdre ce prédicat selon le contexte ou on la trouve, mais aussi et surtout parce que, en vérité, les plantes « de la forêt » sont également cultivées. Elles le sont par un esprit appelé Shakaim que les Achuar se représentent comme le jardinier attitré de la forêt et dont ils sollicitent la bienveillance et le conseil avant d’ouvrir un nouvel essart. [...]

Les Achuar opèrent une distinction analogue dans le règne animal. Leurs maisons sont égayées par toute une ménagerie d’animaux apprivoisés, oiseaux dénichés ou petits du gibier que les chasseurs recueillent quand ils tuent leur mère. Confiés aux soins des femmes, nourris la becquée ou au sein lorsqu’ils sont encore incapables de s’alimenter eux-mêmes, ces familiers s’adaptent vite à leur nouveau régime de vie et il est peu d’espèces, même parmi les félins, qui soient véritablement rétives à la cohabitation avec les humains. Il est rare que l’on entrave ces animaux de compagnie, et plus rare encore qu’on les maltraite ; ils ne sont jamais mangés, en tout cas, même lorsqu’ils succombent à une mort naturelle. L’on dit d’eux qu’ils sont *tanku*, un qualificatif que l’on pourrait traduire par « apprivoisé » ou « acclimaté aux humains ». Le terme peut également être employé en substantif et correspond alors assez bien à l’anglais *pet* ; d’un jeune pécari qui vaque près d’une maison, l’on dira ainsi : « C’est le *tanku* d’Untel. » Si *tanku* évoque la domesticité, c’est-à-dire la socialisation dans la maison, il ne correspond pas à l’idée le nous avons à l’ordinaire de la domestication, les Achuar ne cherchant aucunement à faire se reproduire leurs animaux familiers de manière à établir des lignées stables. Le terme désigne une situation transitoire, d’autant moins opposable à un éventuel état « sauvage » que les animaux sont également apprivoisés dans leur milieu d’origine, mais par les esprits. Les Achuar disent en effet que les bêtes de la forêt sont les *tanku* des esprits qui veillent à leur bien-être et qui les protègent des chasseurs excessifs. Ce qui différencie les animaux sylvestres des animaux dont les Indiens s’attachent la compagnie, ce n’est donc nullement l’opposition entre la sauvagerie et la domestication, mais le fait que les uns sont élevés par les esprits, tandis que les autres le sont, temporairement, par les humains.

Distinguer les lieux selon qu’ils sont ou non transformés par le travail de l’homme n’est guère mieux fondé. Certes, j’ai moi-même été saisi, dans les premiers temps de mon séjour chez les Achuar, par le contraste entre la fraîcheur accueillante des maisons et la luxuriance inhospitalière de cette forêt si proche que j’ai longtemps hésité à parcourir seul. Mais je ne faisais là que transporter un regard façonné par mon atavisme [hérédité du caractère] citadin et que l’observation des pratiques m’apprit bientôt à infléchir. Les Achuar balisent en effet leur espace selon une série de petites discontinuités concentriques à peine perceptibles, plutôt qu’au travers d’une opposition frontale entre la maison et son jardin, d’une part, et la forêt, de l’autre. [...]

On peut sans doute admettre que l’intensification des techniques de subsistance contribue à cristaliser le sentiment d’un contraste entre un foyer d’activité durablement ménagé et une périphérie peu fréquentée. Mais prendre conscience d’une discontinuité entre des portions de l’espace différemment investies par la pratique sociale n’implique en aucune façon que certains domaines soient désormais perçus comme « sauvages ». [...]

[...]

Le champ et la rizière [...]

Pour que se dessine une polarité plus manifeste du sauvage et du domestique, sans doute faut-il un vaste et dense réseau de champs permanents ou rien ne vienne rappeler le désordre des zones incultes. C’est le cas dans les plaines alluviales et les plateaux de limon d’Asie orientale et du sous-continent indien qui, bien avant l’ère chrétienne, furent mis en valeur par l’agriculture céréalière. Pendant des millénaires, de la plaine indo-gangétique jusqu’aux confins du fleuve Jaune, des millions de paysans ont défriché, irrigué, drainé, aménagé les cours d’eau et enrichi les sols, modifiant en profondeur l’aspect des régions qu’ils avaient investies. [...]

Qu’une différence soit faite en Asie entre les lieux habités et ceux qui ne le sont pas, cela n’est guère surprenant; mais que cette différence recouvre une opposition tranchée entre deux types d’environnement, deux catégories d’êtres et deux systèmes de valeurs mutuellement exclusifs, voilà qui paraît plus douteux. [...]

En outre, et comme Augustin Berque en a fait l’hypothèse, l’esthétisation de la montagne dans la peinture paysagère chinoise peut être vue comme une sorte de mise en valeur spirituelle se déployant en parallèle avec la mise en valeur des plaines par l’agriculture. Loin de constituer un espace anomique et privé de civilité, la montagne, domaine des divinités et expression de leur essence, offre au monde citadin et villageois un nécessaire complément.

La ville n’est pas non plus dissociée de l’arrière-pays, même le plus lointain. Car son emplacement et la disposition de ses maisons sont réglés dans les moindres détails par une sorte de physiologie de l’espace, le *fengshui*, imparfaitement rendu en français par le terme « géomancie ». Le taoïsme enseigne qu’un souffle cosmique, le *qi*, irradie dans toute la Chine à partir de la chaîne montagneuse du Kunlun, circulant le long de lignes de force comparables aux veines qui irriguent le corps humain. D’où l’importance de déterminer par la divination les sites les plus favorables aux établissements humains et les façons de les aménager, afin qu’ils s’accordent au mieux avec ce réseau d’énergie déployé dans tout l’empire du Milieu. Si elle est bien située, bien construite et bien gouvernée, la ville chinoise est en phase avec le monde, lequel, pour reprendre une formule de Marcel Granet, « n’est lui-même en ordre que lorsqu’il est clos à la manière d’une demeure ». Sur un cosmos si densément réglé par Ies conventions sociales, le sauvage ne paraît guère avoir d’emprise. Et si la pensée chinoise a bien conscience qu’il existe des forces obscures opposant à la civilisation une résistance énigmatique, c’est à la périphérie de son domaine qu’elle les a rejetées, chez les barbares. [...]

[...]

L’accumulation des exemples n’a certes jamais réussi à emporter la conviction, mais elle permet au moins de jeter un doute sur des certitudes établies. Or il semble clair à présent que, dans bien des régions de la planète, la perception contrastée des êtres et des lieux selon leur plus ou moins grande proximité au monde des humains ne coïncide guère avec l’ensemble des significations et des valeurs qui se sont progressivement attachées en Occident aux pôles du sauvage et du domestique. À la différence de multiples formes de discontinuité graduelle ou d’englobement dont on trouve ailleurs la trace dans les sociétés agricoles, ces deux notions sont mutuellement exclusives et n’acquièrent tout leur sens que rapportées l’une à l’autre dans une opposition complémentaire. [...]

Ager et *silva* [...]

Or, la domestication des plantes et des animaux n’est pas une fatalité historique que seuls des obstacles techniques auraient çà et là retardée, maints peuples de par le monde ne paraissant guère avoir éprouvé la nécessité d’une telle révolution. Faut-il rappeler que des civilisations raffinées — les cultures de la côte ouest du Canada ou du sud de la Floride, par exemple — se sont développées en privilégiant la ponction des ressources sauvages ? Faut-il redire que bien des chasseurs-cueuilleurs contemporains témoignent d’une indifférence certaine. Voire d’une franche répugnance, à l’égard de l’agriculture et de l’élevage qu’ils voient pratiques à la périphérie de leurs domaines? Domestiquer n’est pas pour eux une compulsion, mais un choix devenu tangible et qu’ils continuent pourtant de récuser. [...]

Toutes les cultures se valent-elles ?

Le pasteur et le chasseur [...]

Dans une région qui va de la Méditerranée orientale à l’Iran, en effet, la domestication des plantes et des animaux s’est produite de façon à peu près conjointe en à peine plus d’un millénaire. La culture du blé, de l’orge, du seigle s’est accompagnée de l’élevage de la chèvre, du bœuf, du mouton et du porc, instituant ainsi un système complexe et interdépendant de gestion des non-humains dans un milieu aménagé pour permettre leur coexistence. Or une telle situation tranche sur ce qui s’est passé dans les autres continents où les grands mammifères furent la plupart du temps domestiqués bien après les plantes, ou bien avant dans le cas de l’Afrique de l’Est ; lorsqu’ils furent domestiqués, car dans une grande partie des Amériques et en Oceanie, l’agriculture s’est développée en excluant l'élevage, ou en l’intégrant de façon tardive par l’apport d’animaux déjà domestiqués ailleurs.

Avec le néolithique européen un contraste majeur se met ainsi en place qui oppose certes les espaces cultivés à ceux qui ne le sont pas, mais aussi et surtout les animaux domestiques aux animaux sauvages, le monde de l’étable et des terrains de pacage au royaume du chasseur et du gibier. Peut-être même un tel contraste a-t-il été recherché et entretenu de façon active afin de ménager des lieux ou pouvaient se déployer des qualités — ruse, endurance physique, plaisir de la conquête — qui, hormis la guerre, ne trouvaient plus d’exutoire dans l’enceinte très contrôlée du terroir agricole. Il n’est pas impossible en effet que les peuples du néolithique européen se soient abstenus de domestiquer quelques espèces, notamment de cervidés, de manière à les préserver comme un gibier de choix. La domestication de certains animaux aurait donc été symétrique d’une sorte de « cynégétisation » de quelques autres, le maintien de ceux-ci dans leur état naturel n’étant pas le fait d’obstacles techniques, mais bien d’une volonté d’instituer un domaine réservé à la chasse, se démarquant du domaine cultivé. [...]

X

Paysage romain, forêt hercynienne, nature romantique [...]

Comme le souligne bien Simon Schama dans son commentaire de la *Germanie* de Tacite, la vraie forêt représente l’extérieur de Rome, la limite où s’arrête la juridiction de l’État, le rappel de l’impénétrable fouillis végétal où les Étrusques s’étaient retirés pour échapper aux conséquences de leur défaite et, concrètement, cette gigantesque étendue boisée s’étendant à l’est de la Gaule latinisée où les derniers sauvages de l’Europe résistaient encore aux légions. Cette « terre informe » n’est pas du goût des Romains : elle n’est agréable ni à regarder ni à habiter. Quelle beauté pourrait-elle bien présenter aux yeux de gens qui apprécient la nature lorsqu’elle est transformée par l’action civilisatrice et qui préfèrent décidément le charme bucolique d’une campagne où se lit l’empreinte du travail et de la loi au désordre touffus et humide de la forêt hercynienne? C’est ce paysage romain et les valeurs qui lui sont associées, implanté par la colonisation au voisinage des cités jusqu’aux rives du Rhin et en Bretagne, qui va dessiner la figure d’une polarité entre le sauvage et le domestique dont nous sommes tributaires encore aujourd’hui. Ni propriété des choses ni expression d’une intemporelle nature humaine, cette opposition possède une histoire propre, conditionnée par un système d’aménagement de l’espace et un style alimentaire que rien ne nous autorise à généraliser à d’autres continents.

Même en Occident, du reste, la ligne de partage entre le sauvage et le domestique n’a pas toujours été aussi clairement démarquée quelle avait pu l’être dans la campagne du Latium. Pendant le très haut Moyen Âge, la fusion progressive des civilisations romaines et germaniques engendra un usage beaucoup plus intensif des bois et des landes et une atténuation du contraste entre zones cultivées et non cultivées. Dans le paysage germanique traditionnel, l’espace non agricole est en partie annexé au village. Autour de petits hameaux très dispersés qu’entourent des clairières arables s’étend un vaste périmètre de forêt soumis à l’exploitation collective : on y pratique la chasse et la cueillette, on y prend le bois de feu, de construction et d’outillage, on y mène les cochons à la glandée. Entre la maison et la forêt profonde, la transition est donc très graduelle ; comme l’écrit Georges Duby, « cette compénétration du champ et de l’espace pastoral, forestier et herbager, est sans doute le trait qui distingue le plus nettement le système agraire “barbare” du système romain, lequel dissociait l’*ager* du *saltus* ». Or l’organisation romaine de l’espace se dégrade aux VIIe et VIIIe siècles avec le changement des habitudes alimentaires et l’insécurité croissante qui règne dans des régions de plaine impossibles à défendre. Le lard et la graisse se substituent à l’huile, la venaison remplace la viande jusque dans les maisons riches, les produits du *saltus* et de la *silva* s’imposent à mesure que la situation des grands domaines agricoles empire. C’est de cette hybridation entre le dualisnme romain et l’organisation concentrique de type germanique que naît le paysage de l’Occident médiéval où, malgré les apparences, la frontière entre écoumène et érème n’est plus aussi tranchée qu’elle l’était quelques siècles auparavant.

Sans doute même faudra-t-il attendre le XIXe siècle pour que cette frontière acquière une vigueur nouvelle en même temps que la dimension esthétique et morale qui colore jusqu’à présent notre appréciation des lieux. C’est l’époque, on le sait, où le romantisme invente la nature sauvage et en propage le goût; [...]

Après des siècles d’indifférence ou d’effroi, les voyageurs découvrent la sévère beauté des Alpes, les poètes chantent la délicieuse horreur des glaciers et des gouffres, succombent à cette « exaltation alpine des écrivains de montagne » que même Chateaubriand trouvera excessive. L’histoire n’est plus à faire de cette sensibilité nouvelle qui, en pleine industrialisation, découvre un antidote au désenchantement du monde dans une nature sauvage rédemptrice et déjà menacée. Un tel sentiment a pris force d’évidence et ses effets sont partout présents autour de nous : dans la faveur que rencontrent la protection des sites naturels et la conservation des espèces menacées, dans la vogue de la randonnée et le goût des paysages exotiques, dans l’intérêt que suscitent la course au large ou les expéditions dans l’Antarctique. Mais cette force d’évidence nous empêche peut-être de mesurer que l’opposition du sauvage et du domestique n’est pas patente en tout lieu et en tout temps et qu’elle doit son présent pouvoir de conviction aux aléas d’une évolution des techniques et des mentalités que d’autres peuples n’ont point partagés. [...]

Tout cela, on le devine, n’aurait eu aucun sens pour les Indiens qui voient dans la forêt bien autre chose qu’un lieu sauvage à domestiquer ou un motif de dilection esthétique. Il est vrai que la question de la nature ne s’est guère posée pour eux. C’est là un fétiche qui nous est propre, fort efficace au demeurant, comme tous les objets de croyance que les hommes donnent pour agir sur le monde.

Le développement technique transforme-t-il les hommes ?

L'homme est-il chez lui dans la nature ?

Le besoin est-il l’origine du travail ?

La division du travail sépare-t-elle les hommes ?

La beauté transforme-t-elle notre conscience du réel ?

Y-a-til une beauté naturelle ?

La beauté est elle promesse de bonheur ?

3

Le grand partage

L’autonomie du paysage [...]

Roelandt Savery, Paysage montagneux avec un dessinateur. Musée du Louvre, Paris.

Dans un essai célèbre, Panofsky a montré comment l’invention de la perspective linéaire dans la première moitié du XVe siècle induisait un rapport nouveau entre le sujet et le monde, entre le point de vue de celui qui toise et un espace rendu systématique, où les objets et les intervalles qui les séparent ne sont que des variations proportionnelles d’un continuum sans faille. Les techniques de raccourci employées dans l’Antiquité visaient à restituer la dimension subjective de la perception des formes par une déformation méthodique des objets représentés, mais l’espace où ceux-ci s’inscrivent demeurait discontinu et comme résiduel. En revanche, la perspective moderne vise à restituer la cohésion d’un monde parfaitement unifié dans un espace rationnel, mathématiquement construit pour échapper aux contraintes psychophysiologiques de la perception. Or, cette nouvelle « forme symbolique » de l’appréhension du monde présente un paradoxe que Panofsky a bien mis en lumière. L’espace infini et homogène de la perspective linéaire est néanmoins construit et axé à partir d’un point de vue arbitraire, celui de la direction du regard de l’observateur. C’est donc une impression subjective qui sert de point de départ à la rationalisation d’un monde de l’expérience où l’espace phénoménal de la perception est transposé dans un espace mathématique. Une telle « objectivation du subjectif » produit un double effet : elle crée une distance entre l’homme et le monde tout en renvoyant à l’homme la condition de l’autonomisation des choses, elle systématise et stabilise l’univers extérieur tout en conférant au sujet la maîtrise absolue sur l’organisation de cette extériorité nouvellement conquise. La perspective linéaire institue ainsi, dans le domaine de la représentation, la possibilité de ce face-à-face entre l’individu et la nature qui va devenir caractéristique de l’idéologie moderne et dont la peinture de paysage deviendra l’expression artistique. Il s’agit bien d’un face-à-face, en effet, d’une nouvelle position du regard. Car la projection plane éloigne les choses mais ne porte en elle mille promesse de leur dévoilement véritable; comme l’écrit Merleau-Ponty, « c’est au contraire à notre point de vue qu’elle renvoie : quant aux choses, elles fuient dans un éloignement que nulle pensée ne franchit ».

Savery recueille l’héritage de cette révolution commencée plusieurs générations avant lui, mais son dessin innove sur deux points. Le motif comme la facture témoignent de l’influence de Pieter Bruegel, célèbre dès la seconde moitié du XVIe siècle pour ses paysages montagneux. Si l’on excepte les aquarelles de Durer, demeurées sans postérité immédiate, et quelques eaux-fortes saisissantes d’Altdorfer, les vues alpestres de Bruegel l’Ancien sont parmi les toutes premières représentations picturales qui effacent l’homme du paysage ou le figurent seulement par ses œuvres. Mais tandis que les paysages de Bruegel étaient souvent des compositions imaginaires librement interprétées à partir de croquis faits sur le vif, le dessin de Savery est, semble-t-il, une représentation assez fidèle d’un site réel. Plus important, sans doute, Savery paraît avoir poussé jusqu’à sa conclusion logique le paradoxe de la perspective formulé par Panofsky. Là où Bruegel, en supprimant les humains du paysage, rend simplement manifeste l’extériorité du sujet qui donne sens et cohérence à une nature objective, Savery réintroduit ce sujet dans la représentation picturale en figurant l’acte même par lequel il objective un espace distinct de celui où il se trouve, lequel est lui-même distinct de l’espace offert à la vue du spectateur car la vue perspective présentée à ce dernier n’est pas la même que celle que le dessinateur, décalé vers la gauche du dessin mais situé dans l’axe même du défilé, est en train de tracer sur le papier. On a donc dans ce paysage une objectivation dédoublée du réel, une représentation en quelque sorte réflexive de l’opération par laquelle la nature et le monde sont produits comme des objets autonomes par la grâce du regard que l’homme porte sur eux. [...]

L’art transforme-t-il notre conscience du réel ?

En quoi la beauté artistique est-elle supérieure à la beauté naturelle ?

La perception peut-elle s’éduquer ?

Ne fait-on que fuir le réel ?

L'homme est-il chez lui dans la nature ?

Car la dimension technique de I’objectivation du réel est bien sûr essentielle dans cette révolution mécaniste du XVIIe siècle qui figure le monde à l’image d’une machine dont les rouages peuvent être démontés par les savants, et non plus comme une totalité composite d’humains et de non-humains dotée d’une signification intrinsèque par la création divine. [...]

Dégagés par la raison de l’obscure mêlée de l’expérience d’autrui, rendus transcendants par la coupure des liens qui les connectaient aux désordres de la subjectivité comme aux illusions de la continuité, voici qu’apparaissent les objets « faitiches » de la modernité, pour reprendre l’heureux néologisme de Bruno Latour. Le dualisme de l’individu et du monde devient dès lors irréversible, clé de voûte d’une cosmologie où se retrouvent en vis-à-vis les choses soumises à des lois et la pensée qui les organise en ensembles signifiants, le corps devenu mécanisme et l’âme qui le régit selon l’intention divine, la nature dépouillée de ses prodiges offerte à l’enfant roi qui, en démontant ses ressorts, s’en émancipe et l’asservit à ses fins. [...]

Si je me prête malgré tout à ce bref exercice, c’est pour mieux souligner que, contrairement à l’impression que laissent d’excellents ouvrages sur l’histoire de l’idée de nature, celle-ci ne dévoile pas son essence grâce aux efforts cumulés d’une cohorte de grands esprits et d’artisans ingénieux, mais qu’elle est peu à peu construite comme un dispositif ontologique d’un genre particulier servant d’assise à la cosmogenèse des Modernes. Envisagés du point de vue d’un hypothétique historien des sciences jivaro ou chinois, Aristote, Descartes ou Newton n’apparaîtraient pas tant comme des révélateurs de l’objectivité distinctive des non-humains et des lois qui les régissent que comme les architectes d’une cosmologie naturaliste tout à fait exotique au regard des choix opérés par le reste de l’humanité pour distribuer les entités dans le monde et y établir discontinuités et hiérarchies.

La conscience de l’individu n’est-elle que le reflet de la société à laquelle il appartient ?

L'homme est-il chez lui dans la nature ?

Toutes les cultures se valent-elles ?

L’autonomie de la phusis [...]

Lorsque les premiers philosophes se risquent à proposer des explications naturalistes de la foudre, de l’arc-en-ciel ou des tremblements de terre, ils le font en réaction aux interprétations religieuses sanctionnées par la tradition, celle d’Homère et d’Hésiode notamment, qui voyaient dans la plupart des phénomènes inhabituels ou effrayants les interventions personnelles d’une divinité fantasque ou courroucée. Il s’agit pour les philosophes, comme pour les médecins hippocratiques, de proposer des causes physiques aux météores, aux phénomènes cycliques ou aux maladies, des causes propres à chaque sorte de phénomène, c’est-à-dire relevant de leur « nature » particulière et non du caprice d’Apollon, de Poséidon ou d’Héphaïstos. Ainsi se met progressivement en place l’idée que le cosmos est explicable, qu’il est organisé selon des lois à découvrir, qu’en lui l’arbitraire divin n’a plus sa place ni les superstitions des temps anciens. Il s’agit là, bien sûr, des convictions d’une élite, formulées avec prudence et dans le souci d’éviter les graves conséquences d’une accusation d’impiété. Mais pour Hippocrate et ses disciples, chez les philosophes ioniens et chez les sophistes, le domaine de la nature commence à se dessiner comme un projet et comme un espoir : englobant les phénomènes physiques et les organismes vivants, marqué au sceau du régulier et du prévisible, ce nouveau régime des êtres se démarque des reliquats de l’intention divine, des créations du hasard et des productions humaines, effets de l’artifice. [...]

L’homme a-t-il nécessairement besoin de religion ?

Certes, la nature d’Aristote n’est pas aussi englobante que celle des Modernes. Elle se borne au monde sublunaire, celui des phénomènes et des être familiers. [...]

En revanche, dans le règne de l’ici-bas, les choses de la nature sont maintenant dotées d’une altérité indéniable : « Parmi les êtres, en effet, les uns sont par nature (*phusei*), les autres par d’autres causes; par la nature, les animaux et leurs parties, les plantes et les corps simples [...]. De ces choses, en effet, et des autres de même sorte, on dit qu’elles sont par nature ». En examinant le régime ontologique particulier de ces entités existant *par nature*, Aristote donne un fondement théorique à l’une des significations courantes du mot « nature » : c’est le principe produisant le développement d’un être contenant en lui-même la source de son mouvement et de son repos, principe qui l’amène à se réaliser selon un certain type. Mais sa physique se complète d’une systématique naturelle, d’un inventaire des différentes formes de vie et des rapports de structure qu’elles entretiennent au sein d’une totalité organisée. Aristote est ici concerné par la nature en tant que somme des êtres qui présentent un ordre et sont soumis à des lois, un sens nouveau qui cédera avec lui à une durable postérité. Son entreprise consiste à spécifier chaque classe d’êtres à partir de variations dans les traits qu’elle possède en commun avec d’autres classes d’êtres au sein de la même forme de vie, chaque forme de vie étant elle-même caractérisée par le genre d’organe spécialisé qui lui sert à réaliser une fonction vitale — locomotion, reproduction, alimentation ou respiration. Une espèce pourra alors être définie précisément par le degré de développement des organes essentiels propres à la forme de vie où elle prend place. Ainsi, les ailes des oiseaux, les pattes des quadrupèdes, les nageoires des poissons sont autant d’organes servant une même fonction dans différentes formes de vie ; mais la taille des becs et des ailes, organes d’alimentation et de locomotion typiques des oiseaux, fournira à son tour un critère pour distinguer les espèces selon leurs modes de vie. Cette classification des organismes par composition et division prend appui sur la « nature » particulière de chaque être afin de construire un système de la Nature où les espèces sont déconnectées de leurs habitats particuliers et dépouillées des significations symboliques qui leur étaient attachées, pour ne plus exister que comme des complexes d’organes et de fonctions insérés dans un tableau de coordonnées couvrant l’ensemble du monde connu. Un pas décisif a ainsi été franchi. En décontextualisant les entités de la nature, en les organisant dans une taxinomie exhaustive de type causal, Aristote fait surgir un domaine d’objet original qui va désormais prêter à l’Occident bien des traits de son étrange singularité.

L'homme est-il chez lui dans la nature ?

Toutes les cultures se valent-elles ?

La perception peut-elle s’éduquer ?

Peut-on percevoir sans juger ?

L’autonomie de la Création

Dans la pensée grecque, chez Aristote notamment, les humains font encore partie de la nature. Leur destinée n’est pas dissociée d’un cosmos éternel, et c’est parce qu’ils peuvent accéder à la connaissance des lois qui le régissent qu’ils sont en mesure de s’y situer. Pour que la nature des Modernes accède à l’existence, il fallait donc une deuxième opération de purification, il fallait que les humains deviennent extérieurs et supérieurs à la nature. C’est au christianisme que l’on doit ce second bouleversement, avec sa double idée d’une transcendance de l’homme et d’un univers tiré du néant par la volonté divine. La Création porte témoignage de l’existence de Dieu, de sa bonté et de sa perfection, mais ses œuvres ne doivent pas être confondues avec Lui ni les beautés de la nature appréhendées pour elles-mêmes : elles procèdent de Dieu, mais Dieu n’y est pas présent. L’homme étant lui aussi créé, il tire sa signification de cet événement fondateur. II n’a donc pas sa place dans la nature comme un élément parmi d’autres, il n’est pas « par nature » comme les plantes et les animaux, il est devenu transcendant au monde physique ; son essence et son devenir relèvent désormais de la grâce, qui est au-delà de la nature. De cette origine surnaturelle, l’homme tire le droit et la mission d’administrer la terre. Dieu l’ayant formé au dernier jour de la genèse pour qu’il exerce son contrôle sur la Création, pour qu’il l’organise et l’aménage selon ses besoins. De même qu’Adam, en recevant le pouvoir de nommer les animaux, fut autorisé à introduire son ordre dans la nature, de même ses descendants, en se multipliant sur la face de la terre, réalisent l’intention divine de porter en tout lieu la maîtrise de la Création. Pourtant la nature est confiée aux hommes à bail temporaire. Car le monde a désormais une origine et un terme, étrange notion que le christianisme hérite de la tradition juive et qui tranche avec les conceptions de l’Antiquité païenne, mais aussi avec la plupart des cosmologies que l’ethnographie et l’histoire ont inventoriées. La Création est une scène provisoire pour une pièce qui se poursuivra après que les décors auront disparu, lorsque la nature n’existera plus et que seuls demeureront les hommes sous un autre avatar.

Obsédé par l’idée de la Création et ses conséquences, le Moyen Âge retient aussi certaines leçons de l’Antiquité.

Foisonnent alors les synthèses sur l’unité de la nature combinant l’exégèse biblique à des éléments de la physique grecque, surtout à partir du XIIe siècle, lorsque les œuvres d’Aristote sont redécouvertes. L’extériorité du monde acquiert un caractère manifeste à travers une métaphore qui parcourt tout le Moyen Âge : la nature, dans toute sa diversité et son harmonie, est comme un livre où l’on peut déchiffrer le témoignage de la création divine. Le livre de la nature est certes inférieur aux Saintes Écritures puisque Dieu, être transcendant, n’est révélé par ses œuvres qu’imparfaitement. Le monde est donc à lire Comme une illustration, un commentaire, un complément du verbe divin. Bien des auteurs médiévaux accordent pourtant grand crédit à cette source d’édification car c’est le seul recours de tous ceux qui, faute d’instruction, n’ont pas d’accès direct au texte sacré ; « même le plus ignorant lit dans le monde », dira Saint Augustin. [...]

L'homme est-il chez lui dans la nature ?

En quoi le sentiment esthétique se distingue-t-il du sentiment religieux ?

Respecter la nature, est-ce renoncer à la transformer ?

Tout indique également que les descendants d’Adam sont destinés à occuper la première place ici-bas et à gouverner la hiérarchie des créatures inférieures, car « il est en accord avec l’ordre de la nature que l’homme domine les animaux ». La lettre de la Genèse justifie sans doute une telle domination, mais aussi l’idée d’une commune mesure entre Dieu et les hommes. L’intelligence de Dieu étant à l’origine de la création des êtres vivants, il convenait que certains d’entre eux puissent participer de cette faculté afin qu’il leur soit possible d’appréhender, dans la perfection de l’univers, la bonté du dessein divin. Doté à cette fin de la raison et du savoir, l’homme est ainsi mis à part du reste de la Création, une suprématie qui dérive de l’intention divine et qui requiert, en conséquence, humilité et responsabilité. Dans *La Genèse au sens littéral*, Saint Augustin avait déjà souligné que, seul dans la Création, l’homme forme un genre unique par opposition à la pluralité des espèces animales. C’est sur l’autorité de cette exégèse, du reste, que s’appuieront les théologiens du XVIe siècle pour affirmer le monogénisme de la race humaine. Le Moyen Âge n’aura donc pas démérité : transcendance divine, singularité de l’homme, extériorité du monde, toutes les pièces du dispositif sont désormais réunies pour que l’âge classique invente la nature telle que nous la connaissons.

[...]

L’autonomie de la Nature [...]

Comme le dit Merleau-Ponty, « ce ne sont pas les découvertes scientifiques qui ont provoqué le changement de l’idée de Nature. C’est le changement de l’idée de Nature qui a permis ces découvertes ». La révolution scientifique du XVIIe siècle a légitimé l’idée d’une nature mécanique où le comportement de chaque élément est explicable par les lois, à l’intérieur d’une totalité envisagée comme la somme des parties et des interactions de ces éléments. Il n’avait pas fallu pour cela invalider des théories scientifiques concurrentes, mais éliminer le finalisme d’Aristote et de la scolastique médiévale, le reléguer au domaine de la théologie et mettre l’accent, comme le fit Descartes, sur la seule cause efficiente ; certes, celle-ci est encore en rapport à Dieu, mais un Dieu purement moteur, tout à la fois source originelle d’un mouvement conçu en termes géométriques et garant de sa conservation constante. L’intervention divine devenait plus abstraite, moins investie dans le fonctionnement des rouages de la machine du monde confinée aux mystères de la foi ou à l’explication du principe d’inertie. Toutefois, à côté d’un Bacon, d’un Descartes ou d’un Spinoza qui rejettent l’illusion d’une nature intentionnelle, un courant plus discret reste attaché à des convictions finalistes, à l’idée d’une nature organisée selon un plan d’ensemble dont la compréhension permettrait de mieux rendre compte de l’action des éléments qui la composent. Kepler, Boyle ou Leibniz furent des avocats non négligeables de cette conception de la nature comme totalité et unité équilibrées, dont on connaît la postérité chez Buffon, Alexandre von Humboldt et Darwin. Et cette filiation, à son tour, n’a sans doute pas peu contribué aux orientations téléologiques d’une certaine biologie contemporaine, marquée par une vision quasi providentielle de l’adaptation des organismes ou de l’homéostasie des écosystèmes. Au XVIIe siècle, pourtant, chez les adeptes du mécanisme comme chez les partisans d’un monde organiciste, une séparation entre la nature et l’homme a gagné droit de cité. Spinoza est bien seul lorsqu’il récuse un tel partage, appelle à considérer le comportement humain comme un phénomène réglé par le déterminisme universel, et dénonce les préjugés de ceux qui envisagent le dessein de la nature par analogie avec la conscience de soi. Car ces derniers, les plus nombreux, n’en doutent pas pour autant que les effets naturels agissent en vue d’une fin sous l’effet de l’intention divine, que l’homme, « vice-roi de la Création », soit tout à fait distinct de la réalité qu’il s’efforce de connaître, et que Dieu « l’ait investi du pouvoir, de l’autorité, du droit, de l’empire, de la charge et du soin [...] de préserver la face de la Terre dans sa beauté, son utilité et sa fécondité », selon la formule fleurie du juriste anglais Matthew Hale. La nature comme domaine ontologique autonome, comme champ d’enquête et d’expérimentation scientifique, comme objet à exploiter et à améliorer, cette nature-là accède à une existence que bien peu songent à remettre en doute. [...]

[...]

La Nature est là sans doute, et la nature humaine en son vis-à-vis, mais point encore la société comme concept et champ d’analyse. [...]

Retenons seulement ceci pour notre propos : si c’est seulement au XIXe siècle que le concept de société commence à prendre corps comme totalité organisée, et si c’est seulement à cette époque, donc, qu’un tel concept est susceptible d’être opposable à la nature, alors la genèse respective de l’une et de l’autre notion, leur progressive maturation dans un champ opératoire où elles pouvaient se combiner, les découpages du réel que leurs discontinuités accouplées rendent possibles, tout cela résulte d’un processus si long et si singulier de décantations et de ruptures multiples que l’on voit mal comment il aurait pu être partagé par d’autres cultures que la nôtre.

Une brève remarque sur Rousseau, pourtant. On sait le rôle que Lévi-Strauss lui assigne dans l’anticipation de l’ethnologie moderne : l’auteur du *Discours sur l’origine de l’inégalité* aurait pressenti la méthode de cette science encore à naître par sa prescription d’observer les différences entre les hommes pour mieux découvrir leurs propriétés communes ; il aurait aussi fondé son programme en posant concrètement le problème des rapports entre la nature et la culture, non pas sous la forme d’une séparation irréversible, mais dans la quête nostalgique et souvent désespérée de ce qui, dans l’homme, autorise et promeut une identification à toutes les formes de vie, fussent-elles les plus humbles. En dépit des critiques qu’il a essuyées, le rousseauisme militant du fondateur de l’anthropologie structurale ne saurait donc être tenu pour une tentative d’exhumer dans la pensée des Lumières les prémisses d’un dualisme de la nature et de la société que l’anthropologie du XXe siècle aurait récupéré pour son compte. D’autant que, chez Rousseau, la réunion des citoyens ne constitue en aucune façon une société au sens conventionnel de la sociologie moderne, c’est-à-dire une totalité supérieure et extérieure aux individus, une personne morale dont les besoins et les fins sont hétérogènes à ceux des membres qui la composent, une entité autonome animée par un intérêt collectif spécifiquement social qui serait plus et autre chose que la somme des volontés particulières. Durkheim, du reste, ne s’y est pas trompé lorsqu’il a comparé la conception qu’il se faisait lui-même de l’utilité collective, déterminée en fonction de l’être social considéré dans son unité organique, avec l’intérêt commun tel qu’il s’exprime chez Rousseau, comme « intérêt de l’individu moyen » donnant corps à une volonté générale par l’addition de ce qui est utile à chacun. Entre la société transcendante de Durkheim et l’agrégation de particuliers mutuellement obligés par une convention dont le *Contrat social* trace les conditions de légitimation, il y a plus qu’une différence de degré ou une variation d’inflexion. La première est une entité ontologique d’un genre nouveau dont il est illusoire de chercher chez Rousseau la promesse ou la préfiguration, même si sa théorie du lien social offre une source féconde d’analogies à ceux qui, comme Lévi-Strauss, ont su discerner derrière la puissance du sentiment et l’apologie de la vertu une réflexion originale sur les manières de s’accorder à autrui.

Qu'avons-nous à gagner à faire notre devoir ?

Toutes les cultures se valent-elles ?

L’autonomie de la Culture [...]

Tout ethnologue est familier du célèbre inventaire critique dans lequel Alfred Kroeber et Clyde Kluckhohn ont recensé la plupart des définitions de la culture. Des 164 acceptions qu’ils dénombrent, je ne retiendrai pour mon propos que les deux principales. La première, qu’ils qualifient d’« humaniste », envisage la culture comme le caractère distinctif de la condition humaine; sa formulation canonique, par Edward B. Tylor en 1871, est traditionnellement saluée comme une manière d’acte de naissance du champ de l’anthropologie moderne : « La Culture ou la Civilisation, pris au sens ethnographique le plus large, est cet ensemble complexe incluant les savoirs, les croyances, l’art, les mœurs, le droit, les coutumes, ainsi que tout autre disposition ou usage acquis par l’homme en tant qu’il vit en société ». La culture n’est pas distinguée ici de la civilisation en tant qu’aptitude à la création collective soumise à un mouvement progressif de perfectionnement ; c’est cette perspective qu’adoptent les anthropologues évolutionnistes du dernier tiers du XIXe siècle. Elle admet comme possible et nécessaire la comparaison de sociétés ordonnées en fonction du degré d’accomplissement de leurs institutions culturelles, expressions plus ou moins élaborées d’une tendance universelle de l’humanité à maîtriser les contraintes naturelles et les déterminations instinctives. Le concept proprement anthropologique de culture apparaît plus tardivement. L’idée que chaque peuple constitue une configuration unique et cohérente de traits matériels et intellectuels sanctionnés par la tradition, typique d’un certain mode de vie, enracinée dans les catégories singulières d’une langue et responsable de la spécificité des comportements individuels et collectifs de ses membres, cette idée émerge peu à peu, au tournant du XXe siècle, dans les travaux ethnographiques de Franz Boas. Reprise et élaborée de façon plus systématique par ses disciples, la perspective boasienne va former la matrice de l’anthropologie nord-américaine et définir durablement son orientation « culturaliste ». Dans cette seconde définition, « culture » se décline au pluriel, comme une multitude de réalisations particulières, et non plus au singulier, comme l’attribut par excellence de l’humanité ; la gradation des peuples selon leur proximité à l’Occident moderne est supplantée par un tableau synchronique où toutes les cultures se valent ; I’universalisme optimiste des théoriciens de l’évolution cède la place à un relativisme de méthode centré sur l’approfondissement monographique et la révélation de la richesse du singulier ; l’accent téléologique se déplace de la foi dans le progrès continu des mœurs au présupposé que chaque culture tend à à sa conservation et à la perpétuation de son Volksgeist. [...]

Toutes les cultures se valent-elles ?

C’est toutefois à Heinrich Rickert, notamment dans *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft* (1899), que I’on doit l’entreprise la plus-aboutie de classification des sciences, celle qui délimite avec la plus grande rigueur logique leurs méthodes et leurs objets respectifs ; [...]

Entre l’humain et le non-humain n’existent plus la discontinuité radicale de la transcendance ni les ruptures introduites par la mécanisation du monde ; c’est à nos yeux seulement qu’ils se différencient et selon la manière dont nous choisissons de les objectiver car « l’opposition entre nature et culture, pour autant qu’il s’agisse d’une distinction entre deux groupes d’objets réels, est véritablement le fondement de la division des sciences particulières ». En bref, l’opposition n’est pas dans les choses; elle est construite par l’appareillage permettant de les discriminer, un dispositif qui va devenir de plus en plus efficace à mesure que les sciences humaines, délaissant la spéculation sur les origines au profit des enquêtes empiriques, vont commencer à apporter la preuve de leur légitimité en accumulant les connaissances positives. Peu importe ici que Rickert, comme beaucoup de ses contemporains, ait eu tendance à ranger l’étude des *Naturwôlker* dans les sciences naturelles, la juridiction générale qu’il établit va dessiner en creux l’espace où l’anthropologie du XXe siècle pourra se déployer : l’étude des réalités culturelles en tant qu’elle oppose à l’étude des réalités naturelles.

Une connaissance scientifique du vivant est-elle possible ?

L'homme est-il chez lui dans la nature ?

Le développement technique transforme-t-il les hommes ?

L’autonomie du dualisme [...]

Quelles que soient les divergences théoriques traversant la discipline, il existe bien un consensus sur le fait que le champ arpenté par I’anthropologie est celui où se croisent et se déterminent mutuellement les contraintes universelles du vivant et les règles contingentes de l’organisation sociale, la nécessité où les hommes se trouvent d’exister comme organismes dans des milieux qu’ils n’ont façonnés qu’en partie et la capacité qui leur est offerte de donner à leurs interactions avec les autres entités du monde une myriade de significations particulières. [...]

Bref, la dualité du monde est devenue le défi originel et original auquel cette science a tenté de répondre, déployant des trésors d’ingéniosité afin de réduire l’écart entre les deux ordres de réalité qu’elle avait trouvés dans son berceau. Les tropismes induits par la définition de l’objet ne pouvaient dès lors que se répercuter dans la manière dont il est saisi. Si l’on s’accorde sur le fait que l’expérience humaine est conditionnée par la coexistence de deux champs de phénomènes accessibles par des modes de connaissance distincts, il devient inévitable d’aborder leur interface en partant plutôt de l’un ou de l’autre aspect : soit les déterminations de l’usage, le contrôle ou la transformation de la nature induisent, déterminations universelles dont les effets sont particularisés par des environnements, des techniques et des systèmes sociaux singuliers, soit les particularités des traitements symboliques d’une nature homogène dans ses limites et son mode de fonctionnement, particularités récurrentes du fait de l’universalité des mécanismes mobilisés et de l’unicité de l’objet auquel ils s’appliquent. [...]

X

Parce qu’elles sont durcies par la polémique, les positions extrêmes donnent à voir sous une forme épurée les contradictions où s’est enfermée l’anthropologie du fait de son adhésion au postulat que le monde peut être distribué entre deux types de réalité dont il s’agit de montrer l’interdépendance. À être appréhendée dans ses formulations les plus excessives, l’alternative acquiert ainsi une valeur pédagogique : 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 potentiel de signes et de symboles où la culture vient puiser. Formulée dans toute sa crudité, une telle apposition n’est pas sans évoquer certains traits de la vieille distinction scolastique entre nature naturante et nature naturée à laquelle Spinoza redonna une deuxième vie. Pour ce dernier, on le sait, la nature naturante est la cause absolue, constituée d’une infinité d’attributs infinis, identifiée à Dieu comme source de toute détermination; tandis que la nature naturée recouvre l’ensemble des processus, des objets et des façons de les appréhender qui découlent de l’existence de la nature naturante. Comme les contemporains de Spinoza ne tardèrent pas à s’en apercevoir, un tel Dieu n’a rien de chrétien : substance causale impersonnelle, à la fois définition et englobement de la totalité des possibles, la nature naturante est bien l’hypostase d’une Nature logiquement première — *Deus sive natura* — dans laquelle les matérialistes des siècles suivants trouveront un substitut commode au premier moteur divin. En revanche, peut-être dira-t-on que la nature naturée de Spinoza a peu à voir avec l’idée moderne d’une autonomie de la culture comme mise en forme singulière, selon les langues et les usages des peuples, d’organismes et d’objets n’accédant à l’existence qu’au moyen des codes par lesquels on les objective. Sans vouloir pousser la transposition ni verser dans l’anachronisme, il faut pourtant souligner que, pour Spinoza, la nature naturée est avant tout constituée par des modes — d’être, de penser, d’agir, de relations entre les choses —, certes universels pour certains d’entre eux, mais sans commune mesure avec la cause qui les occasionne. Ils peuvent donc être étudiés en soi, en faisant abstraction de ce qui les détermine.

Contre l’usage analogique du couple « nature naturante » et « nature naturée », on pourrait aussi objecter que les termes d’une telle distinction sont mutuellement exclusifs, qu’ils n’admettent pas d’états intermédiaires. Or, entre le « déterminisme crasse » et l’« imaginarisme aérien », pour reprendre des expressions d’Augustin Berque, bien des auteurs — anthropologues, sociologues, géographes, philosophes — ont tenté de trouver une voie moyenne, une issue dialectique permettant d’échapper à la confrontation des deux dogmatismes. À égale distance des positivistes militants et des avocats d’une herméneutique sans concession, ils s’attachent à coupler l’idéel et le matériel, le concret et l’abstrait, les déterminations physiques et la production du sens. Mais de tels efforts de médiation sont condamnés à rester vains tant qu’ils s’appuient sur les prémisses d’une cosmologie dualiste, tant qu’ils présument l’existence d’une nature universelle que codent, ou à laquelle s’adaptent, des cultures multiples. Sur l’axe qui mène d’une culture totalement naturelle à une nature totalement culturelle, on ne saurait trouver un point d’équilibre, seulement des compromis qui rapprochent plutôt de l’un ou de l’autre pôle. [...]

Je suis tout prêt à concéder que ce genre de prison a ses avantages. Le dualisme n’est pas un mal en soi et c’est faire preuve d’ingénuité que de le stigmatiser pour des raisons purement morales, à la manière des philosophies écocentriques de l’environnement, ou de lui faire porter la responsabilité de tous les maux de l’ère moderne, de l’expansion coloniale à la destruction des ressources non renouvelables, en passant par la réification des identités sexuelles ou des distinctions de classe. On doit au moins au dualisme, avec le pari que la nature est soumise à des lois propres, une formidable stimulation pour le développement des sciences. On lui doit aussi, avec la croyance que l’humanité se civilise peu à peu en contrôlant toujours plus la nature et en disciplinant de mieux en mieux ses instincts, certains des avantages, notamment politiques, que l’aspiration au progrès a pu engendrer. L’anthropologie est fille de ce mouvement, de la pensée scientifique et de la foi dans l’évolution, et il n’y a pas lieu de rougir des circonstances de sa naissance ni de la vouer à disparaître pour expier ses péchés de jeunesse. Mais son rôle s'accommode mal de cet héritage; il est 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 jaugée à l’aune de nos propres accomplissements. Or, c’est ce que l’anthropologie ne peut faire dès lors qu’elle prend pour acquise comme une donnée universelle de l’expérience notre réalité à nous, nos façons d’établir des discontinuités dans le monde et d’y déceler des rapports constants, nos manières de distribuer entités et phénomènes, processus et modes d’action, dans des catégories qui seraient prédéterminées par la texture et la structure des choses. [...]

Faire du dualisme moderne l’étalon de tous les systèmes du monde nous contraint ainsi à une sorte de cannibalisme bienveillant, une incorporation répétée de I’objectivation des non-modernes par eux-mêmes dans I’objectivation de nous-mêmes par nous-mêmes. Longtemps réputés radicalement autres, et employés en conséquence comme repoussoirs de la morale civique ou modèles de vertus disparues, les sauvages sont désormais tenus pour des voisins presque transparents, non plus ces « philosophes nus » que louait Montaigne, mais des ébauches de citoyens, des protonaturalistes, des quasi-historiens, des économistes en gésine, bref, des précurseurs tâtonnants d’une manière d’appréhender les choses et les hommes que nous aurions su dévoiler et codifier mieux que quiconque. C’est là une façon de leur rendre hommage, assurément, mais c’est aussi le meilleur moyen, en les rangeant dans notre lot commun, de faire s’évanouir leur contribution à l’intelligibilité de la condition humaine.

Si un tel ethnocentrisme ne rend pas illégitime l’étude dans nos propres termes des systèmes de parenté ou des systèmes techniques, il devient un obstacle formidable à la juste compréhension des ontologies et des cosmologies dont les prémisses diffèrent des nôtres. En raison de son dualisme constitutif, en effet, l’anthropologie ne pouvait manquer de traiter cette partie de I’objectivation du réel que les non-modernes n’auraient pas su mener à bien comme une préfiguration malhabile ou un écho plus ou moins vraisemblable de celle que nous avons réussie, un mélange bigarré d’inférences indues, de logique tronquée et de projections expressives, portant témoignage de l’enfance de la raison et des sources contemporaines de la superstition ; en bref, un résidu des connaissances positives ne prenant forme et sens pour nous qu’au regard de la masse solide dont il s’était détaché. [...]

Une connaissance scientifique du vivant est-elle possible ?

L'homme est-il chez lui dans la nature ?

Qu'est-ce qui a du sens ?

Que sait-on du réel ?

La perception peut-elle s’éduquer ?

La pluralité des opinions est-elle un obstacle à la vérité ?

Faut-il se méfier de la multiplicité des interprétations ?

La science relève-t-elle du seul désir de vérité ?

Peut-on concevoir une société sans conflit ?

Peut-on être sûr d'avoir raison ?

L'histoire est-elle une science ?

Etre cultivé rend-il meilleur ?

La culture nous rend-elle plus humains ?

Toutes les cultures se valent-elles ?

La distribution du travail anthropologique devient dès lors inéluctable : aux spécialistes des ethno-sciences la mise au jour des classifications et des savoirs « populaires », variantes approximatives des discours savants qui en constituent les prototypes ; aux spécialistes de la « culture » l’étude du symbolisme, des croyances et des rituels, cette écume précieuse qui donne à chaque peuple un style inimitable.

Pourtant, les liens multiples et enchevêtrés que tout individu tisse à chaque moment avec son environnement n’autorisent guère une distinction aussi tranchée entre savoir pratique et représentations symboliques, du moins si l’on accorde quelque crédit au sens que les membres d’une collectivité attachent à leurs actes. Lorsqu’un chasseur achuar se trouve à portée de tir et qu’il chante à l’intention du gibier un *anent*, une supplique destinée à séduire l’animal et à endormir sa méfiance par des promesses captieuses, bascule-t-il soudain du rationnel dans l’irrationnel, de la connaissance instrumentalisée dans la chimère? Change-t-il complètement de registre après la longue période d’approche où il a su mobiliser pleinement son expertise éthologique, son profond savoir sur I’environnement, son expérience de pisteur, toutes ces qualités qui lui ont permis de relier presque d’instinct une multitude d’indices en un fil conduisant à sa proie? Bref, le chant magique doit-il être tenu pour une représentation illusoire interpolée sans nécessité dans une chaîne opératoire pétrie de savoir-faire, de connaissances efficaces et d’automatismes confirmés ? Nullement. Car si je considère un animal comme une personne dotée de facultés analogues aux miennes, comme un être intentionnel attentif aux discours que je peux lui tenir, alors il n’est pas plus anormal de s’adresser à lui avec les illusions de la civilité que de se donner les moyens techniques de l’occire. L’une et l’autre attitude participent ensemble du tissu de relations que j’établis avec lui et jouent chacune un rôle dans la configuration de mes comportements à son égard. [...]

L’incantation magique n’est pas opératoire parce qu’elle serait performative, parce qu’elle accomplirait ou rendrait possible aux yeux de celui qui la chante le résultat qu’elle suggère. Elle est opératoire en ce qu’elle contribue à caractériser, et donc à rendre effective, la relation qui s’établit à un moment donné entre un certain homme et un certain animal : elle rappelle les liens existants entre le chasseur et les membres de l’espèce, elle qualifie ces liens dans le langage de la parenté, elle souligne la connivence entre les parties en présence, en somme, elle sélectionne dans les attributs de l’un et de l’autre ceux qui donneront à leur face-à-face une plus grande réalité existentielle. L’*anent* de chasse n’est donc pas isolable comme une scorie symbolique s’ajoutant à un processus technique ; il ne vise pas au premier chef à obtenir un résultat utile ; il n’est ni un additif ni un palliatif; il permet de rendre présent et de mettre en scène un système de rapports, existant auparavant à l’état virtuel, de façon à donner un sens à une interaction conjoncturelle entre l’homme et l’animal par un rappel sans ambiguïté de leurs positions respectives. En Amazonie comme chez nous, un organisme n’est pas institué comme une entité significative dans l’environnement par les seuls appareillages matériels et cognitifs qui permettent son identification, sa mise à mort et sa consommation, mais par tout un ensemble de propriétés qui lui sont prêtées et qui exigent en retour des types de conduite et de médiation adéquats à la nature qu’on lui suppose. Les végétariens sont-ils si différents du chasseur achuar lorsqu’ils se refusent à manger des veaux et pas des épinards, ou les organisations internationales quand elles interdisent la capture des dauphins et pas des harengs? Ces manières contrastées de traiter l’une ou l’autre espèce ne reposent-elles pas aussi sur le type de relations que nous croyons nouer avec tel ou tel segment du vivant ? Plutôt que de voir là une superstition franche et ici une superstition clandestine, articulées de façon plus ou moins raisonnable à un système de connaissances positives, n’est-il pas préférable de traiter la dimension « symboIique » de nos actions dans le monde comme un moyen parmi d’autres de découper dans la trame des choses certains cheminements dont on verra bientôt qu’ils sont moins inconstants qu’il n’y paraît ?

[...]

Qu'est-ce qui a du sens ?

La perception peut-elle s’éduquer ?

Peut-on percevoir sans juger ?

L’autonomie des mondes [...]

Je sais bien que l’idée du grand partage a mauvaise presse, et cela ne date pas d’aujourd’hui. Depuis que l’ethnologie s’est déprise des grands schémas évolutionnistes du XIXe siècle sous l’influence conjuguée du fonctionnalisme britannique et du culturalisme nord-américain, elle n’a eu de cesse de voir dans la magie, les mythes et les rituels des non-modernes comme des préfigurations ou des tâtonnements de la pensée scientifique, des tentatives, légitimes et plausibles au vu des circonstances, pour expliquer les phénomènes naturels et s’en assurer la maîtrise, des expressions, bizarres dans la forme mais raisonnables quant au fond, de l’universalité des contraintes physiologiques et cognitives de l’humanité. L’intention était honorable : il s’agissait de dissiper le voile de préjugés entourant les « primitifs » en montrant que le bon sens, les qualités d’observation, l’aptitude à inférer des propriétés, l’ingéniosité ou l’esprit de ressource sont un patrimoine équitablement partagé. Si bien qu’il est difficile à présent d’évoquer une quelconque différence entre Nous et les Autres sans se voir accusé d’arrogance impérialiste, de racisme larvé ou de passéisme impénitent, résurgences d’une pensée néfaste et rétrograde à envoyer au plus tôt dans les oubliettes de l’histoire rejoindre les spectres de Gustave Le Bon et de Lucien Lévy-Bruhl. Je reconnais qu’il a pu être utile, à une certaine époque, d’affirmer que des peuples longtemps considérés comme « sauvages » ne sont pas pour autant sous l’emprise de la Nature puisque, tout comme nous, ils auraient su conceptualiser son altérité. L’argument était efficace contre ceux qui doutent de l’unité de la condition humaine et de l’égale dignité de ses manifestations culturelles. Mais il y aurait maintenant plus à gagner en tentant de situer notre propre exotisme comme un cas particulier au sein d’une grammaire générale des cosmologies qu’en continuant à donner à notre vision du monde une valeur d’étalon afin de juger de la manière dont des milliers de civilisations ont pu s’en former comme un obscur pressentiment.

[...]

Toutes les cultures se valent-elles ?

II

STRUCTURES DE L’EXPÉRIENCE

Quiconque veut vraiment devenir philosophe devra « une fois dans sa vie » se replier sur soi-même et, au-dedans de soi, tenter de renverser toutes les sciences admises jusqu’ici et tenter de les reconstruire.

Edmund Husserl, méditations cartésiennes.

4

Les schèmes de la pratique

Reconnaître la contingence du dualisme de la nature et de la culture et les inconvénients qu’il induit dans l’appréhension des cosmologies non modernes ne doit pas conduire pour autant à négliger la recherche de structures de cadrage capables de rendre compte de la cohérence et de la régularité des diverses manières dont les humains vivent et perçoivent leur engagement dans le monde. Si utile que puisse être une physiologie des interactions, celle-ci n’est rien sans une morphologie des pratiques, une analyse praxéologique [science / théorie des actions humaines] des formes de l’expérience. Pour paraphraser une célèbre formule de Kant, des structures sans contenu sont vides, des expériences sans formes, privées de signification. [...]

Qu'est-ce qui a du sens ?

Ce livre repose en effet sur le pari qu’il est possible de mettre au jour des schèmes élémentaires de la pratique et de dresser une cartographie sommaire de leur distribution et de leurs arrangements. Or, une entreprise de cette nature n’est justifiable qu’à la condition de spécifier les mécanismes au moyen desquels des structures sont réputées organiser les usages et les mœurs, sans pour autant délaisser l’hypothèse que la diversité des relations au monde et à autrui se prête à une analyse en termes de combinaisons finies. [...]

L’importance des aspects non linguistiques de la cognition a également été révélée par les études de plus en plus nombreuses portant sur l’apprentissage des activités pratiques, que celles-ci relèvent d’un savoir-faire spécialisé ou de l’accomplissement machinal de tâches quotidiennes. Des opérations aussi banales que la conduite automobile ou la préparation d’un repas ne mobilisent pas tant des connaissances explicites organisables en propositions qu’une combinaison d’aptitudes motrices acquises et d’expériences diverses synthétisées dans une compétence; elles procèdent du « savoir comment » plutôt que du « savoir que ». L’enseignement de la conduite se fait certes aussi par la parole et l’on peut apprendre à cuisiner dans les livres de recettes ou en suivant les instructions portées sur les emballages de comestibles. Mais dans ces domaines, comme dans tous ceux qui font intervenir un savoir pratique, une tâche ne peut être exécutée vite et bien que lorsque les connaissances transmises par l’intermédiaire du langage, oral ou écrit, sont acquises comme un réflexe, et non sous une forme réflexive, comme un enchaînement d’automatismes, et non comme une liste d’opérations à effectuer. Quel que soit le rôle joué par la médiation linguistique dans sa mise en place, ce genre de compétence exige en fait un effacement du langage pour devenir efficace, c’est-à-dire pour que celui qui la possède parvienne à réaliser rapidement et avec sûreté une tâche dont certains paramètres diffèrent de ceux rencontrés auparavant dans des situations comparables. Une telle flexibilité semble indiquer que l’on ne devient pas habile dans une activité pratique en se remémorant des cas particuliers déjà rencontrés, ou des séquences d’instructions qui peuvent se rapporter à ces cas, mais en développant un schème cognitif spécialisé, capable de s’adapter à une famille de tâches apparentées, et dont l’activation inintentionnelle est tributaire d’un certain type de situation. [...]

Schématismes

La stimulation heuristique fournie par les modèles connexionnistes ainsi que la multiplication des études portant sur la formation des concepts classificatoires et l’apprentissage des savoir-faire ont conduit psychologues et anthropologues à s’intéresser de façon plus systématique au rôle des structures abstraites organisant les connaissances et l’action pratique sans mobiliser des images mentales ou un savoir déclaratif, structures à présent regroupées sous l’appellation générique de « schèmes ». [...]

Que suis-je par rapport à mon corps ?

Quelle différence peut-on faire entre l’esprit et le corps ?

La culture est-elle libératrice ?

La culture nous rend-elle plus humains ?

Peut-on dire que le langage entrave la pensée ?

Le langage trahit-il la pensée ?

Qu'est-ce qu'une idée ?

II convient d’abord de distinguer les schèmes cognitifs réputés universels de ceux qui procèdent d’une compétence culturelle acquise ou des aléas de l’histoire individuelle. L’existence des premiers est encore débattue, soit parce que la liaison qu’ils supposent entre les données biologiques et leur interprétation conceptuelle ou symbolique demeure assez spéculative, soit parce qu’ils ont été inférés à partir d’expérimentations menées à peu près exclusivement dans les sociétés industrialisées occidentales. C’est le cas, par exemple, de ce que les psychologues du développement ont nommé de façon approximative les « théories naïves » et qu’il vaudrait peut-être mieux appeler des « schèmes attributifs ». Il s’agit de noyaux d’expectatives concernant le comportement des objets du monde, repérables très tôt dans l’ontogenèse, et qui guident les enfants dans les inférences qu’ils font au sujet des propriétés de ces objets. Trois domaines sont concernés par ces schèmes : les attentes concernant l’action humaine — l’imputation d’états internes, notamment l’intentionnalité et les affects —, les attentes concernant le mode d’être des objets physiques — la gravité, la permanence des formes ou la continuité des trajectoires —, enfin, à un âge plus tardif, les attentes concernant la nature intrinsèque des organismes non humains — l’animation, la croissance, la reproductibilité. Presque tous les psychologues contemporains s’accordent sur le fait que ces schèmes attributifs sont universels, mais ils divergent quant aux stades et aux modalités de leur apparition, et donc quant à leur degré d’innéité. Si l’existence de ces « théories naïves » devait être avérée, on aurait ainsi là un savoir intuitif, non propositionnel, permettant d'interpréter le comportement d’objets saillants afin d’agir sur eux, et avec eux, de façon efficace.

Quelle est la part de l’inné et de l’acquis dans le caractère ?

Sans mésestimer le rôle joué par d’éventuels schèmes universels dans la formation des jugements ontologiques, il faut néanmoins convenir que ce sont surtout les schèmes acquis qui retiennent l’attention de ceux qui s’intéressent à la diversité des usages du monde puisque c’est en partie par l’effet de ces mécanismes que les comportements humains diffèrent. Ils varient d’abord d’individu à individu en raison de l’influence de schèmes idiosyncrasiques, tels ceux qui rendent possible l’accomplissement routinier d’une action — un itinéraire régulièrement emprunté, par exemple — ou qui structurent ces multiples protocoles que chacun de nous se forge au fil du temps pour ordonner des séquences de tâches quotidiennes. Il n’est même pas interdit de penser que l’inconscient freudien fasse appel à ce genre de procédure à un niveau sans doute plus profond, en ce que, produit d’une histoire singulière, il suscite, canalise et organise de façon non intentionnelle des structures d’affects et de relations à autrui dont I’objectivation verbale toujours insatisfaisante requiert, comme on le sait, un laborieux accouchement. Toutefois, les schèmes collectifs intéressent de plus près les ethnologues car ils constituent l’un des principaux moyens de construire des significations culturelles partagées. On peut les définir comme des dispositions psychiques, sensori-motrices et émotionnelles, intériorisées grâce à l’expérience acquise dans un milieu social donné, et qui permettent l’exercice d’au moins trois types de compétence : d’abord, structurer de façon sélective le flux de la perception en accordant une prééminence significative à certains traits et processus observables dans I’environnement; ensuite, organiser tant l’activité pratique que l’expression de la pensée et des émotions selon des scénarios relativement standardisés ; enfin, fournir un cadre pour des interprétations typiques de comportements ou d’événements, interprétations admissibles et communicables au sein de la communauté où les habitudes de vie qu’elles traduisent sont acceptées comme normales. [...]

Comment repérer, autrement que par des intuitions vagues, ces schèmes intégrateurs qui impriment leur marques sur les attitudes et les pratiques d’une collectivité de telle façon que celle-ci s’offre à l’observateur comme immédiatement distinctive? Sans trop anticiper sur les prochains chapitres qui approfondiront cette question, il est possible dès maintenant de suggérer une réponse : doivent être tenus pour dominants les schèmes qui sont activés dans le plus grand nombre de situations, tant dans le traitement des humains que dans celui des non-humains, et qui subordonnent les autres schèmes à leur logique propre en dépouillant ceux-ci d’une grande part de leur orientation première. C’est peut-être un tel mécanisme qu’André-Georges Haudricourt avait à l’esprit lorsqu’il distinguait ces deux formes de « traitement de la nature et d’autrui » que sont l’action indirecte négative et l’action directe positive. Illustrée par la culture de l’igname en Mélanésie ou la riziculture irriguée en Asie, l’action indirecte négative vise à favoriser les conditions de croissance de l’être domestiqué en aménageant au mieux son environnement et non en exerçant sur lui un contrôle direct : chaque plant fait l’objet d’une attention individualisée afin qu’il se développe au mieux de ses possibilités. L’élevage du mouton dans l’aire méditerranéenne implique au contraire une action directe positive car il exige un contact permanent avec l’animal, dépendant pour son alimentation et sa protection de l’intervention de l’homme : le berger accompagne partout son troupeau qu’il conduit avec la houlette et les chiens, c’est lui qui choisit les pacages et prévoit les points d’eau, c’est lui encore qui porte les agnelets et défend les moutons contre les prédateurs. [...]

Selon Haudricourt, l’opposition entre l’action indirecte négative et l’action directe positive est également perceptible dans les comportements à l’égard des humains. Au Proche-Orient et en Europe domine une mentalité directrice bien illustrée par cette très ancienne constante de la philosophie politique qui fait du bon pasteur l’idéal du souverain : dans la Bible ou chez Aristote, le chef commande ses sujets appréhendés comme un corps collectif, il les guide et intervient directement dans leur destinée, tout comme le Dieu unique avec le peuple des fidèles. En Océanie et en Extrême-Orient, en revanche, c’est une attitude non interventionniste qui prévaut dans le traitement des humains. Notable dans les préceptes du bon gouvernement véhiculés par les classiques chinois confucéens (où les métaphores végétales sont fréquemment employées pour représenter les hommes), cette disposition à la conciliation et à la recherche du consensus est aussi présente dans le *modus operandi* des chefferies mélanésiennes : le chef n’ordonne pas, mais s’efforce de traduire dans ses actes la volonté générale de la communauté dont il a pris connaissance en s’entretenant avec chacun de ses membres. [...]

Différenciation, stabilisation, analogies [...]

La suite de ce livre sera consacrée à expliciter cette proposition, fondée sur la conjecture que 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. Mais ces structures ne sont pas toutes compatibles entre elles et chaque système culturel, chaque type d’organisation sociale, est le produit d’un tri et d’une combinaison qui, pour être contingents, se sont souvent répétés dans l’histoire avec des résultats comparables. Il n’est pas d’autre choix pour une anthropologie conséquente que de comprendre la logique de ce travail de composition, à l’écoute des motifs et des harmonies qui se détachent du grand murmure du monde, l’attention éveillée aux ordres émergents dont la régularité transparaît sous le foisonnement des usages.

La conscience de l’individu n’est-elle que le reflet de la société à laquelle il appartient ?

La culture nous rend-elle plus humains ?

Quelle est la part de l’inné et de l’acquis dans le caractère ?

Notre liberté de pensée a-t-elle des limites ?

La perception peut-elle s’éduquer ?

Peut-on percevoir sans juger ?

Faut-il se méfier de la multiplicité des interprétations ?

Pourquoi un acte est moral ?

Que pouvons-nous savoir des autres ?

Faut-il s'identifier à autrui pour le comprendre ?

5

Rapport à soi, rapport à l’autre

Modes d’identification et modes de relation

L’hypothèse servant de fil conducteur aux analyses qui vont suivre est que les schèmes intégrateurs des pratiques dont nous avons examiné les mécanismes généraux au chapitre précédent peuvent être ramenés à deux modalités fondamentales de structuration de l’expérience individuelle et collective, que j’appellerai l’*identification* et la *relation*. L’identification va au-delà du sens freudien d’un lien émotionnel avec un objet ou du jugement classificatoire qui permet de reconnaître le caractère distinctif de celui-ci. Il s’agit du schème plus général 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. Marcel Mauss avait formulé cela d’une autre façon, en écrivant que « l’homme s’identifie aux choses et identifie les choses à lui-même en ayant à la fois le sens des différences et des ressemblances qu’il établit ». Ce mécanisme de médiation entre le soi et le non-soi me paraît antérieur et extérieur sur le plan logique à l’existence d’une relation déterminée avec un autre quelconque, c’est-à-dire spécifiable dans son contenu par des modalités d’interaction, en ce que l’autre dont il est question ici n’est pas l’un des termes d’un couple, mais un objet qui existe pour moi dans une altérité générale en attente d’une identification : un *aliud*, donc. et non un *alter*.

La distinction est certes analytique et non phénoménale puisque l’identification impose d’emblée un corrélat relationnel à l’objet que l’on pourvoit d’une identité : étant classé dans telle ou telle catégorie ontologique, il m’offrira l’occasion d’entretenir avec lui telle ou telle relation. II importe pourtant de conserver cette distinction dans la mesure où chacune des formules ontologiques, cosmologiques et sociologiques que l’identification rend possible est elle-même capable d’offrir un support à plusieurs types de relation, lesquels ne sont donc pas automatiquement dérivés de la seule position qu’occupe l’objet identifié ou des propriétés qu’on lui confère. Considérer un animal comme une personne plutôt que comme une chose, par exemple, n’autorise nullement à préjuger du rapport qui sera noué avec lui et qui peut relever aussi bien de la prédation que de la compétition ou de la protection. La relation ajoute ainsi une détermination additionnelle aux termes primaires que l’identification découpe, raison pour laquelle, et par contraste avec la position structuraliste ou interactionnelle, il paraît nécessaire d’envisager séparément ces deux modes d’intégration d’autrui qui recouvrent d’ailleurs la distinction originelle opérée par la logique entre les jugements d’inhérence et les jugements relation. [...]

Que pouvons-nous savoir des autres ?

Faut-il s'identifier à autrui pour le comprendre ?

Bien que l’identification définisse des termes et leurs prédicats, il va de soi qu’elle est aussi une relation puisqu’elle est fondée sur des jugements d’inhérence et d’attribution ; mais c’est une relation qui devient intrinsèque à l’objet identifié une fois que l’on a fait abstraction du procédé qui l’a institué comme tel. Par contraste, les relations dont nous nous occuperons sont de type extrinsèque en ce qu’elles se réfèrent aux connexions que cet objet entretient avec quelque autre chose que lui, lesquelles sont certes contenues en puissance dans son identité, mais sans que l’on puisse jamais savoir laquelle en particulier sera effectivement actualisée. C’est d’ailleurs là le motif qui m’a conduit à accorder une préséance logique aux modes d’identification sur les modes de relation puisque les premiers, en spécifiant les propriétés ontologiques des termes, orientent en partie la nature des relations susceptibles de les unir, mais ne déterminent pas pour autant le type de relation qui deviendra dominant. [...]

Même au niveau de généralité où je les prends ici, l’identification et la relation sont loin d’épuiser toutes les formes possibles de structuration de l’expérience du monde et d’autrui. Pour être plus complet, il faudrait sans doute leur ajouter au moins cinq autres modes qui jouent un rôle dans la schématisation des pratiques : la *temporalité*, c’est-à-dire I’objectivation de certaines propriétés de la durée selon différents systèmes de comput, d’analogies spatiales de cycles, de séquences cumulatives ou de procédures de mémorisation et d’oubli volontaire; la *spatialisation*, autrement dit les mécanismes d’organisation et de découpage de l’espace en tant qu’ils sont fondés sur des usages, sur des systèmes de coordonnées et des orients, sur la valeur accordée à tel ou tel marquage des lieux, sur les formes de parcours et d’occupation des territoires et les cartes mentales qui les organisent, ou sur les prises offertes par le milieu en termes de saisie du paysage par la me et par les autres sens ; les divers régimes de la *figuration*, entendue comme l’acte au moyen duquel des êtres et des choses sont représentées en deux ou trois dimensions grâce à un support matériel ; la *médiation*, à savoir ce type de relation dont la mise en œuvre exige l’interposition d’un dispositif conventionnel fonctionnant comme un substitut, une forme, un signe ou un symbole, tels le sacrifice, la monnaie ou l’écriture; enfin la *catégorisation*, au sens des principes qui régissent les classifications explicites des entités et propriétés du monde dans des taxinomies de toutes sortes.

Je n’aborderai pas ces modes dans le présent ouvrage, tant pour lui conserver une taille raisonnable que parce que les analyses qui suivent montrent que les différentes formes combinées de l’identification et de la relation suffisent à rendre compte des principes de base de la plupart des ontologies et des cosmologies connues. On priera donc le lecteur d’accepter l’hypothèse provisoire — guère plus qu’une conviction à ce stade — que la temporalité, la spatialisation, la figuration, la médiation et la catégorisation dépendent dans leur expression et leur occurrence des diverses figures de l’identification et de la relation, chacune des réalisations concrètes que ces modes secondaires sont susceptibles d’engendrer — la temporalité cyclique, la temporalité cumulative ou la temporalité égocentrée, par exemple — étant probablement dérivable de l’un ou de l’autre des assemblages autorisés par le jeu des deux modes fondamentaux. [...]

X

L’autre est un « je »

Opérant bien en amont de la catégorisation des êtres et des choses révélées par les taxinomies, l’identification est la capacité à appréhender et à répartir certaines des continuités et des discontinuités qui sont offertes à notre emprise par l’observation et la pratique de notre environnement. [...]

C’est donc une expérience de pensée, si l’on veut, et menée par un sujet abstrait dont il est indifférent de savoir s’il a jamais existé, mais qui produit des effets tout à fait concrets puisqu’elle permet de comprendre comment il est possible de spécifier des objets indéterminés en leur imputant ou en leur déniant une « intériorité » et une « physicalité » analogues à celles que nous nous attribuons à nous-mêmes. On verra que cette distinction entre un plan de l’intériorité et un plan de la physicalité n’est pas la simple projection ethnocentrique de l’opposition occidentale entre l’esprit et le corps et qu’elle s’appuie sur le constat que toutes les civilisations sur lesquelles l’ethnographie et l’histoire nous livrent des informations l’ont objectivée à leur manière. Une définition sommaire des champs de phénomènes que ces deux plans découpent suffira donc à ce stade de notre enquête.

Par le terme vague d’« intériorité », il faut entendre une gamme de propriétés reconnues par tous les humains et recouvrant en partie ce que nous appelons d’ordinaire l’esprit, l’âme ou la conscience — intentionnalité, subjectivité, réflexivité, affects, aptitude à signifier ou à rêver. On peut aussi y inclure les principes immatériels supposés causer l’animation, tels le souffle ou l’énergie vitale, en même temps que des notions plus abstraites encore comme l’idée que je partage avec autrui une même essence, un même principe d’action ou une même origine, parfois objectivés dans un nom ou une épithète qui nous sont communs. Il s’agit, en somme, de cette croyance universelle qu’il existe des caractéristiques internes à l’être ou prenant en lui sa source, décelables dans les circonstances normales par leurs seuls effets, et qui sont réputées responsables de son identité, de sa perpétuation et de certains de ses comportements typiques. Par contraste, la physicalité concerne la forme extérieure, la substance, les processus physiologiques, perceptifs et sensori-moteurs, voire le tempérament ou la façon d’agir dans le monde en tant qu’ils manifesteraient l’influence exercée sur les conduites ou les *habitus* par des humeurs corporelles, des régimes alimentaires, des traits anatomiques ou un mode de reproduction particuliers. La physicalité n’est donc pas la simple matérialité des corps organiques ou abiotiques, c’est l’ensemble les expressions visibles et tangibles que prennent les dispositions propres à une entité quelconque lorsque celles-ci sont réputées résulter des caractéristiques morphologiques et physiologiques intrinsèques à cette entité. [...]

Comme Mauss l’avait pressenti, et comme Emile Benveniste, à la suite de Peirce, l’a nettement affirmé, l’universalité de la perception du soi comme une entité discrète et autonome se vérifie en premier lieu à partir d’indices linguistiques, à savoir la présence dans toutes les langues de formes ou d’affixes pronominaux du type « je » et « tu », lesquels ne peuvent renvoyer à rien d’autre qu’à la personne énonçant un discours contenant l’instance linguistique « je » et, symétriquement, à l’interlocuteur auquel l’énoncé « tu » est adressée. [...]

L’universalité de l’individuation réflexive constitue une condition nécessaire mais non suffisante pour se sentir partagé entre un plan de l’intériorité et un plan de la physicalité. [...]

Aussi n’est-ce pas dans l’expérience commune qu’une disjonction peut être éprouvée entre un soi immatériel et un soi physique, mais dans ces états plus rares de dissociation où l’esprit et le corps — pour employer notre terminologie vernaculaire — semblent devenir indépendants l’un de l’autre. C’est le cas, de manière fugace mais quotidienne, de ces moments où la « vie intérieure » assoit son emprise, dans la méditation, l’introspection, la rêverie, le monologue mental, voire la prière, toutes occasions qui suscitent une mise entre parenthèses délibérée ou fortuite des contraintes corporelles. C’est le cas aussi, de façon plus nette, de la mémoire et du rêve. Même s’il est souvent déclenché involontairement par une sensation physique, le souvenir permet de se dématérialiser, d’échapper en partie aux déterminations temporelles et spatiales de l’instant présent pour mieux se transporter par l’esprit dans une circonstance passée où il nous devient impossible de ressentir consciemment la souffrance, le plaisir ou même la cénesthésie que nous savons pourtant associés au moment remémoré. Quant au rêve, il nous offre un témoignage plus vigoureux encore du dédoublement puisque la vivacité des images que l’on en rapporte semble mal s’accorder avec l’état d’inertie corporelle qui en est la condition. [...]

Bien éloignée de ces genèses hasardeuses, mon intention était juste de souligner que la conscience d’une séparation entre un soi interne et un soi physique n’est pas sans fondements dans la vie ordinaire, ce que semblent d’ailleurs confirmer des travaux récents en psychologie du développement qui voient dans cette intuition dualiste une caractéristique innée des humains.

Une autre indication de l’universalité de la partition du physique et du moral est le fait que l’on en trouve des traces linguistiques dans toutes les cultures dont la description nous est accessible. II semble bien, en effet, que toutes les langues opèrent une distinction entre un plan de l’intériorité et un plan de la physicalité au sein d’une certaine classe d’organismes, quelles que soient par ailleurs l’extension donnée à cette classe et la manière dont ces plans sont rendus — généralement par « âme » et « corps » — dans la langue des observateurs occidentaux. Certes, les termes que l’on traduit par « âme » sont souvent nombreux dans une même langue, et requièrent donc de copieux commentaires, tandis que celui qui fait référence au corps est en général unique. Mais on ne trouve nulle part une conception de la personne ordinaire vivante qui serait fondée sur la seule intériorité — disons une âme sans corps — ou sur la seule physicalité — un corps sans âme. Et il faut attendre les théories matérialistes de la conscience des dernières décennies du XXe siècle, celles d’un Antonio Damásio ou d’un Daniel Dennett, par exemple, pour que ce dernier cas de figure soit envisageable, non sans susciter, d’ailleurs, une vive résistance à l’encontre de ce qui, pour nombre de nos contemporains, paraît constituer autant une offense au sens commun qu’une atteinte à la singularité de la nature humaine. Car, faut-il le préciser, c’est bien du sens commun dont il est question avec cette dualité de la personne, c’est-à-dire d’une intuition empirique repérable partout dans ses expressions instituées, et non pas, bien sûr, des mécanismes complexes de la conscience de soi tels que la neurobiologie s’efforce de les comprendre.

En présumant de l’universalité d’une distinction conventionnelle entre l’intériorité et la physicalité, je n’ignore pas que l’intériorité est souvent présentée comme multiple ni qu’on la suppose connectée avec la physicalité par de nombreuses déterminations réciproques. [...]

Partout présente sous des modalités diverses, la dualité de l’intériorité et de la physicalité n’est donc pas la simple projection ethnocentrique d’une opposition qui serait propre à l’Occident entre le corps, d’une part, l’âme ou l’esprit, de l’autre. Il faut au contraire appréhender cette opposition telle qu’elle s’est forgée en Europe, et les théories philosophiques et théologiques qu’elle a suscitées, comme une variante locale d’un système plus général de contrastes élémentaires dont les chapitres qui suivent examineront les mécanismes et les arrangements.

On pourrait sans doute s’étonner de voir ainsi un dualisme de la personne un peu discrédité à présent acquérir une universalité déniée auparavant au dualisme de la nature et de la culture. Les arguments empiriques ne manquent pourtant pas, on l’a dit, pour justifier un tel privilège, notamment le fait que la conscience d’une distinction entre l’intériorité et la physicalité du moi semble être une aptitude innée dont tous les lexiques portent le témoignage, tandis que les équivalents terminologiques du couple de la nature et de la culture sont difficiles à trouver hors des langues européennes et ne paraissent pas avoir de bases cognitives démontrables expérimentalement. Mais il faut surtout répondre ici que, contrairement à une opinion en vogue, les oppositions binaires ne sont pas des inventions de l’Occident ou des fictions de l’anthropologie structurale, qu’elles sont très largement utilisées par tous les peuples dans bien des circonstances, et que c’est donc moins leur forme qui doit être mise en cause que l’universalité éventuelle des contenus qu’elles découpent. [...]

Les formules autorisées par la combinaison de l’intériorité et de la physicalité sont très réduites : face à un autrui quelconque, humain ou non humain, je peux supposer soit qu’il possède des éléments de physicalité et d’intériorité identiques aux miens, soit que son intériorité et sa physicalité sont distinctes des miennes, soit encore que nous avons des intériorités similaires et des physicalités hétérogènes, soit enfin que nos intériorités sont différentes et nos physicalités analogues. J’appellerai « totémisme » la première combinaison, « analogisme » la deuxième, « animisme » la troisième et « naturalisme » la dernière (figure 1). Ces principes d’identification définissent quatre grands types d’ontologie, c’est-à-dire de systèmes de propriétés des existants, lesquels servent de point d’ancrage à des formes contrastées de cosmologies, de modèles du lien social et de théories de l’identité et de l’altérité.

| ressemblance des intériorités  différence des physicalités | *animisme* | *totémisme* | ressemblance des intériorités  ressemblance les physicalités |
| --- | --- | --- | --- |
| différence des intériorités  ressemblance des physicalités | *naturalisme* | *analogisme* | différence des intériorités  différence des physicalités |

Figure 1. Les quatre ontologies.

Que suis-je par rapport à mon corps ?

Quelle différence peut-on faire entre l’esprit et le corps ?

Prendre conscience de soi est-ce devenir étranger à soi ?

Que pouvons-nous savoir des autres ?

L'homme est-il chez lui dans la nature ?

[...]

Ill

LES DISPOSITIONS DE L’ÊTRE

6

L’animisme restauré [...]

La similitude des intériorités autorise donc une extension de l’état de « culture » aux non-humains avec tous les attributs que cela implique, de l’intersubjectivité à la maîtrise des techniques, en passant par les comportements ritualisés et la déférence à des conventions. Toutefois, cette humanisation n’est pas complète car, dans les systèmes animiques, ces sortes d’humains déguisés que sont les plantes et les animaux se distinguent précisément des hommes par leurs vêtures de plumes, de poils, d’écailles ou d’écorce, autrement dit par leur physicalité. [...]

Formes et comportements

En quoi consiste au juste cette différence des physicalités dont les systèmes animiques font usage pour introduire du discontinu dans un univers peuplé de personnes aux accoutrements si disparates, mais tellement humaines par ailleurs dans leurs motivations, leurs sentiments et leurs conduites ? Elle réside dans la *forme* et le mode de vie qu’elle induit beaucoup plus que dans la substance. En effet, l’idée d’une continuité matérielle unissant tous les organismes est commune à la plupart des ontologies animiques. [...]

Peut-être est-ce aussi dans le sens de cette continuité substantielle des organismes qu’il faut comprendre la réponse de l’informateur canaque de Leenhardt à laquelle j’ai fait référence au chapitre premier : « Vous ne nous avez pas apporté l’esprit [...] ce que vous nous avez apporté, c’est le corps. » On peut certes penser que le vieux Boesoou faisait là référence à l’absolue nouveauté du corps chrétien — Leenhardt était également missionnaire —, ce principe charnel frappé de la souillure du péché originel, repoussoir de l’esprit et de son destin d’immortalité vivifiante. Mais on pourrait aussi voir dans cette remarque énigmatique l’aveu de la découverte d’un corps proprement humain dont la matière et les agencements internes seraient *sui generis*. Une telle conception ne pouvait qu’offrir un contraste avec la conception pré-chrétienne du corps humain en Nouvelle-Calédonie, fondée sur l’identité de structure et de substance entre celui-ci et les plantes, un principe que révèlent autant la terminologie anatomique que les théories physiologiques et eschatologiques. Or, Leenhardt le souligne, cette identité de l’humain et du végétal concerne la seule matière et non la forme car les deux types d’organisme ont « un mode d’existence différent » et ne sauraient donc se développer, se comporter, s’alimenter ou se reproduire de la même manière. [...]

C’est donc bien la forme corporelle qui différencie les personnes humaines et non humaines, l’âme qu’elles possèdent toutes ne pouvant remplir cette fonction. [...]

Le port de plumes, de dents, de peaux, de masques avec des becs, des crocs ou des touffes de poils permet en fait de différencier, grâce aux attributs mêmes qui signalent la discontinuité des espèces, non pas l’homme de l’animal, mais diverses sortes d’espèces humaines trop semblables par leur physicalité originelle : en arborant des ornements caractéristiques, les membres de tribus voisines peuvent ainsi exhiber des écarts d’apparence analogues à ceux qui distinguent entre elles les personnes non humaines. [...]

La forme des corps est donc plus que la simple conformation physique, c’est l’ensemble de l’outillage biologique qui permet à une espèce d’occuper un certain habitat et d’y développer le mode d’existence distinctif par quoi on l’identifie au premier chef. C’est ainsi, par exemple, qu’Ingold définit les personnes humaines et non humaines dans les sociétés circumpolaires : « On y reconnaît toujours une division fondamentale en deux éléments : un élément intérieur, vital, qui est la source de la conscience de soi, de la mémoire, de l’intentionnalité et du sentiment, et une couverture corporelle extérieure qui fournit l’équipement et confère le pouvoir nécessaire afin de mener une forme de vie particulière » [...]

La conscience fait-elle de l’homme une exception ?

L'homme est-il chez lui dans la nature ?

Que suis-je par rapport à mon corps ?

Quelle différence peut-on faire entre l’esprit et le corps ?

Les avatars de la métamorphose

Si les animaux peuvent se dépouiller à loisir de l’enveloppe corporelle propre à leur espèce et exhiber la dimension humaine de leur intériorité, sans perdre pour autant les attributs de leur comportement, c’est que les formes sont fixes pour chaque classe d’entités, mais variables pour les entités elles-mêmes. Un trait classique de bien des ontologies animiques est en effet la capacité de métamorphose reconnue aux êtres pourvus d’une intériorité identique : un humain peut s’incorporer dans un animal ou une plante, un animal adopter la forme d’un autre animal, une plante ou un animal ôter son vêtement pour mettre à nu son âme objectivée dans un corps d’homme. [...]

Toutefois, pour que la métamorphose proprement dite prenne effet, et pour qu’elle soit à même d’avérer dans une véritable expérience intersubjective les propriétés imputées aux êtres qui peuplent le monde, il faut faire un pas de plus et franchir la barrière des formes. Or, cela n’est possible que dans deux circonstances : lorsque les plantes, les animaux, ou les esprits qui sont leurs hypostases, rendent visite aux humains sous la même apparence qu’eux — dans les rêves le plus souvent — et lorsque des humains, des chamanes en général, vont visiter ces mêmes entités. Dans l’un et l’autre cas, le visiteur se place vis-à-vis de ses hôtes sur le pied d’égalité nécessaire à l’établissement d’une communication en adoptant la livrée de ceux à qui il s’adresse — les non-humains exhibent leur intériorité sous la forme de la physicalité humaine, les humains abandonnent leur physicalité pour revêtir celle d’un non-humain ou pour se mouvoir sans entrave dans le monde des formes intérieures —, moyen pour le visiteur de signifier qu’il se situe du point de vue de ceux dont il va à la rencontre.

La métamorphose n’est donc pas un dévoilement ou un déguisement, mais le stade culminant d’une relation où chacun, en modifiant la position d’observation que sa physicalité originelle lui impose, s’attache à coïncider avec la perspective sous laquelle il pense que l’autre s’envisage lui-même. [...]

[...]

Peut-on distinguer le rêve de la réalité ?

Animisme et perspectivisme

Ce carrousel des points de vue ne peut manquer d’évoquer ce que Viveiros de Castro appelle le « perspectivisme », concept par lequel il désigne la qualité positionnelle des cosmologies amérindiennes et dont il a développé la nature et les implications au regard de la définition de l’animisme que j’avais moi-même donnée dans un premier temps. L’auteur part du constat que, pour de nombreux peuples autochtones des Amériques :

Les humains, en conditions normales, voient les humains comme humains, les animaux comme animaux et les esprits (s’ils les voient) comme des esprits; les animaux (prédateurs) et les esprits voient les humains comme des animaux (des proies), tandis que les animaux (le gibier) voient les humains comme des esprits ou comme des animaux (prédateurs). En revanche, les animaux et les esprits se voient comme humains ; Ils s’appréhendent comme (ou deviennent) anthropomorphes quand ils sont dans leurs propres maisons ou villages, et vivent leurs propres usages et caractéristiques sous les espèces de Ia culture... [...]

« Est sujet qui possède une âme et possède une âme qui est capable d’un point de vue. » Le « perspectivisme » est donc l’expression de l’idée que tout être qui occupe un point de vue de référence, et se trouve ainsi placé en situation de sujet, s’appréhende sous les espèces de l’humanité, la forme corporelle et les usages des humains constituant des attributs pronominaux du même type que les autodésignations ethnonymiques. Mais le perspectivisme n’est pas pour autant un relativisme dans lequel chaque espèce de sujet se forgerait une représentation différente d’un monde matériel par ailleurs identique puisque la vie des non-humains est ordonnée par les mêmes valeurs que celle des humains tout comme ces derniers, ils chassent, pèchent ou font la guerre. Selon Viveiros de Castro, ce sont les choses mêmes qu’ils perçoivent qui sont différentes : si les animaux voient les humains tels des animaux prédateurs ou le sang telle de la bière de manioc, c’est que le point de vue où ils se situent est dépendant de leurs corps et que leurs corps se distinguent du nôtre quant aux dispositions intrinsèques qu’ils manifestent. L’accent mis par les ontologies animiques sur la discontinuité des formes doit donc être pris comme le signe d’une hétérogénéité des *habitus* incarnés dans le corps comme foyer de perspective : « Est sujet qui se trouve activé ou “agenté” par le point de vue. » [...]

“cette interprétation du perspectivisme que Viveiros de Castro présente comme une alternative à la thèse sociocentrique de la « projection » (des catégories sociales sur le monde naturel) rejoint une pénétrante remarque de Durkheim, le plus illustre avocat de ladite thèse. Dans ce développement sur le rôle du corps comme principe d’individuation auquel j’ai déjà fait allusion, Durkheim observe en effet qu’une telle fonction contrastive lui est dévolue car « comme les corps sont distincts les uns des autres, comme ils occupent des points différents du temps et de l’espace, chacun d’eux constitue un milieu spécial où les représentations collectives viennent se réfracter et se colorer différemment ». Tout comme Viveiros de Castro, Durkheim s’inspire de Leibniz : « [Pour lui] le contenu de toutes les monades est identique. Toutes, en effet, sont des consciences qui expriment un seul et même objet, le monde [...]. Seulement, chacune l’exprime de son point de vue et à sa manière. On sait comment cette différence de perspectives vient de ce que les monades sont diversement situées les unes par rapport aux autres. » [...]

Dans l’animisme « standard », les humains disent que les non-humains se perçoivent comme des humains parce que, en dépit de leurs formes différentes, ils ont les uns et les autres des intériorités (des âmes, des subjectivités des intentionnalités, des positions d’énonciation) semblables. À cela, le perspectivisme ajoute une clause : les humains disent que des non-humains ne voient pas les humains comme des humains, mais comme des non-humains (animaux prédateurs ou esprits). Il s’agit, en somme, d’une possibilité logique dans un jeu à deux positions ; si les humains se voient avec une forme humaine et voient les non-humains avec une forme non humaine, alors des non-humains qui se voient avec une forme humaine devraient voir les humains avec une forme non humaine. Mais cette inversion croisée des points de vue, qui caractérise en propre le perspectivisme, est loin d’être attestée dans tous les systèmes animiques. On en trouve quelques beaux exemples dans les Amériques, notamment dans les mythes, et d’autres, bien plus rares, en Asie. [...]

La situation la plus commune, typique de la majorité des ontologies animiques, est plutôt celle où les humains se contentent de dire que des non-humains se perçoivent comme des humains. Mais comment les non-humains envisagent-ils les humains si le perspectivisme ne joue pas, c’est-à-dire s’ils ne les appréhendent pas comme des non-humains ? Sur ce point précis les ethnographies sont peu disertes ; tout porte à croire pourtant que c’est parce que la réponse paraît d’une telle évidence que, à la différence du perspectivisme, nul ne se préoccupe d’en faire état : les non-humains ne peuvent appréhender les humains que sous leur forme humaine”. [...]

Si je me comporte à l’égard d’un singe, dont je pense qu’il se perçoit comme un humain, selon les usages convenus dans le traitement des beaux-frères, il faut bien, sauf à me complaire dans une illusion avérée, que j’attende de celui-ci qu’il me réponde à l’identique, c’est-à-dire qu’il me considère en « code humain » et non en « code jaguar » ou en « code anaconda ». Car un humain peut nouer un rapport socialement prescrit avec un non-humain qui se voit comme un humain, tandis que le non-humain ne saurait lui rendre la pareille s’il ne lui attribue pas la même humanité dont il s’estime doté, et celle-ci s’incarne au mieux dans la corporéité humaine sous laquelle il le perçoit. Certes, le non-humain pourrait voir l’humain sous une forme non humaine, et supputer néanmoins que celui-ci s’appréhende lui-même comme humain, mais cela supposerait, par conversion réflexive, qu’il ait lui-même conscience de n’être pas humain en dépit de la forme humaine qu’il s‘impute, ce qui paraît peu plausible et n’est guère confirmé, à ma connaissance, par l’ethnographie. [...]

La conscience fait-elle de l’homme une exception ?

L'homme est-il chez lui dans la nature ?

Que suis-je par rapport à mon corps ?

Quelle différence peut-on faire entre l’esprit et le corps ?

7

Du totémisme comme ontologie [...]

On ne s’étonnera guère que ce soit en Australie, continent qui suscita dès la fin du XIXe siècle les conjectures les plus débridées quant à la nature du totémisme, que les propriétés singulières manifestées par celui-ci s’expriment avec le plus de netteté. Grâce à d’excellentes et précoces descriptions ethnographiques, l’Australie devint en effet sous la plume de Durkheim, de Frazer, de Rivers, ou même le Freud, l’illustration par excellence d’un système d’organisation sociale et d’un mode de relation à la nature caractérisé, selon les premiers observateurs, par le fait que chaque individu « fait partie d’un groupe de personnes qui portent le nom de, et sont spécialement associées avec, un objet naturel ». [...]

L'homme est-il chez lui dans la nature ?

Le Rêve

Le trait assurément le plus original du totémisme australien est son enracinement dans un système cosmologique et étiologique singulier que l’on a pris l’habitude d’appeler « *Dreamtime* » ou « *Dreaming* » en anglais, et « Rêve » en français. Repéré sous le nom d’*alchera* et décrit pour la première fois par Baldwin Spencer et Franck Gillen chez les Aranda du désert central, le Rêve évoque en première approximation tout ce qui se rapporte aux temps de la mise en forme du monde telle qu’elle est relatée dans des récits rituels accompagnant des cérémonies totémiques. On y rapporte que des êtres originaires surgirent jadis des profondeurs de la terre en des sites précisément identifiés, certains d’entre eux se lançant dans des pérégrinations émaillées de péripéties dont les trajets et les haltes sont toujours lisibles dans la matérialité de l’environnement sous forme de roches, de points d’eau, de bosquets ou de gisements d’ocre. Ces êtres disparurent aussi soudainement qu’ils étaient apparus, soit dans le lieu même de leur émergence, soit au terme de leur voyage, après avoir laissé derrière eux, chacun pour son compte, une partie des existants actuels dans toute leur pluralité : les hommes, les plantes et les animaux avec leurs affiliations totémiques respectives et les noms qui les désignent, les rites et les objets cultuels, des éléments organiques ou inorganiques du paysage. À la fois accoucheurs et prototypes de la réalité sociale et physique, ces êtres du Rêve sont le plus souvent présentés comme des hybrides d’humains et de non-humains déjà répartis en groupes totémiques au moment de leur venue. Ils sont humains par leur comportement, leur maîtrise du langage, l’intentionnalité dont ils font preuve dans leurs actions, les codes sociaux qu’ils respectent et instituent, mais ils ont l’apparence ou portent le nom de plantes ou d’animaux et sont à l’origine des stocks d’esprits, déposés dans les sites où ils disparurent, qui s’incorporent depuis dans les individus de l’espèce ou de l’objet qu’ils représentent et dans les humains qui ont cette espèce ou cet objet pour totem.

Le Rêve est bien autre chose qu’une manière aborigène de désigner ces temps mythiques auxquels de nombreux peuples ont coutume de renvoyer la genèse fabuleuse des êtres et des choses. Car lors de cette « aurore du monde », pour employer la formule de Radcliffe-Brown, un mouvement de génération continuée s’est enclenché dont les effets se font sentir jusqu’à présent. La potentialité laissée par les êtres du Rêve dans des sites et des itinéraires s’actualise sans cesse par les incorporations successives de leurs esprits dans des entités de diverses sortes et grâce aux rites, aux procédures de nomination et aux parcours réitérés au moyen desquels les Aborigènes rendent tangible et vivace la présence cachée de ces entités qui, en modelant les êtres et les choses, donnèrent sens et ordre au monde. Le Rêve n’est donc ni un passé remémoré ni un présent rétroactif, mais une expression de l’éternité avérée dans l’espace, un cadre invisible du cosmos garantissant la pérennité de ses subdivisions ontologiques. Quant aux êtres du Rêve, ils ne peuvent être assimilés à de classiques héros mythiques puisque leur élan ordonnateur, en partie solidifié dans tel ou tel trait du paysage, s’est néanmoins poursuivi sans interruption après qu’ils eurent abandonné la surface de la terre. Ils ne sont pas non plus des ancêtres *stricto sensu*, chaque existant, humain ou non humain, étant lié à l’entité qui le détermine par un rapport direct de duplication, de présentification ou de mise en forme, non par une filiation se déroulant en cascade de génération en génération. L’organisation totémique, c’est-à-dire l’association entre des entités et phénomènes non humains et des groupes de personnes humaines, relève ainsi en Australie d’un processus à la fois originaire et constamment poursuivi de fixation d’essences et de formes de vie déjà différenciées en classes et en types, au sein desquelles les composantes sociales et physiques sont inextricablement mêlées. Non seulement, comme l’écrivent Spencer et Gillen à propos des Aranda, « l’identité d’un humain est souvent immergée dans celle de l’animal ou de la plante dont il est réputé issu », mais cette identité mixte combine elle-même des traits de comportement, des dispositifs et objets rituels, des taxinomies à la fois sociologiques et biologiques, des noms et des récits, des sites et des trajets, tous éléments que l’on serait bien en peine de distribuer de part et d’autre d’une ligne imaginaire séparant la nature de la culture. [...]

L'homme est-il chez lui dans la nature ?

Pouvons-nous penser l'origine ?

Inventaire australien [...]

La première forme de totémisme qu’Elkin passe en revue est le totémisme dit « individuel ». Il définit, dans les tribus du Sud-Est, une relation particulière entre un sorcier et une espèce animale, généralement des reptiles. Les membres de l’espèce agissent comme des auxiliaires du sorcier, portant le mal ou la guérison à distance et espionnant pour son compte. Parmi les Kumai, on dit que le sorcier porte en lui l’esprit de l’espèce qui l’assiste, lequel peut être aussi externalisé et matérialisé dans un animal apprivoisé. Chez les Yualayi, un sorcier peut confier un animal de son espèce totémique, un *alter ego* dit Elkin, à un malade pour que sa force le guérisse; les mêmes prétendent qu’une blessure infligée à un animal totémique fait souffrir le sorcier associé à cette espèce. Une série de différences sautent aux yeux lorsque l’on compare ce totémisme individuel du Sud-Est australien avec les liens particuliers noués entre des hommes et certains animaux dans les systèmes animiques. Les relations entre un chamane amazonien ou sibérien et ses esprits animaux auxiliaires, ou entre un homme ordinaire et son animal gardien ou familier en Amérique du Nord, concernent toujours des individus et non des espèces, même si l’animal peut à l’occasion servir de truchement auprès de ses congénères. En Australie, par contre, le rapport s’établit avec l’espèce comme ensemble indissociable, l’animal apprivoisé que le sorcier exhibe n’étant qu’une expression singularisée des caractéristiques propres à l’espèce en général. En outre, les personnes humaines et animales sont clairement distinguées dans les systèmes animiques, ce qui permet précisément que se tisse entre elles toute une gamme de relations dyadiques [qui lie deux éléments] d’individu à individu, tandis que la personne du sorcier australien paraît complètement fusionnée avec l’espèce animale qu’il a prise pour totem : l’essence de l’espèce est devenue son essence et lui-même éprouve dans sa chair tout ce qui affecte un membre quelconque de la collectivité animale dont il épouse désormais la destinée. Il ne s’agit donc pas ici d’une alliance ou d’un contrat d’assistance passé entre le sorcier et son espèce totémique, mais bien d’une hybridation recherchée et assumée dont la finalité est certes sociale — le traitement et la dissémination de l’infortune parmi les hommes —, mais dont la réalisation concrète exige d’acquérir des propriétés partagées avec une espèce animale. [...]

Cette diversité est encore plus manifeste dans le dernier grand type de totémisme envisagé par Elkin, le totémisme « clanique ». Les clans australiens sont soit patrilinéaires soit matrilinéaires, mais certains sont aussi « natifs » en ce qu’ils regroupent tous les individus conçus ou nés dans un même site totémique. Le totémisme des clans matrilinéaires repose sur le principe que toutes les personnes liées entre elles en ligne maternelle ascendante partagent une même substance corporelle (chair et sang) dérivée en dernière instance de l’entité totémique d’où le clan est issu, cette communauté physique induisant une exogamie stricte et l’interdiction de consommer l’espèce totémique puisque la même substance ne saurait se cumuler dans un individu. Cette indissociabilité matérielle de certains humains et de certains non-humains est confirmée, dans les tribus du nord-ouest de Victoria, par la croyance que tuer un membre de l’espèce totémique d’une personne cause à celle-ci une blessure effective, comme c’était le cas dans le totémisme individuel. Ici, le totem « est plus qu’un nom ou un emblème; il y a quelque chose de la vie des hommes dans la vie de l’espèce totémique, et vice versa ». [...]

En tronçonnant le totémisme australien en une douzaine de formes distinctes, Elkin rendait caduque l’idée que celui-ci puisse constituer à l’échelle du continent un dispositif régulateur unique associé à un certain type d’institution ou de règle de mariage. Dans bon nombre de tribus, du reste, plusieurs formes peuvent se cumuler et remplir des fonctions différentes. Ainsi, dans le nord-ouest de l’Australie méridionale, un individu peut être relié par diverses voies à cinq classes hétérogènes de totems : il possède, ou est possédé par, un ou des totems de moitiés, mais aussi de sexe, de clan matrilinéaire, d’un site cultuel hérité de son père et, secondairement, d’un autre site cultuel hérité en ligne matrilinéaire du frère de sa mère qu’il ne pourra toutefois pas transmettre lui-même à ses enfants. [...]

L'homme est-il chez lui dans la nature ?

Que suis-je par rapport à mon corps ?

Quelle différence peut-on faire entre l’esprit et le corps ?

La conscience fait-elle de l’homme une exception ?

Sémantique des taxinomies [...]

Les types d’hybridation que l’analyse linguistique de Brandenstein met en lumière confirment ainsi les intuitions d’Elkin et paraissent bien avérer l’existence en Australie d’un mode d’identification fondé sur la continuité interspécifique des physicalités et des intériorités. L’identité de nombreuses composantes de la physicalité est patente lorsque l’on dit que des humains et des non-humains de diverses sortes partagent des ensembles de propriétés autant matérielles que comportementales et qu’ils sont mus dans leurs actions par des humeurs identiques. Car, rappelons-le, le tempérament ou le caractère relèvent de plein droit de la physicalité telle que je l’ai définie, s’ils sont censés témoigner de l’influence exercée sur les conduites par des substances corporelles ou des dispositions anatomiques particulières. C’est même ce corpus d’attributs communs qui définit au premier chef le collectif totémique, un corpus synthétisé dans un nom de qualité identifiant tout à la fois la classe et l’espèce emblématique — et non plus « éponyme » — qui en exprime l’unité organique.

Quant à la continuité des intériorités, elle ne souffre aucun doute là où les classes sont associées à des sites du Rêve, dépôts des âmes-enfants qui s’incorporent dans les membres humains et non humains du groupe totémique. [...]

[...]

Quelle est la part de l’inné et de l’acquis dans le caractère ?

Variétés d’hybrides [...]

Notons d’abord que les âmes-enfants déposées dans des sites par les êtres du Rêve sont en principe différenciées : certaines s’actualisent dans des humains, d’autres dans l’espèce animale ou végétale que l’être du Rêve a pu prendre à un moment comme avatar. Les êtres du Rêve ne sont donc pas des plantes ou des animaux qui se transforment en humains, ou des humains qui se métamorphosent en plantes ou en animaux, mais 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 issue. Un exemplaire quelconque de mon espèce totémique n’est pas pour moi une individualité avec laquelle j’entretiendrai un rapport de personne à personne — comme c’est le cas dans une ontologie animique; il constitue une expression vivante et conjoncturelle de certaines qualités matérielles et essentielles que je partage avec lui, qualités qui ne seront pas affectées si je le tue pour le manger puisqu’elles renvoient à une matrice immuable dont nous sommes tous deux l’émanation. Loin de s’appréhender réciproquement comme des sujets engagés dans un commerce social, humains et non-humains ne sont que des matérialisations singularisées de classes de propriétés qui transcendent leurs existences particulières. [...]

[...]

Prendre conscience de soi est-ce devenir étranger à soi ?

Retour aux totems algonquins

La formule ontologique du totémisme telle que je viens de l’illustrer prend un caractère exemplaire en Australie, même si elle n’y est pas partout présente avec la même netteté. Nulle part ailleurs, en effet, on ne trouve un ensemble de populations aussi vaste ayant développé de façon aussi systématique, explicite et homogène l’idée qu’il existe une continuité morale et physique entre des groupes humains et des groupes de non-humains. [...]

Rappelons aussi que les modes d’identification sont des façons de schématiser l’expérience qui prévalent dans certaines situations historiques, non des synthèses empiriques d’institutions et de croyances. Chacune de ces matrices génératives structurant la pratique et la perception du monde prédomine certes en un temps et en un lieu, mais sans exclusive; l’animisme, le totémisme, I’analogisme ou le naturalisme peut en effet s’accommoder de la présence discrète des autres modes à l’état d’ébauche puisque chacun d’entre eux est la réalisation possible d’une combinaison élémentaire dont les éléments sont universellement présents. Chacun est donc en mesure d’apporter des nuances et des modifications à l’expression du schème localement dominant, engendrant ainsi nombre de ces variations idiosyncrasiques que l’on a coutume d’appeler les différences culturelles. [...]

Toutes les cultures se valent-elles ?

8

Les certitudes du naturalisme

Si l’on admet que l’identification est une modalité fondamentale de la schématisation de l’expérience, alors il faut aussi supposer que les formes qu’elle revêt s’organisent selon des rapports systématiques permettant d’éclairer tout à la fois les propriétés des parties constitutives et celles de la totalité qui résulte de leur combinaison. Dans la mesure où l’animisme et le totémisme diffèrent l’un de l’autre sans s’opposer terme à terme, les deux autres formules ontologiques complétant le schème de l’identification doivent donc posséder des caractéristiques structurelles qui les rendent compatibles avec les deux premières, de sorte que la cohérence de l’ensemble soit assurée par des règles simples de transformation. De ce point de vue, le pendant de l’animisme n’est pas le totémisme, comme j’en avais fait l’hypothèse autrefois, mais bien le naturalisme. Car ce schème inverse la formule de l’animisme, d’une part en articulant une discontinuité des intériorités et une continuité des physicalités, d’autre part en renversant le sens de leur inclusion hiérarchique, les lois universelles de la matière et de la vie servant au naturalisme de paradigme pour conceptualiser la place et le rôle dévolus à la diversité des expressions culturelles de l’humanité. [...]

Ce qui différencie les humains les non-humains pour nous, c’est bien 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 ». Car il n’est pas besoin de professer un relativisme intransigeant pour admettre avec l’opinion commune qu’en matière de coutume et de mœurs les usages varient selon les conventions arbitraires et les régimes de signification au moyen desquels les humains aiment à se particulariser collectivement en dépit de leur identité d’espèce.

Depuis Descartes, en revanche, et surtout depuis Darwin, nous n’hésitons pas à reconnaître que la composante physique de notre humanité nous situe dans un continuum matériel au sein duquel nous n’apparaissons pas comme des singularités beaucoup plus significatives que n’importe quel autre être organisé. Certes, nous ne partageons plus avec les animaux une architecture de ressorts et de soufflets à la manière des automates de Vaucanson, car nous savons désormais que c’est la structure moléculaire et le métabolisme hérités de notre phylogénie [l'étude des relations de [parenté](https://fr.wikipedia.org/wiki/Parent%C3%A9) entre êtres vivants] qui nous rattachent sans conteste aux organismes les plus humbles, et les lois de la thermodynamique et de la chimie aux objets non vivants. Comme le découvrent Bouvard et Pécuchet avec un léger sentiment d’humiliation, il faut se faire à l’idée que notre corps contient « du phosphore comme les allumettes, de l’albumine comme les blancs d’œufs, du gaz hydrogène comme les réverbères ». Quant à la conscience, terme dont Descartes popularisa l’usage dans la langue française, elle continue à prospérer comme signe emblématique de l‘humanité, même si la philosophie préfère à présent lui substituer le concept d’une « théorie de l’esprit ».

À la différence des autres modes d’identification, il est donc superflu ici de rentrer dans le détail des répartitions ontologiques que le naturalisme opère tant celles-ci sont familières, sinon toujours appréhendées de façon réflexive, au lecteur type que j’imagine pour ce livre. En ce qui concerne les principes généraux de notre cosmologie partagée, ce n’est pas tant un défaut d’information qu’il faut éventuellement combler, ainsi que je me suis attaché à le faire dans le cas de l’animisme ou du totémisme, mais bien plutôt une connaissance surabondante qu’il convient dépurer pour en retrouver les lignes directrices. [...]

L'homme est-il chez lui dans la nature ?

Que suis-je par rapport à mon corps ?

Quelle différence peut-on faire entre l’esprit et le corps ?

La conscience fait-elle de l’homme une exception ?

Toutes les cultures se valent-elles ?

La conscience de l’individu n’est-elle que le reflet de la société à laquelle il appartient ?

Une humanité irréductible ?

Force est de constater, d’abord, que bien des esprits rebelles se sont élevés au cours des derniers siècles contre le privilège ontologique accordé à l’humanité, mettant en cause au premier chef la frontière toujours instable au moyen de laquelle nous tentons de nous distinguer des animaux. Parmi ces critiques de l’attribution à l’homme d’une singularité absolue en fonction de ses facultés internes, Montaigne est sans conteste le plus célèbre et le plus éloquent dans son réquisitoire contre notre présomption vis-à-vis des autres créatures. Ainsi que Bayle l’a remarqué, l’« Apologie de Raymond de Sebonde » se veut en partie celle des bêtes puisque Montaigne y conteste que l’usage de la raison soit l’apanage de l’homme, arguant sur la foi de ses observations et du témoignage des Anciens que, ni par leur comportement, ni par leurs habiletés techniques, ni par leur aptitude à apprendre, ni même par leur « discours » — entendu ici comme faculté de raisonner —, les animaux ne se différencient de nous. Tout comme nous, ils savent se libérer de la servitude de l’instinct, aussi « il n’y a point d’apparence d’estimer que les bestes facent par inclination naturelle et forcée les mesmes choses que nous faisons par nostre choix et industrie. Nous devons conclure de pareils effets pareilles facultez, et confesser par conséquent que ce mesme discours, cette mesme voye, que nous tenons à ouvrer, c’est aussi celle des animaux ». [...]

Convenons pourtant que Montaigne est un cas exceptionnel à plus d’un titre et que ses jugements sur les bêtes, avant même que Descartes ne les réfute, n’étaient guère partagés par l’opinion commune de son époque. [...]

D’où le problème que pose une appréhension exacte de ce vieil oxymore de l’Occident : la nature humaine. Des êtres réputés clivés, tenant de l’animal par leurs corps et leurs appétits, et de la divinité ou des principes transcendants par leur condition morale, peuvent-ils avoir une nature qui leur soit propre? Faut-il voir en elle, comme Condillac et les éthologues contemporains, le point d’aboutissement d’un répertoire de facultés et de comportements également présent, et plus aisément observable, chez les animaux non humains, une vraie nature d’espèce, donc, que viendrait garantir la singularité de notre génome ? Ou bien doit-on la considérer, à l’instar des anthropologues, comme une prédisposition à dépasser notre animalité, non plus tant grâce à la possession d’une âme ou d’un esprit que par notre aptitude à produire des variations culturelles soustraites aux déterminations génétiques? En soulignant les continuités interspécifiques dans la physicalité, la première approche se trouve bien en peine de rendre compte des discontinuités intraspécifiques dans l’expression publique de l’intériorité (les cultures) ; en voyant avant tout dans l’*anthropos* ce que les animaux ne seraient pas, à savoir un inventeur de différences, la seconde approche oublie qu’il est aussi *Homo*, un organisme biologique singulier. On peut alors imaginer l’étonnement d’un Jivaro, d’un Crée ou d’un Chewong devant cette étrange figure coulissante de l’humanité. Comment ne pas voir, pourraient-ils dire, que notre corps et notre comportement sont fort différents de ceux des autres organismes, même s’ils sont faits de substances identiques ? Et d’où tenez-vous que les animaux n’ont pas un for intérieur identique au nôtre, même si vous ne les voyez 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 ce n’est pas le cas ? Un Aborigène australien serait tout aussi perplexe, mais pour d’autres raisons. Pourquoi attacher tant de prix à la littéralité des choses ? avancerait-il peut-être. Pourquoi s’arrêter sur des différences superficielles de formes et de capacités entre les existants alors qu’il est plus simple de penser, un peu à la manière de ce philosophe grec dont vous faites si grand cas, que le monde est depuis toujours divisé en un ensemble de prototypes physiques et spirituels générateurs de qualités spécifiques, foyers toujours fertiles d’où procèdent ces grands agrégats d’humains et de non-humains que vous qualifiez d’hybrides parce que vos classifications ontologiques diffèrent des nôtres ?

Des cultures et des langues animales ?

Il est vrai aussi que l’ontologie naturaliste a évolué avec les progrès scientifiques et que, à la différence de l’opinion commune et de certains essayistes peu informés, les savants sont désormais moins prompts à affirmer une discontinuité franche des intériorités entre les humains et les non-humains. C’est notamment le cas de quelques éthologues, tel Donald Griffin, qui n’hésitent pas à attribuer une pensée consciente et subjective aux animaux sur la foi de l’observation de leur comportement, lequel témoignerait d’une véritable planification de l’action réputée possible en vertu d’une représentation interne des buts recherchés. Griffin fait aussi valoir qu’en dépit d’une adaptabilité sans pareille le langage humain ne diffère pas des systèmes de communication employés par les grands singes ou certains oiseaux, et qu’il est loisible d’appeler « langage » ces dispositifs d’échange de messages. Griffin n’est donc pas loin de Condillac lorsque, sur les bases en apparence plus solides que lui fournissent la biologie évolutionniste et l’éthologie cognitive, il se fait l’avocat d’une continuité des facultés mentales entre l’homme et l’animal, récusant comme un préjugé anthropocentrique étranger à la démarche scientifique l’idée d’une différence de nature entre l’un et l’autre. De telles vues sont pourtant loin de faire l’unanimité dans la communauté des éthologues, j’y reviendrai. [...]

Mais c’est en 1999 qu’une étape décisive est franchie dans cet *aggiomamento* quand huit éthologues de renom, dont McGrew, publient une synthèse sur les cultures des chimpanzés dans la revue *Nature*. Étape décisive parce qu’un article dans *Nature* équivaut, on le dit, à une sanction d’orthodoxie pour des résultats scientifiques. Or, ceux-ci ne sont pas minces : sur la base de nombreuses observations indépendantes menées dans la longue durée sur des populations de chimpanzés éloignées les unes des autres, les auteurs montrent sans ambiguïté que des groupes distincts élaborent et transmettent des familles de techniques bien différenciées. Ce genre de variations ne pouvant, semble-t-il, être expliqué par une évolution adaptative des comportements aux contraintes écologiques, les auteurs sont ainsi conduits à attribuer aux chimpanzés des cultures distinctives, c’est-à-dire une liberté d’inventer des réponses *sui generis* aux nécessités de la subsistance et de la vie commune. [...]

Peut-on pour autant prétendre qu’un verrou du naturalisme a sauté une fois admis que l’homme n’est plus la seule espèce animale capable d’inventer et de transmettre des pratiques soustraites aux déterminations instinctives ou environnementales ? Rien n’est moins sûr, car la distinctivité des humains dans l’ontologie naturaliste repose au premier chef sur la capacité qui leur est reconnue de produire de la singularité culturelle en mobilisant des facultés internes qui leur sont propres. Pour écorner le naturalisme, il faudrait donc pouvoir montrer que les chimpanzés font appel à des ressources psychiques identiques aux nôtres lorsqu’ils s’engagent dans des activités culturelles. Or, sur ce point, les spécialistes des chimpanzés sauvages sont peu diserts. [...]

Même si les signaux sonores des animaux n’atteignent pas la complexité et la richesse sémantique et syntaxique du langage humain, il est ainsi devenu difficile de continuer à prétendre qu’ils constituent de simples expressions instinctives : variations arbitraires et innovations au sein d’une espèce, apprentissage par imitation, correspondance stable entre un signe vocal et un signifié, possible intentionnalité du message et anticipation des effets de sa réception, voilà une série de traits qui plaident pour que l’on accorde aux systèmes de communication de certaines espèces animales à tout le moins le statut d’un langage très élémentaire.

A quelles ressources intérieures les animaux sont-ils censés faire appel pour mettre en œuvre cette aptitude à une production symbolique limitée? Sont-ils dotés d’un esprit qui les rendrait capables de contrôler leur comportement et d’intervenir sur leur environnement au moyen de représentations qu’ils pourraient transmettre à leurs congénères ? Est-on prêt à admettre que certains d’entre eux auraient une intériorité comparable à la nôtre, ce qui ouvrirait une brèche d’envergure dans la citadelle du naturalisme ? En fait, et à la différence de Griffin, la plupart des éthologues cognitifs rechignent à attribuer aux animaux une véritable pensée consciente, préférant voir dans le langage animal le produit d’une prédisposition génétique encodée dans le cerveau, que Marier appelle l’« instinct d’apprendre », et dont les caractéristiques varient en fonction du génome des espèces. Chez les oiseaux chanteurs, où ces phénomènes ont été le mieux étudiés, l’aptitude à reconnaître les signaux sonores des congénères et la capacité d’apprendre un chant seraient innées, et très inégales selon les espèces, les caractéristiques phonologiques et syntaxiques sélectionnées par un sujet pour former son répertoire vocal demeurant par ailleurs homogènes à l’intérieur d’une espèce. Le langage animal procéderait ainsi d’une détermination neurophysiologique peu à peu spécifiée par l’expérience, sans qu’il soit nécessaire pour l’expliquer de faire intervenir la médiation de représentations complexes, c’est-à-dire d’attitudes propositionnelles grâce auxquelles l’animal objectiverait ses propres états internes — ses émotions, ses croyances et ses fins — et interpréterait ceux des autres organismes présents dans son environnement. [...]

La conscience fait-elle de l’homme une exception ?

Notre liberté de pensée a-t-elle des limites ?

Qu'est-ce qu'une idée ?

La culture nous rend-elle plus humains?

Un homme sans esprit ?

Revenons à présent aux humains et à l’intériorité distinctive dont ils sont traditionnellement crédités dans ontologie des Modernes. Adhère-t-on encore à un tel principe ailleurs que dans l’opinion commune ? Les humains vivent-ils toujours, comme au temps de Descartes, sous le régime d’une séparation entre un esprit plus ou moins immatériel et un monde physique et corporel objectif, c’est-à-dire dont les propriétés seraient spécifiées préalablement à toute opération de connaissance ? La réponse globale est oui, même chez les savants. Il existe toutefois des exceptions qu’il convient d’examiner afin d’évaluer leur possible contribution à une désagrégation du mode d’identification naturaliste. [...]

La théorie écologique de la vision du neurophysiologiste James Gibson est plus radicale encore puisqu’elle débouche sur une élimination totale de l’esprit comme siège supposé des fonctions mentales supérieures. Sous sa forme classique, le principe de l’*affordance* développé par Gibson est bien connu : l’environnement des animaux, humains compris, possède des propriétés non réductibles au monde physique ou à l’expérience phénoménale puisqu’elles sont fonction des possibilités, ou *affordances*, qu’un observateur y perçoit pour engager une action en accord avec ses capacités sensori-motrices. [...]

Les théories de la connaissance qui postulent un branchement direct du corps sur l’environnement paraissent ainsi jeter à bas tout l’édifice du naturalisme : l’esprit n’est plus un réquisit de l’action et de la pensée humaines, les autres ne se présentent plus comme des blocs substantifs et bien différenciés de représentations et de conduites normatives en attente d’inculcation individuelle, les animaux peuvent être élevés à la dignité de sujets parce qu’ils sont, tout comme nous, des organismes dont les facultés sensori-motrices leur offrent la possibilité d’une prise signifiante sur le monde ; bref, l’intériorité distinctive disparaît complètement au profit d’une harmonieuse continuité des physicalités. Mais cet effacement de la discrimination ontologique par le critère de l’esprit aboutit à une nouvelle exclusion, car il ne concerne qu’une catégorie d’existants, ceux qui ont la bonne fortune de disposer d’un corps capable de percevoir et de se déplacer. Les non-humains inanimés demeurent quant à eux de purs objets, même si, tels les ordinateurs, ils peuvent exécuter des opérations mentales dérivées des nôtres. En faisant de la pensée le produit d’une interaction entre la perception et l’action peu à peu sédimentée dans un corps engagé dans un *Umwelt* spécifique, les anti-mentalistes dénient en effet aux ordinateurs toute affinité ontologique avec les humains (et les animaux) ; non pas du fait qu’ils seraient dépourvus d’intentionnalité ou de conscience de soi, argument classique développé par la philosophie de l’esprit, mais parce qu’ils sont comme de purs cerveaux et que c’est dans le corps, et non dans un processeur neuronal ou électronique, que réside cette mémoire de l’expérience de soi en quoi consiste la subjectivité. Même les robots capables de moduler leurs actions à la suite d’un apprentissage autonome ne trouvent pas grâce à leurs yeux, car leur mécanisme est inspiré par les modèles connexionnistes de l’esprit; or, comme l’écrit Ingold, le connexionnisme « est toujours enraciné dans l’ontologie cartésienne qui est au fondement de tout le projet des sciences cognitives — une ontologie qui dissocie absolument l’activité de l’esprit de celle du corps dans le monde ». Éliminée comme facteur d’exclusion ontologique au sein des organismes complexes, l’intériorité resurgit ainsi comme un attribut par défaut d’une classe d’existants : le simulacre d’esprit dont les ordinateurs sont dotés ne les rendra jamais comparables aux humains car les humains, précisément, n’ont pas d’esprit, du moins sous la forme d’un dispositif de computation indépendant d’un corps. [...]

À l’exact opposé des théories de la cognition incorporée ou écologique, un courant nourri des développements récents des neurosciences s’est aussi attaché à remettre en question le schème naturaliste d’une autonomie de l’intériorité humaine en dissolvant celle-ci dans les propriétés internes de la physicalité. Les substrats matériels diffèrent pourtant dans l’un et l’autre cas : la pensée n’est plus le résultat d’un couplage entre un appareil sensori-moteur et un environnement, mais le produit de l’activité du cerveau, un organe associé depuis longtemps aux fonctions mentales supérieures. [...]

La séparation entre activité mentale et activité neurale devient obsolète : si des phénomènes mentaux interviennent causalement dans le comportement de l’individu qui en est le siège, ce que l’on peut difficilement récuser, ceux-ci doivent posséder une dimension physique descriptible en termes moléculaires et physico-chimiques. On voit qu’en dépit de l’abîme qui paraît les séparer de Gibson les physicalistes n’accordent guère plus de crédit que lui à l’existence d’une intériorité immatérielle d’où procèderaient les représentations mentales. Comme le dit encore Changeux : « Désormais, à quoi bon parler d’Esprit? » [...]

Mais si une différence physique peut être mesurée, une différence mentale ne peut pas toujours l’être, car un état mental et un état physique sont de nature différente en ce qu’ils ne se succèdent pas les uns aux autres de la même façon. L’imagerie cérébral permet assurément de corréler la production de certains énoncés ou la résolution de certains problèmes avec une activation de certaines parties du cerveau, mais cela est impossible pour bien des états mentaux ordinaires qui ne sont pas divisibles en unités discrètes de temps et que les philosophes de l’esprit appellent des *qualia*. Je me sens heureux ce matin parce qu’il fait beau et que j’ai reçu une bonne nouvelle (du moins est-ce ainsi que j’interprète mon état) : quand commence cet état, quand finit-il ? est-il continu, est-il discontinu ? à quel moment est-il présent à ma conscience, à quel moment ne I’est-il pas? Voilà un événement mental que l’on espère fréquent, qui pourra influer causalement sur le comportement, et auquel il sera pourtant bien difficile de faire correspondre un événement neuronal, fût-ce occasionnellement et selon le principe de survenance. Bref, même en accordant le bénéfice du doute aux explications physicalistes, la route paraît encore longue avant que celles-ci ne soient à même de ramener toutes les propriétés de l’intériorité humaine à des mécanismes neuraux. [...]

Il reste que la tomographie par émission de positons ou l’imagerie par résonance magnétique fonctionnelle ne permettent toujours pas de voir *in vivo* ces résidus têtus d’intériorité que sont la conscience de soi, I’individuation des significations, ou l’effet d’une représentation culturelle sur un jugement propositionnel. Autant dire que l’esprit a encore de beaux jours devant lui avant de dévoiler en entier sa nature physique au regard inquisiteur de l’idéographie.

Qu'est-ce qu'une idée ?

Que suis-je par rapport à mon corps ?

Quelle différence peut-on faire entre l’esprit et le corps ?

La conscience fait-elle de l’homme une exception ?

L'homme est-il chez lui dans la nature ?

La perception peut-elle s’éduquer ?

Peut-on percevoir sans juger ?

Des droits de la nature ?

C’est dans de tout autres domaines, ceux de la philosophie morale et du droit, que l’ontologie naturaliste encourt peut-être les risques d’effritement les plus sérieux. La discontinuité des humains vis-à-vis des autres existants procède en effet dans l’idéologie moderne d’une conception de leur intériorité comme doublement subjective : la conscience de soi fait la subjectivité, la subjectivité permet l’autonomie morale, l’autonomie morale fonde la responsabilité et la liberté qui sont les attributs du sujet en tant qu’individu porteur de droits et de devoirs à l’égard de la communauté de ses égaux. Traditionnellement définis comme dépourvus de ces propriétés, les plantes et les animaux sont donc exclus de la vie civique; il n’est pas possible de nouer avec eux des relations politiques ou économiques, le statut de sujet leur faisant défaut. Or, cette subordination des non-humains aux décrets d’une humanité impériale est de plus en plus contestée par des théoriciens de la morale et du droit qui travaillent à l’avènement d’une éthique de l’environnement débarrassée des préjugés de l’humanisme kantien. [...]

Le juste et l’injuste ne sont-ils que des conventions ?

Pourquoi un acte est moral ?

Peut-on expérimenter sur le vivant ?

L’éthique de Singer s’appuie en effet sur la doctrine utilitariste de Bentham : si l’on admet que tous les êtres sensibles ont un intérêt à se protéger de la souffrance et à se perpétuer dans leur être, la reconnaissance de cet intérêt chez les seuls humains devient du « spécisme » (*speciecism*), une attitude analogue au racisme en ce qu’elle établit des discriminations non fondées entre des classes d’existants ayant les mêmes propriétés. Toutefois, Singer évolue au fil du temps vers une position plus nettement anthropocentrique lorsqu’il en vient à affirmer que la vie de certains êtres sensibles possède une valeur intrinsèque plus grande du fait qu’ils sont dotés de facultés à l’évidence dérivées de celles que le naturalisme impute aux humains, telles la conscience de soi, la capacité de penser et de se projeter dans l’avenir, ou l’aptitude à communiquer des informations complexes. Cela ne concerne qu’un très petit nombre d’animaux, dont les chimpanzés, dès lors investis d’un statut de personne en raison de la proximité qu’ils présentent avec les humains du point de vue de leur intériorité ; le corollaire logique, et vivement contesté, de cette position étant que des humains dépourvus de ces mêmes facultés à la suite de lésions ou de malformations cérébrales graves ne seraient pas pleinement des personnes et ne sauraient donc jouir d’un droit automatique à la vie. [...]

X

Cela dit, il faut bien une instance d’évaluation pour que cette totalité se comporte de façon morale en conservant son intégrité systémique, ou du moins la capacité de se régénérer, au détriment éventuel de l’une ou l’autre de ses composantes. Il faut donc des agents avisés, capables de conférer une valeur à ce qui n’en possède pas en propre, et c’est sans trop de surprise qu’on les voit recrutés parmi les seuls humains, et de préférence parmi ceux qui sont versés dans les sciences de la nature. Comment ne pas éprouver un sentiment de déjà-vu ? Des sujets humains dotés d’une intériorité rationnelle et d’une conscience morale, reconnaissant le principe essentiel de la continuité physique et de l’interdépendance matérielle des entités du monde, se donnent la mission de préserver cette continuité et cette interdépendance, souvent contre leurs congénères, et cela dans l’intérêt supérieur de tous qu’ils sont les seuls capables de discerner et de représenter. Ce pourrait être une bonne définition de l’ontologie naturaliste dans ses conséquences pratiques positives.

Il ne faudrait pas que l’on se méprenne sur le sens de cette analyse critique. Certains, et c’est mon cas, peuvent voir dans une éthique écocentrique comme celle de Callicott un fondement philosophique solide pour s’engager dans une coexistence moins conflictuelle entre humains et non-humains, et tenter ainsi d’enrayer les effets dévastateurs de notre insouciance et de notre voracité sur un environnement global dont nous sommes au premier chef responsables, puisque nos moyens d’agir sur lui sont sans commune mesure avec ceux des autres acteurs de la communauté terrestre. Mais là n’est pas mon propos dans le présent livre. En examinant les conséquences ontologiques des différentes éthiques de l’environnement, j’avais seulement pour ambition de mesurer les écarts possibles qu’elles présentent par rapport aux normes habituelles du naturalisme afin d’évaluer leur capacité à les subvertir. Or, force est de constater que, pas plus que les déplacements catégoriels opérés par l’éthologie ou les sciences cognitives, ceux dont nous sommes redevables aux philosophies de l’environnement n’ont encore véritablement mis en péril l’agencement typique du naturalisme. À tout le moins, les variations observées ne sont pas telles qu’elles permettraient d’entrevoir la structure émergente d’un mode d’identification tout à fait nouveau, ou même comparable à d’autres déjà connus. [...]

X

9

Les vertiges de l’analogie [...]

Le totémisme se présente au contraire comme un schème symétrique caractérisé par une double continuité, des intériorités et des physicalités, dont le complément logique ne peut être qu’un autre schème symétrique, mais où s’affirme l’équivalence d’une double série de différences. C’est ce que j’ai appelé l’« analogisme ». J’entends par là un mode d’identification qui fractionne l’ensemble des existants en une multiplicité d’essences, de formes et de substances séparées par de faibles écarts, parfois ordonnées dans une échelle graduée, de sorte qu’il devient possible de recomposer le système des contrastes initiaux en un dense réseau d’analogies reliant les propriétés intrinsèques des entités distinguées. Cette manière de distribuer les différences et les correspondances lisibles sur la face du monde est très commune. [...]

En conjoignant par une opération de la pensée ce qui était auparavant disjoint, la ressemblance suspend bien la différence pendant un moment, mais c’est pour en créer une nouvelle, dans le rapport des objets à eux-mêmes, puisqu’ils deviennent étrangers à leur identité première dès lors qu’ils se mêlent les uns aux autres dans le miroir de la correspondance et de l’imitation. Bref, l’analogisme est un rêve herméneutique de complétude qui procède d’un constat d’insatisfaction : prenant acte de la segmentation générale des composantes du monde sur une échelle de petits écarts, il nourrit l’espoir de tisser ces éléments faiblement hétérogènes en une trame d’affinités et d’attractions signifiantes ayant toutes les apparences de la continuité. Mais c’est bien la différence infiniment démultipliée qui est l’état ordinaire du monde, et la ressemblance le moyen espéré de le rendre intelligible et supportable. [...]

Qu'est-ce qui a du sens ?

Interprète-t-on à défaut de connaître ?

La chaîne de l’être

Une première esquisse de ce que pourrait être une ontologie analogique nous est offerte par cette conception du plan et de la structure du monde, presque hégémonique en Europe durant le Moyen Âge et la Renaissance, que l’on connaît d’ordinaire sous le nom de « grande chaîne de l’être ». [...]

La théorie de la chaîne de l’être présente un problème intellectuel singulier, probablement typique de l’analogisme, qui est l’articulation du continu et du discontinu. Vue dans toute l’envergure de son développement, l’échelle des entités du monde paraît continue, chaque élément trouvant sa place dans la série parce qu’il possède un degré de perfection à peine plus grand que celui de l’élément auquel il succède et à peine moins grand que celui de l’élément qui le précède. Par cette contiguïté ne souffrant ni vide ni rupture, une solidarité générale est établie qui parcourt la chaîne du haut en bas et du bas en haut. Mais la différence entre chaque maillon ontologique, certes infime par rapport à ses voisins immédiats, se révèle d’autant plus grande à mesure que l’on compare ce dernier à des maillons plus éloignés ; elle introduit ainsi entre eux une inégalité constitutive qui relève sans conteste du discontinu. Au fil du temps, et en fonction des inclinations personnelles ou du poids des orthodoxies, l’accent fut mis tantôt sur la différence de nature qui donne à chaque chose une identité singulière, tantôt sur la connexion qui les relie toutes dans une proximité si intime qu’il devient impossible de déterminer avec précision les frontières qui les séparent. [...]

X

Philippe Descola, *Par-delà nature et culture*, Gallimard, 2005.