**Ce qui est important 32 > PlusJApprends**

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

[...]

Saint Augustin reprend la thèse de la diversité des choses ordonnées : toutes choses ne seraient pas si eIles étaient égales (*non essent omnia, si essent œqualia*), et seul est parfait l’ensemble qu’elles forment au regard du projet divin. Cette exigence de différence entre les entités du monde est cruciale pour la théologie médiévale, car elle permet de rendre compte de l’existence des choses mauvaises. Si tout procède d’une intention créatrice parfaite, bienveillante et absolument transcendante à Son œuvre, comment expliquer l’imperfection, le mal et la souffrance dont ce monde-ci offre maints témoignages ? Le lion qui dévore l’agneau a-t-il été voulu par Dieu ? Oui, répond Saint Thomas, car, dans sa sagesse infinie, la rationalité divine a voulu que chaque espèce agisse selon sa nature, et que le commerce de toutes s’équilibre au point qu’aucune d’entre elles ne devienne prédominante : « La diversité et l’inégalité dans les créatures ne sont pas le produit du hasard [...], mais de l’intention de Dieu Lui-même, qui veut donner à chaque créature la perfection qu’il lui est possible d’avoir. » Il faut de tout pour faire un monde; il faut donc de la différence entre les existants pour qu’ils se déploient dans la plénitude ordonnée de toutes les diversités possibles.

Qu'est-ce qui a du sens ?

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

Dans les conceptions plus tardives de la chaîne des êtres, au XVIIe et au XVIIIe siècle, c’est l’idée de continuité qui paraît au contraire l’emporter, chez Leibniz au premier chef, mais aussi chez Spinoza. Certes, le Dieu de Leibniz, plus encore que celui des philosophes médiévaux, remplit le monde du plus grand nombre de choses qu’il peut « Parmi l’infinité des combinaisons et des séries possibles. celle qui existe est celle par laquelle le maximum d’essence ou de possibilité est amené à exister. » Pourtant les multiples monades sont interconnectées de façon beaucoup plus intime que dans les gradations d’une chaîne linéaire ; elles s’organisent à la manière d’un treillis dans lequel chaque nœud, « miroir vivant perpétuel de l’univers », exprime et synthétise l’ensemble des rapports existant entre tous les points du dispositif. Aussi, dans cette cosmologie où toute position est un point de rencontre d’une multitude d’influences, la force du principe de continuité est telle que toutes les sortes d’êtres naturels « sont si étroitement liées l’une à l’autre qu’il est impossible pour les sens ou pour l’imagination de déterminer précisément le point auquel l’une d’entre elles se termine et l’autre commence ». Quoique avec moins de vigueur et d’originalité visionnaire, cette prépondérance de l’unité harmonieuse est aussi présente chez Locke, Bolingbroke, Buffon ou Kant, témoignage d’un robuste optimisme quant à la qualité générale du plan du monde, et indice aussi d’une ontologie nouvelle dans laquelle le face-à-face instauré depuis peu entre la nature humaine et la nature étrangère à l’homme s’apaisait dans la reconnaissance d’une continuité matérielle entre les existants. Et de fait, à partir du début du XVIIe siècle, l’échelle des êtres perd peu à peu sa dimension analogique pour n’être bientôt plus employée que comme une métaphore familière au service de l’ontologie naturaliste, une formulation commode du principe de la continuité des physicalités probablement nécessaire au sujet connaissant pour qu’il puisse affirmer sans doute ni remords l’absolue singularité de son esprit. [...]

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

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

En Chine ancienne, écrit Marcel Granet, « la société, l’homme, le monde sont l’objet d’un savoir global [qui] se constitue par le seul usage de l’analogie ». Et il est difficile, en effet, de ne pas voir dans la manière dont cette civilisation a rendu compte de son expérience des choses une belle illustration du mode d’identification analogique, porté à un très haut degré de subtilité et de raffinement par plusieurs millénaires de spéculations lettrées. Nous ne nous attarderons pourtant guère sur ce cas exemplaire tant il mériterait de développements pour que justice soit rendue à sa complexité et à l’unité d’ensemble qui s’en dégage. Notons seulement que la philosophie chinoise rend manifeste au plus haut point ce qui paraît être un trait central de toute ontologie analogique, à savoir la difficulté à distinguer en pratique, dans les composantes des existants, entre ce qui relève de l’intériorité et ce qui relève de la physicalité. [...]

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

Que suis-je par rapport à mon corps ?

Une ontologie mexicaine [...]

De prime abord, I’analogisme nahua semble bien proche de l’animisme : des animaux, des plantes, des pierres et des montagnes dotés de « centres animiques » analogues à ceux des humains ; des existants de toutes sortes dont les intériorités communiquent entre elles lors des rêves ; des arbres dont on implore le pardon avant de les abattre et à qui l’on rend hommage après les avoir coupés; un tel monde, bruissant de vie consciente et saturé d’objets intentionnels, se distingue-t-il vraiment de celui des Indiens d’Amazonie ou du Canada? [...]

Dans un régime analogique, les hommes et les animaux ne partagent pas une même culture, une même éthique, les mêmes institutions; ils cohabitent, au prix de multiples précautions, avec les plantes, les divinités, les maisons, les grottes, les lacs et toute une foule de voisins bigarrés, au sein d’un univers clos où chacun, ancré dans un lieu, poursuit les buts que le destin lui a fixés selon les dispositions qu’il a reçues en partage, accroché bon gré mal gré à tous les autres par un écheveau de correspondances sur lesquelles il n’a pas prise. Par contraste avec la liberté d’action que l’animisme concède aux existants pourvus d’intériorités semblables, les mondes analogiques sont accablés sous le poids du *fatum*.

La culture est-elle libératrice ?

Avons nous le choix d’être libre ?

L'idée d'une liberté totale a-t-elle un sens ?

Toute entité étant faite d’une multiplicité de composantes en équilibre instable, le nomadisme de chacune d’entre elles devient par ailleurs plus aisé. Transmigration des âmes, réincarnation, métempsycose et surtout possession signalent donc sans équivoque les ontologies analogiques. En effet, l’intromission dans un existant d’une intériorité de provenance étrangère et la domination temporaire ou définitive de celle-ci sur l’intériorité autochtone - définition a *minima* de la possession — semblent inconnues dans les systèmes animiques. On dit certes parfois que certains chamanes amérindiens ou sibériens sont pénétrés par leurs « esprits auxiliaires », mais il s’agit là d’une manière d’exprimer la communication volontaire établie par le praticien avec des *alter ego* invités à prêter leur concours et dont il maîtrise les actions, non d’une aliénation complète de l’individu par une puissance qui le fait changer d’identité. [...]

Il n’en allait pas autrement avec l’ingestion de substances psychotropes comme le peyotl ou les champignons hallucinogènes, toutes habitées par des divinités qui prenaient possession par ce moyen du corps des humains pour y résider un moment. La différence est notable avec des pratiques analogues dans l’Amazonie animique : la prise de substances hallucinogènes telle *Vayahuasca (Banisteriopsis sp*.) n’y a aucunement pour fonction d’importer une intériorité exogène qui viendrait établir son emprise sur celle déjà présente ; elle sert au contraire à délivrer l’intériorité de son carcan physique, en décuplant son acuité et sa clairvoyance, et en lui permettant éventuellement de se libérer du corps afin d’interagir sans contraintes avec ses semblables. [...]

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

Mais seules les ontologies analogiques ont su systématiser ces chaînes éparses de signification dans des ensembles ordonnés et interdépendants, orientés pour l’essentiel vers l’efficacité pratique : traitement de l’infortune, orientation des édifices, calendrier, prédestination, sort eschatologique, dispositifs divinatoires, compatibilité des conjoints, bon gouvernement, tout s’articule de proche en proche dans une trame si serrée et si chargée de déterminations qu’il n’est plus possible de savoir si c’est l’homme qui reflète l’univers ou l’univers qui prend l’homme comme modèle. Des chaînes de causalité transitive aussi longues et luxuriantes ne se rencontrent guère dans les ontologies animiques ou totémiques, et elles ne subsistent plus dans le naturalisme contemporain qu’à l’état de fragments, survivances nostalgiques d’une époque enchantée où puisent amateurs d’horoscopes, adeptes des médecines douces et fidèles des sectes *New Age*. [...]

La culture est-elle libératrice ?

Avons nous le choix d’être libre ?

L'idée d'une liberté totale a-t-elle un sens ?

Toute croyance est-elle contraire à la raison ?

Appariements, hiérarchie, sacrifice

Rappelons en quelques mots les propriétés du mode d’identification qui donne aux habitants de cet archipel leur caractère distinctif. L’intériorité et la physicalité sont ici fragmentées en chaque être entre des composantes multiples, mobiles et en partie extra-corporelles, dont l’assemblage instable et conjoncturel engendre un flux permanent de singularités. Au sein de cette collection gigantesque d’existants uniques, les humains forment une cohorte privilégiée car leur personne offre un modèle réduit, donc maîtrisable, des rapports et processus régissant la mécanique du monde. D’où une préoccupation constante pour la conservation d’un équilibre sans cesse menacé entre les pièces constitutives des individus, qui se traduit notamment par le recours systématique à des théories du dosage et de la compatibilité des humeurs et des substances physiologiques, assortie de l’inquiétude toujours présente d’être investi par une identité intrusive et aliénante, ou de voir s’enfuir un élément essentiel de sa propre identité. [...]

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

Une autre façon expediente d’agencer un flux de singularités consiste à les hiérarchiser. [...]

On peut ranger dans cette catégorie les schèmes organisateurs mis en évidence par Louis Dumont dans ses analyses de la hiérarchie des castes et des varnas en Inde : par exemple, la répétition au sein de chaque subdivision de la hiérarchie des principes régissant la structure générale de celle-ci — chaque caste reproduisant au niveau des unités qui la composent le modèle global de distribution dont elle est elle-même un résultat. Ce que Dumont appelle le holisme, à savoir un système de valeur qui subordonne la place de chaque existant dans une hiérarchie, et la cohésion de celle-ci, à une totalité transcendante à ses parties, ne serait donc pas tant une caractéristique par laquelle les sociétés non modernes dans leur ensemble se différencieraient de l’individualisme moderne, mais plutôt un moyen employé par les seules ontologies analogiques afin de rendre maîtrisable un amoncellement de singularités. [...]

Grâce à un jeu de règles reposant sur l’analogie, l’inversion et le dédoublement, un univers émietté par des discontinuités multiples devient intelligible dans toutes ses connexités et, au prix d’une déférence sans faille aux obligations rituelles et aux prescriptions de l’étiquette, habitable par chacun sans confusion de lieu ni de statut.

Est-ce l’égalité des droits qui assure l’égalité des hommes ?

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

Peut-on concevoir une société sans conflit ?

Comment peut-il y avoir un contre-pouvoir ?

Un dernier dispositif de couplage doit être mentionné, ne serait-ce qu’à titre d’hypothèse et en réclamant l’indulgence du lecteur. On ne peut s’empêcher, en effet, de constater que le sacrifice est présent dans les régions où dominent les ontologies analogiques — notamment dans l’Inde brahmanique, en Afrique de l’Ouest, en Chine ancienne (où il était surtout lié aux fonctions politiques), dans la zone andine et dans le Mexique précolombien —, tandis qu’il est inconnu dans l’Australie totémique et dans ces terres animiques par excellence que sont l’Amazonie et l’Amérique subarctique. [...]

La caractéristique du sacrifice est en effet qu’il relie deux termes entre lesquels il n’existe au départ aucun lien, le but de l’opération étant, pour reprendre la définition de Lévi-Strauss, « d’instaurer un rapport, qui n’est pas de ressemblance, mais de contiguïté, au moyen d’une série d’identifications successives qui peuvent se faire dans les deux sens [...]: soit du sacrifiant au sacrificateur, du sacrifícateur à la victime, de la victime sacralisée à la divinité ; soit dans l’ordre inverse ». [...]

Se servir du sacrifice pour forger un tel rapport de contiguïté entre des entités initialement dissociées peut en revanche paraître nécessaire dans une ontologie analogique où tous les existants sont des singularités entre lesquelles des passerelles doivent être établies : de même que l’on ne peut pas sauter des maillons dans la chaîne de l’être sans compromettre son intégrité structurelle, de même le lien entre deux entités distantes et hétérogènes, le sacrifiant et la divinité, ne peut être construit que par un mécanisme d’identifications graduelles et transitives entre des éléments intermédiaires.

Mais pourquoi alors mettre à mort la victime sacrificielle puisque l’on semble briser ainsi, et de façon spectaculaire, la connexion que l’on cherchait à instituer par des identifications en cascade ? Là encore, la réponse de Lévi-Strauss est ingénieuse. Une fois le rapport entre le sacrifiant et la divinité assuré par la sacralisation de la victime, la destruction de celle-ci à l’initiative des humains interrompt la continuité préalablement instaurée, induisant chez le destinataire du sacrifice le désir de renouer le contact en dispensant la faveur espérée ; l’abolition du terme connectant le « réservoir humain » et le « réservoir divin » crée ainsi un déficit brutal de contiguïté, un appel par le vide, censé amorcer un rétablissement compensatoire. L’interprétation est séduisante, mais peut-être est-il excessif de parler ici de « réservoir » comme s’il s’agissait de deux domaines parfaitement autonomes à relier par un conduit. Car l’efficacité imputée au dispositif sacrificiel vient au contraire du fait que la victime se présente comme un paquet composite de propriétés diverses dont certaines sont identiques à celles du sacrifiant (elle est douée de vie, socialisée dans un collectif humain…), d’autres à celles de la divinité (elle peut figurer son corps, descendre d’elle, contribuer à sa subsistance…), d’autres enfin à celles des substituts qui peuvent la remplacer (elle est entretenue par les hommes, comestible…). Et c’est précisément cette décomposition des attributs de la victime, sur le fond d’un fractionnement général des existants en une foule de composantes, qui lui permet de remplir une fonction de connecteur par le biais de l’identification de chacun des acteurs du rite à l’une au moins de ses propriétés. [...]

Que gagne-t-on à échanger ?

Pourquoi un acte est moral ?

Toute violence est-elle sans raison ?

La détermination du bien n’est-elle qu’une affaire d’opinion ?

Parler d´actes inhumains a-t´il un sens ?

10

Termes, relations, catégories

Au terme de ce périple dans des ontologies exotiques ou familières, il est maintenant possible de préciser et d’enrichir le tableau des modes d’identification. Selon les caractéristiques que les humains décèlent dans les existants par rapport à l’idée qu’ils se font des propriétés physiques et spirituelles de leur propre personne, des continuités ou des discontinuités d’ampleurs inégales sont instituées entre les entités du monde, des regroupements sur la base de l’identité et de la similitude prennent force d’évidence, des frontières émergent qui cloisonnent différentes catégories d’êtres dans des régimes d’existence séparés. La distribution des quatre combinaisons de ressemblances et de différences s’organise à partir de deux axes verticaux. L’un est caractérisé par de grands écarts dichotomiques, par la prééminence du continu sur le discontinu et par l’inversion des pôles d’inclusion hiérarchique : la continuité des intériorités entre humains et non-humains partageant une même « culture » prend dans l’animisme la valeur de l’universel (par contraste avec le particulier et le relatif qu’introduisent les différences de formes et d’équipements biologiques), tandis que c’est la continuité des physicalités dans le champ unifié de la « nature » qui joue ce rôle dans le naturalisme (par contraste avec le particulier et le relatif qu’introduisent les différences culturelles). L’autre axe privilégie les contiguïtés chromatiques et juxtapose en une symétrie couplée un système de ressemblances tendant vers l’identité, le totémisme, et un système de différences graduelles tendant vers la continuité, I’analogisme (*figure 2*).

X

On pourrait objecter avec raison que le monde et ses usages sont bien trop complexes pour être réduits à ce genre de combinaison élémentaire. Rappelons donc que les modes d’identification ne sont pas des modèles culturels ou des *habitus* localement dominants, mais des schèmes d’intégration de l’expérience qui permettent de structurer de façon sélective le flux de la perception et le rapport à autrui en établissant des ressemblances et des différences entre les choses à partir des ressources identiques que chacun porte en soi : un corps et une intentionnalité.

Les principes qui régissent ces schèmes étant universels par hypothèse, ils ne sauraient être exclusifs les uns des autres et l’on peut supposer qu’ils coexistent en puissance chez tous les humains. L’un ou l’autre des modes d’identification devient certes dominant dans telle ou telle situation historique, et se trouve donc mobilisé de façon prioritaire dans l’activité pratique comme dans les jugements classificatoires, sans que ne soit pour cela annihilée la capacité qu’ont les trois autres de s’infiltrer occasionnellement dans la formation d’une représentation, dans l’organisation d’une action ou même dans la définition d’un champ d’habitudes. Ainsi, la plupart des Européens sont-ils spontanément naturalistes — et je ne m’exclus pas du lot — en raison de leur éducation formelle et informelle. Cela n’empêche pas certains d’entre eux, en certaines circonstances, de traiter leur chat comme s’il avait une âme, de croire que l’orbite de Jupiter aura une influence sur ce qu’ils feront le lendemain, ou encore de s’identifier à tel point à un lieu et à ses habitants humains et non-humains que le reste du monde leur paraît être d’une nature entièrement différente de celle du collectif auquel ils sont attachés. Ils n’en sont pas devenus pour autant animiques, analogiques ou totémiques, les institutions qui encadrent leur existence et les automatismes acquis au fil du temps étant suffisamment inhibants pour éviter que ces glissements épisodiques dans d’autres schémes n’aboutissent à les doter d’une grille ontologique tout à fait distincte de celle en vigueur dans leur entourage.

Peut-on percevoir sans juger ?

La perception peut-elle s’éduquer ?

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

Toutes les cultures se valent-elles ?

| grands écarts  (englobement) | | petits écarts (symétrie) | |
| --- | --- | --- | --- |
| * ressemblance des intériorités (continuité des âmes) * différence des physicalités (discontinuité des formes pouvant déboucher sur une hétérogénéité des points de vue) | *animisme* | *totémisme*  modèle australien | * ressemblance des intériorités (identité des âmes-essences et conformité des membres d’une classe à un type) * ressemblance des physicalités (identité de substance et de comportement) |
| * différence des intériorités (discontinuité des esprits) * ressemblance des physicalités (continuité de la matière) | *naturalisme* | *analogisme* | * différence des intériorités (discontinuité graduelle des composantes des existants) * différence des physicalités (discontinuité graduelle des composants des existants) |

*Figure 2*. Distribution des existants selon l’intériorité et la physicalité.

[...]

Les quatre modes d’identification impliquent ainsi des rapports différents entre termes et relations que l’on aura toute chance de voir resurgir dans les objectivations cosmologiques et sociologiques concrètes dont chacun de ces modes fournit le principe de schématisation. On peut, pour décrire ces arrangements de façon synthétique, reprendre la distinction commode que propose Roman Jakobson entre la métaphore et la métonymie : la première est un rapport de similitude interne entre les termes — faisant appel à la faculté de sélection et de substitution des mots dans l’organisation du sens — et la seconde un rapport de similitude externe entre les relations — où joue la faculté de combinaison des unités linguistiques dans la relation référentielle. Dans l’animisme, l’absence de ressemblances métaphoriques entre les existants (en raison de leurs différences de physicalité) est compensée par la métonymie (en raison des relations qu’ils nouent), tandis que, dans le naturalisme, c’est l’absence de ressemblances métonymiques (hétérogénéité des relations) qui se voit compensée par la liaison métaphorique (du fait de la continuité matérielle). Dans le totémisme et I’analogisme, en revanche, métaphore et métonymie s’épaulent mutuellement, mais de façon différente. La similitude entre les éléments composant une classe totémique fournit la base de la relation qui caractérise l’ensemble de ces classes (une même série d’écarts différentiels) ; la métaphore à l’échelle de la classe est donc la condition de la métonymie à l’échelle du système. L’analogisme, quant à lui, s’échine à trouver des relations entre des termes posés comme dissemblables et multiplie les relations dissemblables pour retrouver une similitude entre les termes; l’absence de métaphore conduit donc ici à la métonymie et l’absence de métonymie à la métaphore (*figure 5*).

| grands écarts | | petits écarts | |
| --- | --- | --- | --- |
| * différence entre les termes (en raison des différences de physicalité et malgré des la ressemblance des intériorités) * ressemblance entre les relations (moyen d’effacer les différences de physicalité)   *Les relations l’emportent sur les termes* | *animisme* | *totémisme* | * identité entre les termes (en raison de l’origine commune et malgré les différences de forme) * identité entre les relations (en raison des discontinuités entre les classes : correspondance des écarts différentiels)   *Termes et relations sont interdépendants au sein de chaque classe* |
| * ressemblance entre les termes (en raison des ressemblances de physicalité et malgré les différences d’intériorité) * différence entre les relations (comme corrélat d’intériorité) d’intériorité)   *Les termes l’emportent sur les relations* | *naturalisme* | *analogisme* | * différence entre des termes qui se ressemblent (en raison des analogies de propriété et malgré les différences d’intériorité et de physicalité) * différence entre des relations qui portent sur les mêmes termes (plusieurs types d’analogie sont possibles entre les mêmes termes)   *Termes et relations sont interdépendants au niveau système général* |

*Figure 5*. Distribution des existants selon les termes et les relations.

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

Que suis-je par rapport à mon corps ?

Différences, ressemblances, classifications

Les modes d’identification diffèrent aussi du point de vue des mécanismes classificatoires qu’ils mobilisent. [...]

La seconde devint l’hypothèse dominante avec les travaux de Rosch sur la catégorisation des couleurs et de Berlin sur les taxinomies ethnobiologiques, deux domaines pour lesquels on conjecture que les classifications se construisent autour de représentants typiques, ou « prototypes naturels », qui constituent le foyer d’une classe du fait qu’ils ont plus saillants sur le plan perceptifs. [...]

Le schème animique semble faire appel de façon prioritaire à la généralisation prototypique. À la différence de ce qui se passe dans les classifications ethnobiologiques, le prototype n’est pas ici caractérisé par une forme ou une apparence, mais par une condition ou un état : c’est l’humanité, paquet composite d’affects, d’intentionnalité, de conscience réflexive, d’aptitudes linguistiques et techniques, de capacités à inventer des normes arbitraires, qui fournit le gabarit ontologique au moyen duquel sont évalués et classés les existants ; c’est l’humain et son intériorité conquérante, non l’humain comme espèce biologique, qui constituent le meilleur exemplaire de la classe des personnes à laquelle des non-humains s’agrègent à la suite d’une pétition de principe quant à leur identité cachée. Il s’agit certes d’un prototype contre-intuitif sur le plan de la sensibilité, ce qui paraît aller à l’encontre de la définition même d’un tel objet : quoi de commun à première vue entre moi et un ours, ou un toucan, ou un plant de manioc, hormis ce prédicat un peu vague qu’est la vie ? Mais c’est parce que nous avons l’habitude de donner à la dimension perceptive du prototype un privilège exorbitant, au détriment d’autres dimensions moins ostensibles. Prêter à un singe ou à une patate douce une intériorité identique à la mienne requiert seulement de substituer une saillance perceptive manifeste par une saillance psychologique à éclipses du type de celle que l’on peut avérer dans les rêves ou dans ces imputations d’intentionnalité auxquelles nous cédons tous à l’occasion dans nos rapports aux non-humains. Du reste, la substitution n’est ni complète ni définitive, mais simple affaire de contexte : comme tout le monde, les Achuar, les Makuma ou les Naskapi utilisent des taxinomies inclusives de plantes et d’animaux fondées sur la généralisation prototypique d’une saillance perceptive, ce qui ne les empêche nullement, dans certaines situations, d’appréhender des plantes et des animaux à partir du modèle d’intériorité dont ils sont eux-mêmes le prototype.

Le mode d’identification totémique paraît aussi gouverné par la généralisation à partir d’un prototype [...]

Or, l’identification totémique ne procède pas au premier chef par dénombrement de propriétés communes, même si celles-ci peuvent être énoncées lorsque les circonstances l’exigent ; elle suppose une adhésion massive et irréfléchie au fait que tel ou tel existant est identique à moi parce que nous sommes issus du même moule ontologique, parce que nous sommes des matérialisations du même modèle génératif. [...]

Le mode d’identification analogique classe par attributs, quant à lui, et il y excelle. Chaque existant est décomposable en une multitude d’éléments et de caractères lui peuvent être appariés à d’autres ou s’opposer à eux, de sorte qu’un tableau de correspondances est toujours aussi un tableau de contrastes. [...]

Le mode d’identification naturaliste opère aussi selon une classification par attributs, à vrai dire très élémentaire : les humains sont tels parce qu’ils ont une physicalité *plus* une intériorité, les non-humains parce qu’ils ont une physicalité *moins* une intériorité. [...]

X

IV

LES USAGES DU MONDE [...]

11

L’institution des collectifs [...]

À chaque espèce son collectif

Le mode d’identification animique distribue humains et non-humains en autant d’espèces « sociales » qu’il y a de formes-comportements, de sorte que les espèces dotées d’une intériorité analogue à celle des humains sont réputées vivre au sein de collectifs possédant une structure et des propriétés identiques : ce sont des sociétés complètes, avec des chefs, des chamanes, des rituels, des habitations, des techniques, des artefacts, qui s’assemblent, se coalisent et se querellent, pourvoient à leur subsistance et s’épousent selon les règles, et dont la vie commune telle qu’elle est décrite par les humains permettrait de remplir toutes les rubriques habituelles d’une monographie ethnologique. [...]

Que pouvons-nous savoir des autres ?

Une nature asociale et des sociétés exclusives [...]

Si l’animisme et le naturalisme érigent tous deux la société humaine en modèle général des collectifs, ils le font de façon très dissemblable. L’animisme est d’un libéralisme sans limites dans son attribution de sociabilité, tandis que le naturalisme, plus parcimonieux, réserve l’apanage du social à tout ce qui n’est pas naturel. L’anthropologie conventionnelle formulerait cela en disant que la « nature » est pensée par analogie avec la « culture », dans le premier cas, que la « culture » est pensée comme ce qui se différencie de la « nature », dans le second. [...]

| * Humains et non-humains sont distribués séparément dans des collectifs différents ayant les mêmes structures et propriétés (des collectivités « sociales » isomorphes).   ↳ La structure et les propriétés des collectifs homogènes de non-humains sont indexées sur celles des humains.   * Traduction moderniste : la « nature » tire ses spécifications de la « culture » (« projection »).   Label anthropologique: ANTHROPOGÉNISME | *animisme* | *totémisme* | * Humains et non-humains sont distribués conjointement dans des collectifs isomorphes (des segments complémentaires de collectivités « sociales »).   ↳ La structure des collectifs hybrides est indexée sur des différences d’attributs hypostasiés dans des non-humains, tandis que leurs propriétés sont indexées sur une identité d’attributs entre humains et non-humains. * Traduction moderniste : la « nature » et la « culture » sont en continuité (« participation »), mais intérieurement segmentées par les propriétés que des non-humains incarnent (correspondance entre les écarts différentiels).   Label anthropologique : COSMOGÉNISME |
| --- | --- | --- | --- |

| * Les humains sont distribués au sein de collectifs différents (les cultures) excluant les non-humains (la nature).   ↳ La structure et les propriétés des collectifs d’humains sont indexés sur la différence entre humains et non-humains (« dualisme »).   * Traduction moderniste : la « culture » tire ses spécifications de la différence avec la « nature ».   *Label anthropologique : ANTHROPOCENTRISME* | *naturalisme* | *analogisme* | * Humains et non-humains sont distribués au sein d’un collectif unique (le monde), organisé en segments mixtes et hiérarchisés.   ↳ La structure et les propriétés du collectif sont indexées sur les différences ontologiques entre les existants, regroupées en ensembles complémentaires sur la base de l’analogie.   * Traduction moderniste : « nature » et « culture » sont en continuité au sein d’un cosmos organisé comme une société (ordre sociocosmique).   Label anthropologique : COSMOCENTRISME |
| --- | --- | --- | --- |

*Figure 8*. Conséquences de la distribution ontologique sur les structures et propriétés des collectifs.

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

La culture nous rend-elle plus humains ?

[...]

12

Métaphysiques des mœurs [...]

Assez logiquement au vu de ses ambitions réformatrices, l’epistémologie moderne présuppose comme point le départ de ses recherches un sujet connaissant abstrait mais individualisé, doté de facultés de perception, d’intellection et de raisonnement qui l’autorisent, sur la base du savoir et des techniques d’une époque, à émettre des hypothèses vérifiables sur l’état et la structure du monde. C’est une démarche différente que l’on suivra ici. Plutôt que de présumer l’existence d’un sujet universel, il faudra déterminer ce qui en tient lieu dans chaque mode d’identification, c’est-à-dire préciser la nature de l’entité qui occupe une position d’énonciation légitime quant à l’état des choses et qui constitue le foyer à partir duquel une action dans le monde peut se déployer. Chacun de ces sujets protéiformes, issu d’une ontologie singulière et exerçant son activité dans un collectif spécifique, sera nécessairement confronté à des problèmes épistémologiques et métaphysiques distincts qu’il tâchera de résoudre à sa manière et avec les moyens dont il dispose, instituant par là des zones d’objectivité, de non-sujet, à l’égard desquelles il devra élaborer un traitement adéquat. Bien des malentendus dits « culturels », parfois cocasses, parfois tragiques, proviennent de ce que les divers collectifs peuplant la terre ne comprennent pas vraiment les questions fondamentales qui font se mouvoir les autres collectifs ou, croyant à tort y reconnaître la forme d’un problème qu’ils se posent eux-mêmes, n’hésitent pas à lui appliquer la solution qu’ils ont inventée pour leur propre compte. Certaines de ces solutions ont sans doute une vocation universelle — les droits de l’homme ou la démarche scientifique, par exemple —, mais il est illusoire de penser qu’elles peuvent répondre à coup sûr à des interrogations formulées en d’autres lieux et dans d’autres contextes à propos de mystères insoupçonnés. Les dissoudre dans le bain de la raison n’effacera pas leur pertinence pour ceux que de telles interrogations préoccupent, du moins jusqu’à ce qu’ils disparaissent eux-mêmes de la scène de l’humanité avec ce dont ils se soucient.

Que pouvons-nous savoir des autres ?

Y a-t-il des questions auxquelles aucune science ne répond ?

La vérité dépend-elle de nous ?

A quoi peut-on reconnaître la vérité ?

Y a-t-il d’autres moyens que la démonstration pour établir une vérité ?

Toutes les cultures se valent-elles ?

Un moi envahissant

Le sujet animique est partout, dans l’oiseau dérangé qui s’envole en protestant, dans le vent du nord et la débâcle grondante, dans le caribou traqué qui fait soudain volte-face pour toiser le chasseur, dans le fromager dont une brise légère agite la frondaison, dans le fantôme maladroit qui signale sa présence en trébuchant sur une branche morte. Les existants dotés d’une intériorité analogue à celle des humains sont tous des sujets, animés par une volonté propre et pourvus, selon leur position dans l’économie des échanges d’énergie et les dispositions physiques dont ils jouissent, d’un point de vue sur le monde qui caractérise ce qu’il leur est permis d’accomplir, de connaître et d’anticiper. [...]

Étrange paradoxe que cette intériorité partagée par presque tous, mais dont le mode de subjectivation dépend des enveloppes organiques, et que Viveiros de Castro met bien en lumière lorsqu’il écrit, à propos de l’Amazonie : « Les animaux voient de la *même* manière que nous des choses *différentes* de celles que nous voyons parce que leurs corps sont différents des nôtres ». La tranquille évidence de ce que les choses sont bien telles qu’on les perçoit ne naît pas ici de la puissance apodictique d’une démonstration bien faite, ni même de l’effet de persuasion que suscite un argument rhétorique auquel on peut finir par croire soi-même, mais de la conviction, ancrée dans un appareil perceptif, un *ethos* et une situation définis, que le monde est conforme à l’usage qu’on en fait : une extension sensible du corps, non une représentation.

Les apparences sont-elles trompeuses ?

La vérité dépend-elle de nous ?

Avec cette subjectivité généralisée que les corps particularisent, la théorie animique de la connaissance se situe bien évidemment aux antipodes du réalisme cognitif auquel la majorité d’entre nous adhère spontanément sans être toujours capable d’en formuler la doctrine. À la différence des philosophies du sujet qui ont accompagné en Occident l’essor des sciences positives en postulant une coupure radicale entre les mots et les choses, les idées abstraites de l’entendement et le réel qu’elles appréhendent, les représentations mentales et les objets représentés, l’animisme ne conçoit pas le travail de la connaissance comme une mise en forme d’un monde de substances préexistantes. [...]

Bref, l’acte de connaissance tout comme la spécification des sujets et des objets dont il fournit l’occasion ne procèdent pas chez les Achuar d’un point fixe ordonnant sous son regard la diversité d’un réel indifférent ; ils résultent d’une pragmatique de la communication entre des entités distinguées par leurs positions respectives et par le type de percept qu’elles peuvent mobiliser dans leurs saisies réciproques. [...]

Généralisations des intériorités et particularisation des physicalités, voilà une combinaison décidément bien énigmatique puisqu’elle inverse terme à terme notre propre *doxa* : si l’on suivait la phraséologie consacrée, il faudrait parler ici d’un relativisme naturel et d’un universalisme culturel, une insurmontable contradiction pour toute epistémologie moderniste bien constituée.

Au vu de ses prémisses si singulières, l’animisme est constamment confronté à un problème à la fois gnoséologique et éthique que nous avons déjà rencontré en filigrane à plusieurs reprises : comment s’assurer que des non-humains humanisés ne sont pas vraiment des humains ? Certes, les corps diffèrent de façon manifeste, de même que les comportements et les mœurs qui découlent de l’appareillage organique. Et c’est au premier chef cette différence des enveloppes physiques qui permet aux humains de s’alimenter chaque jour de personnes animales et végétales sans verser dans une anthropophagie routinière. Mais la ressemblance des intériorités est si puissante, affirmée de façon si vivace dans toutes les circonstances où l’on traite avec des non-humains, qu’il devient bien difficile de la suspendre complètement à l’étape de la marmite et de la consommation. Toujours un doute demeure : sous le corps de l’animal ou de la plante que je mange, que subsiste-t-il de sa subjectivité humaine ? Quelle garantie puis-je avoir que je ne croque pas (ou plus) un sujet qui me ressemble ? [...]

C’est que toutes les mesures de compensation, si bien intentionnées soient-elles, ne parviennent jamais à dissiper complètement la brutalité de ce constat : le maintien de la vie humaine passe par la consommation de personnes non humaines. Aussi est-il très commun dans le monde animique que les non-humains dont les humains font leur pitance soient rendus responsables de la maladie, de l’infortune et de la mort, le plus souvent par l’intermédiaire des esprits qui régissent les destinées du gibier, et dont certains, en Sibérie et en Amazonie, se sont fait une spécialité de chasser l’âme humaine pour s’en repaître. Belle équivalence du sort : si manger une personne (et non un simple animal) c’est manger *aussi* son âme, alors les représailles sont bien choisies. [...]

Mais l’autonomie des âmes est relative puisqu’elles se ressemblent toutes. Aussi est-ce plutôt dans les corps, avec leurs variations de formes, de fonctions et de potentialités d’usages, que l’animisme va puiser des indices d’altérité et s’efforcer, sur le fond d’une condition morale commune à la plupart des existants, de distinguer le soi du non-soi. Lieu objectif de la différence, à la fois source et matière de la connaissance, le corps devient l’objet spéculatif par excellence, celui qui offre le meilleur rendement pour penser la diversité du monde et l’organiser. [...]

Objectiver un autrui humain dans un régime animique consiste avant tout à reconnaître des propriétés singulières à l’enveloppe physique sous laquelle il se présente. C’est très évidemment le cas dans l’Amérique du Sud des basses terres où l’on ne cherche guère à agir sur autrui en changeant la nature de son âme, vieille obsession missionnaire, mais en s’appropriant ses états du corps; parfois en le mangeant littéralement, plus souvent en prélevant sur lui des éléments générateurs d’identité (tête, membre, scalp), très généralement en capturant des ventres fécondables et leurs produits (femmes et enfants captifs, dont l’intégration s’opère au terme d’un façonnage qui modifie leur apparence et leurs *habitus* originels, une sorte de métamorphose sans retour). Toutes ces pratiques n’ont pas pour but d’accaparer des substances et des fluides afin de se procurer des sources de puissance et d’énergie, car ce que la chair, les os, les cheveux fournissent de façon métonymique à ceux qui s’en emparent, ce sont des dispositions propres à une situation et à une conformation physique, le mode d’être particulier à une espèce. L’altérité que l’on absorbe avec les corps n’est donc ni une force vitale que sa provenance lointaine rendrait désirable, ni une identité de second ordre qu’il s’agirait d’annihiler pour marquer son triomphe, elle est au contraire ce qui est indispensable pour se percevoir comme distinctif. Éternellement en quête d’une complétude introuvable, environné de formes trompeuses et d’âmes dissimulées, le sujet animique ne peut être sûr que d’une chose : il mange et sera mangé.

Les apparences sont-elles trompeuses ?

Que suis-je par rapport à mon corps ?

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

L’esprit a-t-il accès aux choses ?

Toute violence est-elle sans raison ?

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

Pourquoi un acte est moral ?

La détermination du bien n’est-elle qu’une affaire d’opinion ?

Parler d´actes inhumains a-t´il un sens ?

Le roseau pensant [...]

Tandis que l’animisme généralise à une multitude d’existants la position de sujet moral et épistémique, le naturalisme les confine donc à une seule espèce et en hiérarchise clandestinement les degrés au sein de celle-ci. En outre, à l’exception des savants et des philosophes qui, dit-on, savent s’exempter de cette condition, la masse des sujets plus ou moins rationnels demeure enfermée le plus clair du temps dans la prison des habitudes et des préjugés ; ces sujets diffèrent aussi les uns des autres par paquets en fonction de leurs coutumes, de leurs langues, de leurs conventions et, individuellement, à l’intérieur de chaque culture, à raison de leur éducation, de leur milieu d’origine et de leurs talents. Non seulement l’intersubjectivité est impossible dans le rapport aux non-humains, mais elle se révèle fort difficile entre les humains tant varient leurs croyances, leurs valeurs et leurs institutions, tout comme les systèmes de signes au moyen desquels on s’efforce de traduire ces constructions fugaces dans une communication toujours menacée de malentendus. [...]

Tandis que l’animisme déchiffre les signes de l’altérité dans la discontinuité des corps, le naturalisme les reconnaît dans la discontinuité des esprits. [...]

Que suis-je par rapport à mon corps ?

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

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

Toutes les cultures se valent-elles ?

Représenter le collectif [...]

Bref, en Australie comme dans l’Occident moderne, les animaux et les plantes ne sont pas admis à Ia dignité de sujets.

Est-ce à dire qu’un tel privilège serait réservé aux humains, seuls détenteurs d’un point de vue sur le monde et d’une capacité de le transformer ? Voilà qui est bien douteux si l’on songe à la faible marge d’indépendance dont jouissent les Aborigènes vis-à-vis des entités totémiques de diverses sortes qui empruntent leurs corps pour se perpétuer. Rappelons que les totems de filiation, les totems de conception, les âmes-enfants, les sites totémiques mêmes, instrumentalisent les humains en se servant de leur dynamisme et de leur vitalité afin de reproduire, génération après génération, le grand ordonnancement segmenté dont ces forces toujours agissantes sont les créateurs, les garants ou les expressions concrètes. Les humains n’en deviennent pas pour autant des marionnettes manipulées par des totems ventriloques, mais leur subjectivité paraît découler en grande partie des propriétés incorporées dans la myriade des objets réels et potentiels qui furent déposés dans le monde par les êtres du Rêve lorsqu’ils lui donnèrent forme et sens. [...]

L’émergence du paysage, des espèces dites « naturelles » et des humains ne résulte donc pas à proprement parler d’un processus de création — lequel suppose une autonomie des choses produites par rapport à l’instrument de leur avènement ; elle est plutôt l’effet d’un mouvement d’objectivation au cours duquel des sujets originaires ont engendré des classes de choses à partir d’eux-mêmes — par métamorphose partielle, séparation ou empreinte — de telle sorte que celles-ci portent en elles jusqu’à maintenant les indices de la subjectivité agissante dont elles sont la conséquence concrète. Les véritables sujets de cette geste totémique et de l’ordonnancement toujours vivace qu’elle a institué sont bien ici les êtres du Rêve, c’est-à-dire des agents autrefois mobiles actualisant à partir d’eux-mêmes des paquets d’êtres et d’objets agrégés dans des ensembles hybrides qui partagent des propriétés communes du fait des circonstances de leur apparition. [...]

Dans une telle perspective, on ne saurait prétendre que les humains soient des sujets autrement que par dérivation au procuration, leur identité physique et morale dépendant de celle des entités primordiales dont ils procèdent. Cela est manifeste, par exemple, dans le fait qu’un Pitjanatjara s’identifie à l’être du Rêve de son lieu de naissance en disant « je » pour se référer à lui. [...]

L’identité d’un Aborigène est ainsi « aliénée » au sens plein du terme puisqu’elle réside dans les traces laissées dans des choses par les entités qui ont produit la classe dont il est membre, entité dont il contribue à actualiser la présence par son activité rituelle. [...]

Un homme-Opossum mangeant un opossum n’exerce aucun dommage sur la « qualité-Opossum » qui sont définit l’un et l’autre car, chacun à leur manière, ils n’en sont que des incorporations provisoires. En revanche, la destruction irrémédiable du site-Opossum d’où ils procèdent tous deux — enfoui peut-être, cela arrive parfois, sous un terrain de golf ou un supermarché — entraîne non seulement l’annihilation de leur identité générique désormais privée de sa source dynamique, mais aussi et surtout l’impossibilité pour eux de perpétuer leurs lignées respectives faute des semences totémiques qui prospéraient en ce lieu. [...]

Pouvons-nous penser l'origine ?

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 ?

Est-on soi même ou le devient-on ?

La culture est-elle libératrice ?

Avons nous le choix d’être libre ?

L'idée d'une liberté totale a-t-elle un sens ?

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

Qu’est-ce que la matière ?

La religion n’est-elle qu’un fait de culture ?

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

La signature des choses [...]

Si les parties des êtres varient sans cesse dans leurs dosages et leurs combinaisons, les matières qui constituent ces êtres témoignent, quant à elles, d’une rassurante stabilité. Peu importent ici la diversité des formes et la singularité des compositions pourvu qu’une gamme réduite de substances ou d’états matériels garantisse tout à la fois une sorte de continuité physique élémentaire entre les existants et la possibilité de les apparier ou de les opposer selon les affinités ou les incompatibilités des substances dont ils sont faits. La physique analogique est simple, du moins quant à l’inventaire de ses matériaux : doctrine antique des quatre éléments, théorie chinoise ou ayurvédique des cinq éléments — ils ne sont pas tout à fait identiques —, jeu des oppositions entre les humeurs masculines et féminines, entre la chair des plantes et celle des animaux, c’est toujours sur les mêmes substances de base et les mêmes principes de l’attraction et de la répulsion que se joue la litanie des sympathies et des discordances déclinées à l'envie par les savoirs médicaux, les prescriptions alimentaires et les ordonnances rituelles. Peut-être cette simplicité des composantes est-elle indispensable pour que les mondes analogiques demeurent intelligibles et manipulables. Lorsque chaque chose apparaît comme un spécimen presque unique, il faut pouvoir réduire sa singularité en la décomposant en un petit nombre d’éléments susceptibles de définir sa nature et d’expliquer son comportement vis-à-vis des autres choses. [...]

Qu’est-ce que la matière ?

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

On peut néanmoins discerner une régularité dans la manière dont est instituée l’instance totalisatrice qui donne son sens à la hiérarchie analogique et assure son bon fonctionnement. Quelle que soit la figure qu’elle adopte, en effet, elle résulte toujours d’un processus d’hypostase du collectif-monde dont il faut assurer la stabilité et perpétuer la segmentation. L’hypostase la plus commune est de type métonymique : une singularité exceptionnelle en vient à incarner non pas tant l’ensemble des autres singularités que la permanence de la totalité ordonnée qui les structure. C’est l’Inca, être divin, centre vivant du cosmos et modèle original de toutes les choses; c’est Pharaon, fils du Soleil, intercesseur entre les dieux et les humains, garant de la justice, de la prospérité et de la victoire ; c’est Dieu, architecte de la chaîne de l’être et conservateur de son intégrité. Même mouvement métonymique lorsque c’est à un segment du collectif qu’est dévolue la charge de représenter les fondements de l’ordre sociocosmique ou d’en maintenir les conditions. On songe ici au rôle des ancêtres en Afrique de l’Ouest ou au Japon, ces morts toujours actifs dans l’existence des vivants, garants et gardiens sourcilleux des normes et des valeurs, membres éminents des divers segments du collectif dont ils sanctionnent la continuité et de qui procèdent les droits et les privilèges de leurs descendants. Il peut s’agir aussi d’une classe particulière d’humains investis de la mission de maintenir le monde par leur activité liturgique, tel les brahmanes en Inde. Beaucoup plus rare, enfin, est la tentative d’hypostasier l’ordre cosmique lui-même en le condensant dans un principe, voire dans un mot, qui devient alors malaisé à définir autrement que par des illustrations, des allégories et des préceptes ; c’est la voie qui fut adoptée par les Chinois, avec le tao par exemple, sans qu’ils se fussent privés pour autant du recours aux ancêtres. Car le plus souvent, et devant l’ampleur de la tâche, on prendra la sage précaution de combiner plusieurs principes totalisateurs.

La religion n’est-elle qu’un fait de culture ?

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

Toutefois, la plupart de ces dispositifs d’agrégation et de subordination demeurent bien abstraits face à la nécessité d’assurer au jour le jour le rassemblement des singularités dans une hiérarchie efficace. C’est pourquoi la fonction politique devient décisive dans les collectifs analogiques, surtout lorsque leurs effectifs sont importants ; c’est par elle, et par la coercition qu’elle exerce, que chaque individu, chaque segment, chaque aspect du monde se maintient à la place qui lui est fixée. [...]

La politique échappe-t-elle à l'exigence de vérité ?

Comment peut-il y avoir un contre-pouvoir ?

La politique doit-elle faire le bonheur des citoyens ?

L'action politique doit-elle être guidée par la connaissance de l'histoire ?

La frontière entre le même et l’autre est donc, en ce cas, d’une lumineuse simplicité : au-delà des limites de la demeure, généralement marquées de façon littérale, s’étend un hors-monde peuplé de hors-sujets, la foule indistincte des barbares, des sauvages, des marginaux, source constante de menaces et vivier potentiel de concitoyens à domestiquer, Ce sont eux qui, derrière les montagnes, à la lisière des déserts, par-delà tel ou tel fleuve, au cœur de forêts impénétrables, refusent avec obstination de partager le point de vue totalisateur qu’un collectif analogique a élu et les lois sages qu’il s’est données, parce qu’ils ne reconnaissent pas l’autorité du roi sacré, ignorent la présence bienveillante ides ancêtres ou refusent les secours de la lumière divine. Alia différence de ce qui se passe dans les autres modes d’identification, l’altérité est ici externe au sens purement spatial. Car même dans les étagements hiérarchiques les plus accentués, tel le système des castes indiennes, les illégalités entre les segments ne sont pas si décisives qu’elles ne puissent être compensées par les complémentarités fonctionnelles et l’effet intégrateur du schème de distribution qui les organise. Chaque caste est certes différente de toutes les autres par sa spécialisation, son mode de vie, ses prérogatives et son endogamie reproductive, mais elles forment ensemble une totalité intégrée du fait qu’elles produisent des biens et des services les unes pour les autres et dépendent solidairement du grand modèle sociocosmique dont elles expriment chacune une facette. Par contraste, l’animisme, le naturalisme et le totémisme ont installé l’altérité au cœur même des collectifs, le premier en l’indexant sur la discontinuité des corps, le deuxième en l’attribuant à la discontinuité des esprits, le dernier en jouant de la différence des niveaux entre l’individu et l’espèce (*figure 9*).

| * Généralisation de la position de sujet et relativisation de la matérialité objective (chaque sujet voit monde en fonction de sa position).   ↳ Relativisme naturel ≠ universalisme culturel.   * Problème de l’animisme : comment rendre compte de la forme non humaine des non-humains hummanisés (place de la « nature ») ?   ↳ Solution : La métamorphose.   * Définition de I’*alter*: ceux (humains non-humains) dont la physicalité est différente. | *animisme* | *totémisme* | * Relativisation de la position de sujet, incarnée par les créateurs des groupes totémiques, et relativisation des formes de matérialité (les non-humains sont à la fois des corps sans intériorité et des essences totémiques). ↳ Relativisme culturel + relativisme naturel. * Problème du totémisme : comment singulariser des individus (humains et non humains) au sein d’un collectif hybride ?   ↳ Solution : distinguer les attributs de l’individu de ceux de l’espèce.   * Définition de I’*alter*: les non-humains comme individus et non comme espèce, les humains comme espèce et non comme individus. |
| --- | --- | --- | --- |

| * Relativisation de la position de sujet (réservée aux humains, variable selon les cultures) et universalisation de la matérialité objective.   ↳ Relativisme culturel ≠ universalisme naturel.   * Problème du naturalisme : quelle place donner à la culture dans l’universalité de la nature ?   ↳ Solution: oscillations entre le monisme naturaliste (dénégation de la culture) et le relativisme absolu (dénégation de la nature).   * Définition de I’*alter*: ceux dont l’intériorité est différente et/ou ceux qui n’ont pas d’intériorité (objets « naturels »). | *naturalisme* | *analogisme* | * Généralisation conjointe de la position de sujet et de la matérialité objective : tout est dans tout et réciproquement.   ↳ Universalisme naturel + universalisme culturel.   * Problème de l’analogisme : comment authentifier un point de vue rassembleur sur un monde d’immanences singulières ?   ↳ Solution: hypostasier le monde, une singularité ou un segment de collectif.   * Définition de I’*alter*: ceux qui ne partagent pas le même point de vue rassembleur. |
| --- | --- | --- | --- |

*Figure 9.* Conséquences de la distribution ontologique sur la définition et les propriétés du sujet.

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

Que pouvons-nous savoir des autres ?

Est-on soi même ou le devient-on?

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

[...]

V

ÉCOLOGIE DES RELATIONS

[...]

13

Les formes de l’attachement [...]

Entendus comme dispositions donnant une forme et un contenu à la liaison pratique entre moi et un autrui quelconque, les schèmes de relation peuvent être classés selon que cet autrui est équivalent ou non à moi sur le plan ontologique et selon que les rapports que je noue avec lui sont réciproques ou non. Les rapports susceptibles de s’établir entre les entités qui peuplent le monde sont si nombreux qu’il est évidemment impossible de les passer tous en revue. Aussi ne retiendra-t-on ici qu’un ensemble de six relations dont tout semble indiquer qu’elles jouent un rôle prépondérant dans les rapports que les humains nouent entre eux et avec des éléments de leur environnement non humain. Sous l’intitulé que je leur donne ou sous un autre, ces relations sollicitent en outre depuis longtemps l’attention des sciences sociales, certaines au point d’être devenues des concepts clés. Il s’agit de l’*échange*, de la *prédation*, du *don*, de la *production*, de la *protection* et de la *transmission*. Ces modes de relation qui viennent moduler chaque mode d’identification peuvent être répartis en deux groupes, le premier caractérisant des relations potentiellement réversibles entre des termes qui se ressemblent, le second des relations univoques fondées sur la connexité entre des termes non équivalents. L’échange, la prédation et le don relèvent du premier groupe; la production, la protection et la transmission du second.

Donner, prendre, échanger

Les relations du premier groupe correspondent aux trois formules assurant le mouvement d’une valeur quelconque entre deux termes du même statut ontologique, lesquels peuvent d’ailleurs contenir en eux-mêmes cette valeur, et donc circuler de telle façon que l’un sera amené à disparaître physiquement en étant absorbé par l’autre. La première, l’« échange », se caractérise comme une relation symétrique dans laquelle tout transfert consenti d’une entité à une autre exige une contrepartie en retour. Les deux autres sont asymétriques : soit qu’une entité A prenne une valeur à une entité B (ce peut être sa vie, son corps ou son intériorité) sans lui offrir de contrepartie, et je nomme « prédation » cette asymétrie négative ; soit, au contraire, qu’une entité B offre une valeur à une entité A (ce peut être elle-même) sans en attendre de compensation, et j’appelle « don » cette asymétrie positive. [...]

Il est vrai que l’on peut dire du don qu’il « oblige » son destinataire. Mais, contrairement à ce que dit Mauss, le fait d’être « obligé » n’oblige nullement à rendre un contre-don, du moins au sens où la faveur initiale entraînerait une prescription contraignante, du type de celles qui découlent d’un contrat ou d’une responsabilité, dont la non-exécution serait éventuellement passible d’une sanction. L’obligation de retour vis-à-vis du bienfaiteur est, dans ce cas. purement morale : à s’y soustraire, on risque éventuellement d’être déconsidéré, de perdre la face ou de passer pour pingre aux yeux du donateur, sans que celui-ci ne dispose pour autant d’un recours qui lui permettrait d’obtenir une contrepartie à la chose qu’il a librement donnée et qu’il n’envisage d’ailleurs même pas d’exiger. Si une obligation peut naître du don, celle-ci n’est, à proprement parler, ni obligatoire ni obligataire. [...]

J’appellerai donc ici « échange » ce que Levi-Strauss entend parfois par « réciprocité », à savoir un transfert qui requiert une contrepartie, et j’appellerai « don », contrairement à l’usage établi par Mauss, un transfert consenti sans obligation d’un contre-transfert. [...]

Le don est également une habitude commune sous toutes les latitudes. Depuis les stoïciens jusqu’à Mauss, bien des auteurs ont laissé percer leur nostalgie d’un hypothétique âge d’or où cette pratique désintéressée aurait été plus répandue et ont formé des vœux pour que se généralisent des pratiques de bienfaisance qui donneraient la mesure de la considération que les personnes se portent les unes aux autres. Pour autant, aucun moraliste n’a jamais sérieusement envisagé que le don puisse devenir l’institution rectrice d’une société réelle. [...]

Si l’on admet cela, alors il faut convenir qu’il y a bien des collectifs qui semblent placer la logique du don au cœur de leurs pratiques. Sans anticiper sur les exemples ethnographiques qui seront discutés dans le prochain chapitre, j’en veux pour preuve l’importance accordée à la notion de «partage » (*sharing*) dans les études récentes sur les sociétés de chasseurs-cueilleurs afin de qualifier tant leurs relations internes que celles qu’elles entretiennent avec les plantes et les animaux. Bird-David a joué un rôle décisif dans ce domaine, sur le plan terminologique tout au moins, lorsqu’elle a forgé l’expression « environnement donateur » (*giving environment*) pour synthétiser la conception que les Nayaka du Tamil Nadu se font de leurs forêts : de même que les humains partagent tout entre eux sans esprit de retour, de même l’environnement accorde sans compter ses libéralités aux Nayaka, en sorte que les composantes humaines et non humaines du collectif se trouvent intégrées dans une seule et même « économie cosmique du partage ». L’idée et la pratique du don constituent chez les Nayaka un *habitus* si profondément enraciné qu’il est inconcevable de ne pas donner sur-le-champ ce que quelqu’un demande; lorsque, de façon exceptionnelle, ils ne souhaitent pas se séparer d’une chose, « ils préfèrent la cacher ou éviter les gens plutôt que de rompre la continuité du sens du partage — le rythme quotidien de la vie sociale ». Pour Bird-David, les valeurs du partage et du don sont typiques des sociétés de chasseurs-cueilleurs en général, un point de vue qu’Ingold reprend à son compte en le précisant. Il est d’avis, en effet, que ce qui caractérise les relations dites de « partage » dans ce genre de sociétés (tant entre humains qu’avec les non-humains) n’est rien d’autre que la « confiance », c’est-à-dire une combinaison particulière d’autonomie et de dépendance. Faire confiance à une personne, selon lui, c’est agir vis-à-vis d’elle dans l’anticipation qu’elle se comportera à mon égard dans la même disposition d’esprit favorable qui est la mienne, et cela aussi longtemps que je ne ferai rien pour brider son autonomie, c’est-à-dire sa capacité à agir autrement ; c’est donc une situation de dépendance librement consentie et qui donne tout son prix au choix d’autrui d’adopter à mon égard la même attitude que celle que j’adopte à son endroit. En somme, « toute tentative d’*imposer* une réponse, d’énoncer les auditions ou les obligations que l’autre est tenu de suivre, représenterait une trahison de la confiance et une négation de la relation ». On ne saurait plus clairement différencier le don (ou le partage) de l’échange : le premier est inconditionnel, et le simple fait de laisser entendre qu’il ne test pas le condamne à s’évanouir sur-le-champ au profit du second ; la confiance désintéressée cède alors le pas à l’obligation tacite ou contractuelle. [...]

Dans cette « esthétique de la convivialité », le partage joue un rôle central en ce qu’il témoignerait d’une disposition à s’ouvrir à autrui avec générosité et compassion, exprimant ainsi par des actes concrets l’exigence éthique de l’entraide sans réserve qui régit toute la vie sociale. [...]

Que gagne-t-on à échanger ?

Une action désintéressée est-elle possible ?

Le droit n'est-il qu'une justice par défaut ?

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

Le contraire du don, c’est s’emparer d’une chose sans offrir de contrepartie, un acte qui n’engendre pas plus d’obligations pour celui qui s’y livre que le don n’en crée pour celui qui en bénéficie. On peut appeler cela vol, capture ou appropriation indue si l’on souhaite mettre l’accent sur l’aspect illicite et généralement réprouvé de l’opération. Toutefois, le terme « prédation » paraît ici préférable en ce qu’il met bien en évidence qu’un prélèvement de cette sorte peut ne pas résulter de la méchanceté ou d’un besoin passager, mais qu’il naît d’une contrainte fondamentale inhérente à la vie animale. Tout animal doit renouveler ses réserves d’énergie à intervalles réguliers en absorbant une proie, un corps distinct de lui à l’origine et qu’il finit pourtant par assimiler de telle façon qu’il devient une partie de son propre organisme. Les humains n’échappent pas à cet impératif auquel ils ont obéi pendant des dizaines de millénaires, même si l’évolution des techniques de subsistance a réussi à estomper en partie le souvenir du lien intrinsèque entre la capture et l’ingestion d’une proie du fait du développement du stockage et de la consommation différée des produits déjà transformés de l’agriculture et de l’élevage. [...]

La prédation est donc un phénomène de destruction productive indispensable à la perpétuation d’un individu ; loin d’exprimer une cruauté gratuite ou un désir pervers d’anéantissement, elle transforme au contraire la proie en un objet de la plus haute importance pour celui qui l’incorpore : la condition même de sa survie. [...]

Sans entrer ici dans les détails ethnographiques dont nous réservons l’examen au chapitre suivant, il faut donc préciser que la prédation est avant tout une disposition à incorporer l’altérité humaine et non humaine au motif qu’elle est réputée indispensable à la définition du soi : pour être notamment moi-même, je dois m’emparer d’un autre et l'assimiler. Cela peut se faire par la guerre, la chasse, le cannibalisme réel ou métaphorique, le rapt des femmes et des enfants, ou par des moyens rituels de construction de la personne et de médiation avec des affins idéaux dans lesquels la violence demeure confinée au plan symbolique. La prédation n’est pas une manifestation débridée de férocité ou une pulsion de mort érigée en vertu collective, encore moins une tentative de bannir dans l’inhumanité un autrui anonyme; elle est la reconnaissance que sans le corps de cet autrui, sans son identité, sans le point de vue qu’il porte sur moi, je resterai incomplet. Il s’agit d’une attitude métaphysique propre à certains collectifs, non d’une exaltation trouble de la violence dont quelques ethnologues se rendraient coupables en projetant leurs fantasmes sur les Amérindiens. [...]

Ne fait-on que fuir le réel ?

Le développement technique transforme-t-il les hommes ?

Toute violence est-elle sans raison ?

Pourquoi un acte est moral ?

Est-on soi même ou le devient-on ?

Produire, protéger, transmettre

Les relations du premier groupe autorisent la réversibilité du mouvement entre les termes : celle-ci est indispensable pour qu’un échange ait lieu et elle demeure possible, sinon toujours désirée, dans la prédation et le don. En revanche, les relations du deuxième groupe sont toujours univoques et se déploient entre des termes hiérarchisés. Cela est particulièrement net dans le cas de la production. L’antécédence génétique du producteur sur son produit ne permet pas à celui-ci de produire en retour son producteur (même s’il peut contribuer à l’entretenir), le plaçant ainsi dans une situation de dépendance vis-à-vis de l’entité à qui il doit son existence, au moins au titre de condition initiale. Marx ne laisse planer aucun doute là-dessus. La production est à la fois une relation que les hommes tissent entre eux selon des formes définies afin de se procurer conjointement des moyens d’existence (les « rapports de production »), et une relation spécifique à un objet que l’on crée dans un dessein particulier. Dans des pages célèbres de l*’Introduction générale à la critique de l’économie politique*, Marx souligne en effet que « l’acte de production est [...] lui-même dans tous ses moments un acte de consommation également ». En premier lieu, parce que l’individu qui développe ses facultés en produisant dépense de l’énergie dans cette opération et consomme de la matière première, des moyens de production; c’est la « consommation productive ». Mais la consommation est aussi de manière immédiate une production dans la mesure où toute consommation, alimentaire ou autre, contribue à produire le corps et les conditions de subsistance du sujet producteur; c’est la « production consommatrice ». « Dans la première [la consommation productive], le producteur s’objectivait ; dans la seconde [la production consommatrice], au contraire, c’est l’objet qu’il a créé qui le personnifie ». Bien qu’il y ait identité entre la production et la consommation, celle-ci n’est donc possible que grâce à un mouvement médiateur entre deux termes : « La production est médiatrice de la consommation, dont elle crée les éléments matériels et qui, sans elle, n’aurait point d’objet. Mais la consommation est aussi médiatrice de la production en procurant aux produits le sujet pour lequel ils sont des produits ». Cette très originale parité dialectique entre la production objectivante et la consommation subjectivante s’évanouit pourtant quelques lignes plus loin lorsque Marx réaffirme sans ambages la primauté de la production sur la consommation. En effet, la consommation n’est qu’un moment de la production car, lorsque l’individu ayant produit un objet fait retour sur lui-même en le consommant, il le fait en tant qu’individu productif qui se reproduit par ce biais ; en conséquence, « la production est le véritable point de départ et par suite aussi le facteur qui l’emporte ».

La position de Marx est indicative d’une tendance plus générale de la pensée moderne à privilégier la production comme l’élément déterminant des conditions matérielles le la vie sociale, comme la voie principale permettant aux humains de transformer la nature et, ce faisant, de se transformer eux-mêmes. Que l’on soit marxiste ou non, en effet, l’idée est devenue commune que l’histoire de I’humanité est avant tout fondée sur le dynamisme introduit par la succession des manières de produire des valeurs d’usage et des valeurs d’échange à partir des matériaux que l’environnement fournit.

Le travail permet-il de prendre conscience de soi ?

Exister, est-ce agir ?

Or, il est légitime de se demander si cette prééminence accordée au processus d’objectivation productif est généralisable à toutes les sociétés. Certes, on a « produit » en tout lieu et en tout temps : partout les humains ont modifié ou façonné des substances de façon intentionnelle afin de se procurer des moyens d’existence, exerçant ainsi leur capacité à se comporter comme des agents qui imposent une forme et une finalité spécifiques à une matière indépendante d’eux-mêmes. Peut-on dire pour autant que l’on appréhende partout ce genre d’action selon le modèle de la relation au monde appelée «production », si paradigmatique et familière pour nous que nous avons pris coutume de l’employer pour qualifier des opérations très hétérogènes dans des contextes très divers ?

Il est à peine besoin de rappeler, d’abord, que l’idée de production n’est guère adéquate pour définir de façon générale la manière dont bien des chasseurs-cueilleurs conçoivent leurs techniques de subsistance. C’est la raison pour laquelle certains spécialistes de ces sociétés préfèrent à présent utiliser le terme « obtention » (*procurement*) plutôt que « production », afin de mieux souligner que ce que nous nommons la chasse et la cueillette sont avant tout des formes d’interaction spécialisées qui se développent dans un environnement peuplé d’entités intentionnelles comparables aux humains. Mais l’inadéquation de la notion de production est tout aussi patente lorsqu’il s’agit de rendre compte de la manière dont de grandes civilisations non occidentales ont conceptualisé le processus au moyen duquel des choses sont engendrées. C’est ce que montre bien François Jullien, à propos de la Chine, dans son commentaire de l’œuvre de Wang Fuzhi. Pour ce lettré néo-confucéen du XVIIe siècle, qui systématise en cela une intuition fondamentale de la pensée chinoise, toute réalité se conçoit comme un procès continu relevant d’une interaction entre deux instances dont aucune n’est plus fondamentale ou plus originelle que l’autre : le *yin* et le *yang*, par exemple, ou le Ciel et la Terre. De là naît une Iogique de la relation mutuelle sans début ni fin qui exclut toute extériorité fondatrice, toute nécessité d’un agent créateur en tant que cause initiale ou premier moteur, toute référence à une altérité transcendante. Le procès, alternance de repos et de mouvement dynamisée par la primauté du mouvement, agit de façon totalement impersonnelle et inintentionnelle : « L’ordre ne saurait dès lors être imposé du dehors par l’acte délibéré d’un quelconque sujet opérant en fonction d’un certain plan [...], il est inhérent à la nature des choses et découle totalement de leur développement continu. » Bref, le monde n’est pas produit par l’intervention d’un acteur doté d’un dessein et d’une volonté, il est le résultat de ses seules « propensions » internes (*lishi*) se manifestant de façon spontanée dans un flux permanent de transformations.

On mesure l’abîme qui sépare ce procès autorégulé du modèle héroïque de la création tel qu’il s’est développé en Occident comme une évidence inquestionnée sous la double férule de la tradition biblique et de la pensée grecque. L’idée de la production comme imposition d’une forme sur une matière inerte n’est qu’une expression atténuée de ce schème d’action qui repose sur deux prémisses interdépendantes : la prépondérance d’un agent intentionnel individualisé comme cause de l’avènement des êtres et des choses, et la différence radicale de statut ontologique entre le créateur et ce qu’il produit. Selon le paradigme de la création-production, le sujet est autonome et son intervention dans le monde reflète ses caractéristiques personnelles : qu’il soit dieu, démiurge ou simple mortel, il produit son œuvre à partir d’un plan préétabli et en fonction d’une certaine finalité. D’où l’abondance des métaphores artisanales pour qualifier dès l’origine ce type de relation. Dans les Psaumes, le Créateur est comparé à un puisatier, à un jardinier, à un potier, à un architecte ; dans le *Timée*, le démiurge crée le monde en le façonnant à la manière d’un potier : il compose avec soin le mélange qu’il va travailler, il le tourne en forme de sphère, il arrondit et polit sa surface. L’image de la fabrication, de la *poiêsis*, est ici centrale et demeure dans la conception moderne du rapport entre le producteur et ce qu’il produit. Demeure également l’idée d’une hétérogénéité absolue entre eux : le créateur, l’artisan, le producteur possèdent en propre le plan de la chose à faire exister et se donnent les moyens techniques de réaliser leur intention en projetant leur volonté sur la matière qu’ils travaillent. [...]

Exister, est-ce agir ?

Le monde romain, par exemple, où, sous la houlette impérieuse mais protectrice du *pater familias*, se développe une petite cohorte d’êtres en tutelle : femmes, enfants, esclaves, troupeaux trouvent chacun dans l’ordre et la sûreté relative de conditions d’existence garanties par l’autorité qui les coiffe les moyens de contribuer à la prospérité commune en réalisant leurs dispositions propres. Nul, mieux que Virgile, n’a su brosser le tableau idéal de cette Arcadie agricole dans laquelle le laboureur diligent, par une sage gestion de ses dépendants, « nourrit sa patrie, et sa jeune postérité, et ses troupeaux de bœufs, et ses jeunes taureaux qui l’ont bien mérité ». Deux des quatre livres des *Géorgiques* sont consacrés aux soins aux animaux, aux mesures à prendre afin de les prémunir contre les dangers, aux services qu’ils rendent, aux bienfaits qu’ils rapportent; par leurs vertus et leur sens du devoir, les bœufs gras, les taureaux puissants, les fringants coursiers, les abeilles industrieuses le conduisent comme des citoyens responsables sous la supervision éclairée de leur propriétaire, tout comme celui-ci s’épanouit dans ses terres de Campanie sous l’égide d’Auguste, défenseur de la force et de la prospérité de État. Que la soumission est douce sous la plume de Virgile — et presque tolérable la condition servile —, s’il ne faut l’échanger un peu d’obéissance et beaucoup de travail contre la sécurité qu’un maître vous assure !

Les bénéfices mutuels que la protection est censée procurer se déploient souvent en une longue cascade de dépendances unissant plusieurs niveaux ontologiques par une série de duplications de relations asymétriques. Tout comme les humains veillent sur les animaux et les plantes dont ils extraient leur subsistance, ils peuvent être eux-mêmes protégés par un autre ensemble de non-humains, les divinités, qui tirent de ce patronage le plus substantiel des avantages : leur raison d’être. [...]

Le travail permet-il de prendre conscience de soi ?

Au sens où je l’entends ici, la transmission est avant tout ce qui permet l’emprise des morts sur les vivants par l’entremise de la filiation. L’on peut devoir bien des choses à ceux qui nous ont précédés : des biens mobiliers et immobiliers reçus en héritage; des prérogatives dévolues par succession — charges, statuts ou fonctions héréditaires et attributs symboliques tels le nom ou la possession de certains savoirs; des caractères physiques, mentaux ou de comportement réputés procéder de l’hérédité. Très variable selon les civilisations et les situations sociales, l’ampleur de ce patrimoine matériel et immatériel dont nous sommes redevables aux générations antérieures dépend, dans une large mesure, non seulement de la quantité de choses disponibles à transmettre, mais aussi et surtout de l’importance accordée au phénomène même de la transmission comme relation de dépendance consentie vis-à-vis d’ascendants plus ou moins lointains. Dans tout collectif, des choses passent d’une génération à une autre selon des normes précises et reconnues. Pourtant, c’est seulement dans certaines circonstances que ce processus de cession acquiert la forme d’une véritable dette des vivants à l’égard des morts, les premiers se considérant comme les débiteurs des seconds pour à peu près tout ce qui conditionne leur existence : l’ordre et les valeurs selon lesquels ils vivent, les moyens de subsistance mis à leur disposition, les avantages différentiels dont ils jouissent, leur personne même, en tant qu’elle est composée de principes, de substances, et parfois d’une destinée, qui proviennent des géniteurs directs et de ceux qui, avant eux, les ont engendrés. [...]

L’expression la plus nette de cette relation se donne à voir là où les morts sont convertis en ancêtres à qui l’on rend un culte. [...]

Cet usage de la transmission dans la définition des collectifs et de leurs propriétés est tout à fait spécifique à certaines régions du monde et ne doit pas être confondu avec le phénomène universel de la cession de certains biens matériels ou immatériels d’une génération à la suivante. Nulle part dans l’Amazonie indienne, par exemple, ne trouvera-t-on le genre d’emprise exercée par les ancêtres dont l’Afrique de l’Ouest ou la Chine offrent le témoignage. L’idée même d’ancêtre y paraît incongrue : les morts récents doivent disparaître le plus tôt possible de la mémoire des vivants et s’il subsiste quelque chose d’eux pendant encore quelque temps, c’est sous la forme d’esprits plus ou moins maléfiques dont il faut fuir la compagnie. Du reste, les généalogies remontent rarement au-delà de la génération des grands-parents et les groupes de filiation, dans les rares cas où ils existent, ne contrôlent ni l’accès aux moyens de subsistance ni leur dévolution; ils peuvent d’ailleurs, comme c’est le cas chez les Sanumá du Brésil, ne concerner qu’une fraction de la population. Aucun culte n’est rendu aux morts et si l’on hérite quelque chose d’eux, c’est moins un maigre patrimoine physique — leurs objets sont généralement détruits — que des attributs symboliques : noms, chants, mythes, droit de fabriquer certaines parures ou de porter certains ornements. Bref, les morts sont exclus des collectifs humains et n’ont sur eux aucun pouvoir. [...]

Choisissant d’accorder une importance considérable à leurs morts et à ce qu’ils transmettent et contrôlent, certains collectifs ont fait dépendre de cette relation matricielle aux ancêtres une grande partie des préceptes et des valeurs qui organisent leur vie commune. D’autres ont préféré négliger cette dimension de la vie humaine et asseoir plutôt leur identité individuelle et collective sur un réseau touffu et mouvant de relations multipolaires avec une foule d’entités tout à la fois contemporaines et de même statut. [...]

Que nous apprend la mort ?

As-t-on besoin du passé pour construire son avenir ?

Le temps est-il la limite de l’homme ?

| Relation de similitude entre termes équivalents | | Relation de connexité entre termes non équivalents | |
| --- | --- | --- | --- |
| Symétrie | *Échange* | *Production* | Connexité génétique |
| Asymétrie  négative | *Prédation* | *Protection* | Connexité spatiale |
| Asymétrie positive | *Don* | *Transmission* | Connexité temporelle |

*Figure 10*. Distribution des relations selon le type de rapports entre les termes.

[...]

[...]

Quant à la domination et à l’exploitation, dont on pourrait contester l’absence au vu de leur rôle dans l’histoire, elles se nichent dans les autres relations comme l’une de leurs composantes : la première est inhérente à la protection et à la transmission, la seconde se manifeste dans les rapports de force établis à l’occasion de la maîtrise des conditions de la production ou de l’échange. À la différence des relations retenues, en outre, il est rare que l’exploitation et la domination se présentent pour ce qu’elles sont à ceux qu’elles concernent ; elles affectent plus souvent l’apparence d’une relation d’échange de services derrière laquelle leur inégalité foncière se trouve en partie masquée : salaire contre travail, protection contre corvée ou prospérité contre sujétion. [...]

Ressentir l'injustice m'apprend-il ce qui est juste ?

Que gagne-t-on à échanger ?

Bien qu’ils s’appuient sur des mécanismes cognitifs spécifiques, telles l’induction schématique, la transposition analogique entre domaines ou l’influence des affects sur la mémorisation, les schèmes de relation ne sont pas des impératifs catégoriques inscrits dans l’architecture de l’esprit humain. On doit plutôt les considérer comme des propriétés objectivées de toute vie collective, s’incorporant dans des dispositions mentales, affectives et sensorimotrices au moyen desquelles les comportements se stabilisent dans des formes distinctives d’interaction. Donner, ou se donner, à autrui, prendre à autrui, recevoir d’autrui, échanger avec lui, mais aussi s’approprier autrui, le protéger, le produire ou se placer dans sa dépendance sont des actions inhérentes à l’évolution phylogénétique des primates sociaux que tous les humains mettent en pratique, au sein de la cellule familiale comme dans des contextes plus élargis. Elles fournissent un registre de combinaisons dans lequel tout collectif va puiser en privilégiant, sans que l’on sache encore vraiment pourquoi, tel champ de relation plutôt que tel autre afin d’orienter ses conduites publiques. Mais aucun de ces schèmes de la pratique ne régit à lui seul l’*ethos* d’un collectif. Chacun d’entre eux constitue plutôt un horizon éthique informulé, un style de mœurs que l’on a appris à chérir et par quoi l’on se différencie de ses voisins, colorant de ses nuances soutenues les attachements quotidiens aux êtres et aux choses, sans que disparaissent pour autant d’autres types de relation a autrui dont l’idiosyncrasie individuelle, l’imprévisibilité des sentiments et l’arbitraire des conventions autorisent l’expression plus discrète dans des situations moins stéréotypées.

La culture nous rend-elle plus humains?

14

Le commerce des âmes [...]

Prédateurs et proies [...]

La capture de personnes réelles ou virtuelles chez les ennemis proches ou lointains, le rapt furtif du gibier et la guerre sournoise avec le manioc cannibale expriment ainsi en des domaines différents un identique refus de l’échange dans les rapports avec autrui. Cette tension prédatrice structure les relations que les Jivaros entretiennent avec une foule de sujets de toute nature en ce qu’elle intègre leur expérience du monde dans maints domaines ordinairement disjoints par l’analytique trompeuse du dualisme, s’appliquant sans distinction aux humains et aux non-humains, aux rapports de parenté et aux techniques de subsistance, à l’organisation territoriale et au rituel. C’est en effet une propriété des schèmes de relation que d’embrasser de vastes pans de la pratique sans discriminer entre les termes en fonction de leur statut ontologique ou des situations qui les mettent en rapport ; ils sont ainsi à a source de l’effet de style perçu par l’observateur d’une « culture » différente de la sienne, sentiment ineffable et peut-être illusoire, mais qui renvoie à cette thématicité des comportements dont se nourrissent les stéréotypes que chaque groupe d’humains entretient à propos de ses voisins.

Cet exemple offre l’occasion de revenir sur la manière dont un *ethos* en vient à être incorporé comme une disposition à agir selon des principes de conduite qui ne sont pourtant jamais formulés. Car le schème de la prédation des affins ne se présente pas pour les Jivaros sous les espèces d’une norme explicitement transmise, les concepts de prédation et d’affin n’ayant d’ailleurs pas d’existence dans la langue ; c’est une orientation à autrui intériorisée au fil des jours depuis l’âge le plus tendre, et construite moins par assimilation d’un système de « représentations collectives » que par inductions successives à partir de l’observation du comportement des adultes. Les occasions ne manquent pas, pour les enfants, d’être éveillés aux conduites pressenties : les différences dans le traitement accordé à tel ou tel, les interminables discussions sur les vendettas en cours où se laissent deviner la cartographie mouvante des inimitiés et des alliances, les commentaires émaillant les récits de chasse ou accompagnant la découpe du gibier, la participation à des cérémonies encore mystérieuses mais d’où émergent des blocs d’oppositions contrastives, une plaisanterie appuyée voire une remarque anodine qui resteront gravées dans l’esprit; tout cela contribue à donner des repères, à susciter des automatismes, à se couler dans des attitudes, bref, à s’inviter comme un acteur compétent dans le monde où l’on est né.

Chez les Jivaros comme ailleurs, ce processus se nourrit du développement des affects, l’apprentissage et le renforcement des modèles de relation et d’interaction se produisant au premier chef à l’occasion d’événements remarquables par les émotions qu’ils suscitent. C’est vrai de la guerre, bien sûr, et de son cortège de deuils et de victoires ; c’est vrai aussi du rapport de complicité létale avec les animaux chassés, forgé dans la manipulation des dépouilles encore tièdes comme dans l’excitation des premières traques et des premiers succès; c’est vrai encore, pour des gens qui ignorent les morts « naturelles », de l’obsession de l’agression chamanique dont les infortunes du corps offrent l’épisodique témoignage. Ici, la prédation d’autrui n’est pas seulement une norme synthétique de conduite ou une idéalité anthropologique ; il est impossible de ne pas en faire très tôt l’expérience dans sa chair et dans son âme. Aussi est-ce en éprouvant la souffrance de la perte et le désir de vengeance, l’excitation du triomphe et la délectation du ressentiment que chacun apprend à cultiver ces identifications et ces antagonismes que l’ethnographe consigne avec une belle régularité. [...]

Peut-on concevoir une société sans conflit?

15

Histoires de structures [...]

Genèse du changement

Ce n’est pas le progrès technique en soi qui transforme les rapports que les humains entretiennent entre eux et avec le monde, ce sont plutôt les modifications parfois ténues de ces rapports qui rendent possible un type d’action jugé auparavant irréalisable sur ou avec une certaine catégorie d’existants. Car toute technique est avant tout une relation médiate ou immédiate entre un agent intentionnel et de la matière inorganique ou vivante, y compris lui-même. Pour qu’une technique nouvelle apparaisse ou soit empruntée avec quelque chance de succès, il faut donc assurément qu’elle présente une utilité réelle ou imaginaire et qu’elle soit compatible avec les autres caractéristiques du système où elle prend place. Il faut surtout que la relation originale qu’elle implique soit objectivable, c’est-à-dire qu’elle corresponde à un schème d’interactions préexistant, mais confiné jusque-là dans une position subalterne ou spécialisée parce que s’exerçant de façon exclusive vis-à-vis d’une classe bien définie d’objets. En ce sens, un choix technique suppose tout à la fois une reconfiguration d’éléments déjà présents et l’application d’un type spécifique de relation à des entités qui n’étaient pas auparavant concernées par lui. C’est ce qui se passe, dans la domestication animale, avec l’expansion de la relation de protection hors de sa niche d’origine où elle se rapporte surtout au comportement nourricier des parents à regard de leurs enfants et à la maîtrise qu’ils exercent en conséquence sur leurs conditions d’existence — laquelle peut aller jusqu’au droit reconnu par maintes sociétés de disposer de leur vie, ne serait-ce que par défaut de soins, abandon ou exposition aux éléments.

Le développement technique transforme-t-il les hommes ?

Comment peut-il y avoir du nouveau ?

Entendue ainsi, la relation technique est remarquablement stable dans la durée, par contraste avec I’instrumentation qu’elle emploie et l’organisation des chaînes opératoires où elle s’exprime, lesquelles peuvent connaître des bouleversements dans des laps de temps assez brefs. Parce que l’éventail des relations possibles à soi-même ou à un autrui vivant ou inerte est beaucoup plus restreint que l’ensemble des objets que ces relations sont susceptibles d’engendrer et que la gamme des méthodes utilisables pour y parvenir, l’évolution technique pourrait dès lors être envisagée, non pas comme une complexification graduelle des outils et des processus de transformation, mais comme une série restreinte et plus ou moins cumulative d’objectivations de relations nouvelles. Le passage du char à l’automobile ou du métier à ceinture au métier Jacquard n’a rien d’inéluctable ou de prévisible, mais semble du moins congruent aux caractéristiques des opérations et à la nature des résultats inhérentes à ces catégories d’artefacts. Il en va tout autrement avec I’objectivation d’une nouvelle relation technique, telle la domestication des plantes ou celle des animaux — l’une n’allant pas nécessairement avec l’autre — qui constituent des révolutions sans précédent dans l’appréhension et le traitement des frontières du soi et d’autrui. L’instrumentalisation est une autre de ces révolutions majeures, la première sans doute, puisque l’idée de transférer une fonction physique de l’organisme à un objet qui la rende plus aisée a germé chez d’autres espèces avant de connaître la fortune que l’on sait dans l’hominisation. Parmi ces relations inédites aux choses figure aussi en bonne place le stockage des aliments, à savoir l’accumulation d’énergie pour la reproduction de la vie, un phénomène indépendant de la domestication — des agriculteurs ne le pratiquent pas et des chasseurs-cueilleurs y ont recours — et la probable source des premières inégalités économiques. Sans souci d’exhaustivité, on pourrait ajouter à cette courte liste l’invention des artefacts cognitifs — des quipus à l’écriture, en passant par les bouliers et les pictogrammes — ou encore la disjonction des compétences dans l’organisation des tâches, une relation entre humains celle-là, et qui advient lorsque les aptitudes polyvalentes de chaque individu, auparavant exercées dans des opérations collectives sans coordination explicite, sont réorientées par un maître d’oeuvre vers l’accomplissement de tâches spécifiques assignées à chacun : la nature des compétences mobilisées n’a pas changé, mais la modification dans la relation des parties au tout rend possible l’émergence d’une spécialisation, et donc d’une division sociale du travail. Dans tous ces cas, I’objectivation prend la forme soit d’une externalisation de propriétés ou de fonctions physiques et mentales humaines, soit d’une artificialisation d’une portion des non-humains, acquises l’une et l’autre en transposant une compétence ou une relation auparavant développée à d’autres fins. [...]

X

Dans le domaine des innovations techniques comme dans l’évolution historique en général, ce n’est pas tant le mouvement qu’il faut expliquer, c’est la stabilité. Chaque jour apporte son lot de petites découvertes, partout des esprits curieux spéculent sur le monde et ses mystères, à tout moment de fortes personnalités mettent en branle des entreprises aux conséquences imprévisibles, de sorte que les conditions sont toujours réunies pour que les choses ne demeurent pas en l’état mais, par une accumulation de mutations minuscules, qu’elles se transforment à un rythme réputé plus ou moins rapide selon l’étalon retenu pour mesurer le changement. Or, si l’on tente d’échapper à la myopie de l’instantané qui nous fait jauger le mouvement général par la manière dont nous le ressentons au cours des péripéties de notre existence, force est de constater que les grands cadres de schématisation de l’expérience humaine changent fort peu, notamment les régimes ontologiques et les modes dominants de relation structurant la *praxis*, et pas seulement dans ces sociétés que Lévi-Strauss appelait « froides » parce qu’elles cherchent à neutraliser les effets de la contingence historique. Plutôt qu’à une peu vraisemblable absence de mouvement, donc, la stabilité est due à la suppression du mouvement, ou plus exactement aux obstacles apportés à son cours normal par des mécanismes inhibant ses conséquences immédiates. L’un d’entre eux, et peut-être le plus commun, réside dans la difficulté d’étendre le champ de certaines relations à de nouveaux objets, qui seraient amenés ainsi à changer de statut afin de se conformer aux caractéristiques attendues de la classe d’existants à laquelle cette relation s’applique à l’origine. La nature des termes contraint, en effet, la nature des rapports qui pourront être établis entre eux, raison pour laquelle l’identification me paraît devoir précéder logiquement la relation. De ce fait, les terme peuvent être aisément transférés d’une relation à un autre, cette résistance ontologique constituant l’obstacle le plus décisif au mouvement de transposition qui caractérise I’objectivation d’une relation technique originale. [...]

Comment peut-il y avoir du nouveau ?

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

La culture est-elle libératrice ?

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

Le développement technique transforme-t-il les hommes ?

Épilogue

Le registre des possibles [...]

On sait que la matière résiste et qu’elle impose ses contraintes et ses caprices à celui qui la travaille ; c’est pourtant l’agent producteur qui est placé au premier plan lorsqu’il est dit imposer une forme et une fonction spécifiques à une matière dépourvue d’autonomie afin de produire une entité nouvelle dont il est seul responsable quand bien même sa propriété effective lui échapperait. L’objet résultant de cette action n’existe avec ses attributs particuliers que pour autant qu’une relation génétique l’a fait advenir comme une instance réitérée d’autres actions semblables, informées par le même projet. C’est pourquoi, comme le suggère l’exemple des vanniers wayana, il est impropre de parler de « production artisanale » dans le cas de l’animisme : les artefacts n’y sont pas réalisations *ex nihilo* renforçant la position de sujet de ceux qui les façonnent, mais des sujets transformés qui conservent certains de leurs prédicats ontologiques d’origine.

Le travail permet-il de prendre conscience de soi ?

Du fait du contrôle qu’elle implique sur des fonctions biologiques — la reproduction, l’alimentation — au moyen desquelles les existants se distinguent les uns des autres, la protection ne peut pas non plus constituer un schème général de relation convenant à l’animisme. Dépouillé de la liberté de se comporter en tout selon les habitudes physiques de sa tribu-espèce, le sujet protégé perd son indépendance et, finalement, sa qualité même de sujet : la protection n’a donc droit de cité que dans des niches particulières de l’animisme et sur un mode mineur — comme prérogative des maîtres des animaux s’étendant parfois à des humains engagés dans une semi-domestication —, sans que l’on puisse exclure que les attraits qu’elle exerce — sécurité pour les uns, domination pour les autres — ne finissent par lui donner une telle emprise qu’elle exige une nouvelle ontologie adéquate à son plein exercice.

X

Quant à la transmission, moyen de garantir et de reproduire la dépendance physique et morale des vivants à l’égard des morts, elle élimine d’emblée la possibilité de traiter les animaux ou les plantes comme des sujets puisque toute son efficacité repose sur la relation de subordination hiérarchique entre les générations : la colonne vertébrale des collectifs est formée de lignées d’humains qui ne se différencient les unes des autres et n’entretiennent de rapports que par référence exclusive à des groupes d’ancêtres dont elles héritent les richesses, les droits, les composantes de la personne et les destinées. On voit mal comment un tel dispositif pourrait s’adapter au fourmillement animique des tribus-espèces de sujets humains ou non humains, lesquelles se distinguent au contraire les unes des autres par des dispositions à agir ancrées dans une conformation physique que chaque génération reconduit à l’identique afin que se perpétue la variété des modes de vie. La transmission cumulative et anthropocentrée de substances, de patrimoines et de prédestinations irait ainsi à l’encontre de l’exigence de recréer à chaque instant, et pour chaque sujet quelle que soit son enveloppe physique, les conditions d’une existence *sui generis* fondée sur l’interaction avec autrui. C’est pourquoi les morts doivent être effacés de la mémoire, leurs maigres possessions détruites et la tradition qu’ils transmettent détachée de leur personne.

En rejetant ou marginalisant certaines relations, l’animisme dessine ainsi en creux l’espace de ce qu’il récuse : sur tout son territoire on ne trouvera ni éleveurs exclusifs, ni castes d’artisans spécialisés, ni culte des ancêtres, ni lignages fonctionnant comme des personnes morales démiurges créateurs, ni goût pour les patrimoines matériels, ni obsession de l’hérédité, ni flèche du temps, ni filiations démesurées, ni assemblées délibératives. Les esprits perspicaces qui ont remarqué ces absences les ont parfois interprétées comme des manques. Il n’en est rien, bien sûr. Le prix à payer pour peupler le monde de sujets — refaire chaque jour l’expérience d’identités indécises — ne paraît élevé qu’à ceux qui, trop enfermés dans le glacis rassurant des institutions, se contentent de mesurer les promesses du présent à l’aune de ce que le passé nous lègue.

Exister est-ce profiter de l'instant présent ?

As-t-on besoin du passé pour construire son avenir ?

Cela a-t-il un sens de vouloir échapper au temps ?

Le temps est-il la limite de l’homme ?

La remarque pourrait à bon droit s’appliquer au naturalisme tant les modernes sont hypnotisés par cette variante atténuée de la transmission qu’est la conscience historique. Variante atténuée car si les morts et leur patrimoine d’objets et d’idées concourent à définir nos identités individuelles et collectives, si leurs accomplissements ont délimité le champ de ce qu’il nous est permis d’accomplir, notre liberté comme sujets humains est aussi réputée tenir à notre capacité de transformer les acquis du présent pour mieux faire advenir des lendemains meilleurs. C’est pourquoi, malgré notre goût prononcé pour les commémorations, malgré l’incessante célébration des héros disparus, malgré la dévotion dont il est de bon ton d’entourer les défunts, on ne trouve nulle trace chez les Modernes de cet asservissement aux ancêtres qui signale les formes les plus pures de la transmission.

As-t-on besoin du passé pour construire son avenir ?

La culture est-elle libératrice ?

Avons nous le choix d’être libre ?

S’opposer à l’autorité est-ce toujours une marque de liberté ?

Chez nous, les morts sont des pantins complaisants que l’on convoque pour des affaires qui ne les concernent plus, non des despotes encore vifs qui régentent la vie quotidienne. Loin d’être propre à la transmission, ce genre d’affadissement paraît être la règle dans le naturalisme, espace de cohabitation pour des relations hétérogènes se présentant souvent sous une forme dérivée ou incomplète. Cela tient aux propriétés mêmes de son ontologie. En effet, si la continuité physique entre les existants les réunit bien dans un réseau de déterminismes partagés où ils ne se différencient que par des degrés de complexité, la singularité accordée aux humains en raison de leur intériorité distinctive a pour effet d’empêcher toute relation d’occuper une position hégémonique : certaines sont dites adéquates aux rapports entre humains, d’autres aux rapports avec les non-humains, mais aucune n’est à même de schématiser les principales interactions entre les éléments du monde.

L’échange (de type marchand) ou la protection (des citoyens par l’État) sont ainsi des valeurs centrales des démocraties modernes, mais dont les avantages ne s’étendent guère jusqu’aux non-humains, repoussés à la périphérie des collectifs par leur défaut de conscience réflexive et de sens moral. On ne passe pas contrat avec des plantes, des animaux, des machines ou des gènes, objets et non sujets de transactions ; la protection qui leur est accordée découle de l’intérêt que les humains tirent le leur contrôle et de leur bonne conservation, non de leur inclusion de plein droit dans la sphère des interactions sociales, comme ce serait le cas dans les forêts d’Amazonie ou les savanes de l’Afrique nilotique. Il est vrai que, dans la variante capitaliste, le naturalisme a su déguiser cette subordination en conférant la prépondérance à la production des non-humains comme condition de leur échange : avec le fétichisme de la marchandise, on le sait, les relations entre les personnes dans leur travail tendent à se présenter comme un rapport où des choses se lient entre elles, par contraste avec l’animisme, par exemple, où, dans le langage de Marx, ce seraient plutôt des choses se liant entre elles qui s’imaginent nouer un rapport entre personnes. Mais ce travestissement n’est jamais parfait en ce qu’il faudrait, pour enfouir les sources de l’aliénation capitaliste sous un voile impénétrable, concéder aux choses une autonomie plus grande qu’aux personnes en leur reconnaissant, avec le libre arbitre, la faculté de disposer sans entraves de ceux qui les produisent et les échangent. Or c’est loin d’être le cas, même si la propension à traiter la production et l’échange marchand comme des phénomènes naturels existant en soi ne cesse de progresser dans les proclamations du capitalisme tardif. Des généralités abstraites comme la conjoncture, la croissance ou le seuil de rentabilité peuvent bien avoir acquis le statut d’entités intentionnelles indépendantes, il est néanmoins difficile à ceux qui en subissent les effets de croire pleinement et à tout moment que ce sont ces choses qui, par elles-mêmes, gouvernent le destin de milliards d’humains, et non ceux qui s’en font les oracles intéressés. Ainsi, bien que la production soit peu à peu devenue dans les collectifs naturalistes le schème central de la relation aux non-humains — un fait que la prolifération des organismes génétiquement modifiés a rendu patent pour tous —, son usage n’est pas parvenu à se généraliser dans les rapports entre humains, même si les fantasmes suscités par le clonage reproductif montrent à quel point est grand chez certains le désir de voir croître son emprise.

Du fait de la dissociation qu’elle opère entre des sujets humains et des objets non humains, l’ontologie naturaliste se condamne en outre à de perpétuels compromis tout en demeurant tenaillée par l’aspiration utopique de voir enfin s’établir une relation dominante capable d’éliminer la ségrégation qui la fonde. Hélas, dans un régime d’*apartheid* aussi net, il est impossible que s’instaure entre tous les existants un schème d’interaction qui posséderait la puissance de synthèse et la simplicité d’expression des relations qui structurent les collectifs non modernes, pénible évidence qui nourrit la nostalgie si commune pour un monde d’avant le désenchantement. La transmission reste imparfaite, on l’a vu, en dépit d’analogies superficielles : la vénération de l’histoire n’est pas celle des ancêtres, les lieux de mémoire ne remplacent pas les autels lignagers, ni les lois de l’hérédité les règles de la descendance. Repoussé dans les marges par l’échange marchand, le don est plus mal loti encore malgré les pieuses tentatives d’en ressusciter les vertus sociales ; il ne subsiste plus que dans les rites de l’intimité ou la charité humanitaire, peut-être aussi dans l’idée providentielle d’une générosité de la nature que les outrages dont on accable cette bonne mère finissent toutefois par rendre peu vraisemblable. À l’encontre des apparences, la prédation n’est pas non plus au coeur du naturalisme, du moins si l’on appréhende celle-ci comme une incorporation d’autrui indispensable à la définition de soi. Sans doute utile à l’accroissement de la prospérité des plus riches, la mise à sac irréfléchie des ressources de la planète et la destruction de sa diversité biotique reposent sur l’oubli de cette croyance des premiers âges de la modernité que la splendide altérité de la nature est nécessaire à la manifestation des spécificités de l’humanité. Quant à l’annihilation de l’étranger qui parle une autre langue, arbore une autre couleur de peau, pratique une autre religion, se réfère à d’autres coutumes, expédient éculé du chauvinisme pour consolider une identité contrastive, il récuse précisément chez autrui les qualités requises pour qu’il remplisse le rôle attendu de lui : sa destruction est négation de ce qu’il incarne et non, comme dans l’animisme, reconnaissance d’une position d'extériorité qu’il s’agit d’assimiler pour être pleinement soi-même. Vis-à-vis de certaines catégories d’humains et de non-humains, le naturalisme est donc plutôt déprédateur que prédateur; sans manifester d’ailleurs dans cette relation plus de constance que dans les autres, ainsi qu’en atteste la versatilité dont les puissances coloniales ont su faire preuve au cours des deux derniers siècles : dominants dans la métropole, les registres de la production ordonnée et de l’échange marchand s’effaçaient outre-mer derrière le pillage des richesses naturelles et de la force de travail, lequel se présentait d’ailleurs souvent comme une mission protectrice. Ruse? Cynisme? Négation sarcastique? Un peu de tout cela sans doute, mais aussi démonstration de ce que le naturalisme n’a pas les moyens de se développer dans une relation unique.

L’impossibilité pour les Modernes de schématiser leurs rapports avec la diversité des existants au moyen d’une relation englobante prend un tour presque pathétique lorsqu’ils sont confrontés à la tentation de nouer avec les non-humains une réciprocité véritable. Passer une convention d’échange avec la nature, ou du moins avec certains de ses représentants, voilà un des rêves le plus anciens et les plus inaccessibles des déçus du naturalisme : les variétés étranges de *Naturphilosophie* qui fleurirent au XIXe siècle, l’esthétique romantique, le succès présent des mouvements néo-chamaniques et de l’ésotérisme *New Age*, la vogue cinématographique des cyborgs et des machines désirantes, toutes ces réactions aux conséquences morales du dualisme, et bien d’autres encore, témoignent de ce désir, tapi en chacun de nous avec plus ou moins de quiétude, de retrouver l’innocence perdue d’un monde où les plantes, les animaux et les objets étaient des concitoyens. Mais la nature des Modernes ne peut sortir de son silence que grâce à des truchements trop humains, de sorte qu’aucun échange, aucune négociation, aucun contrat n’est désormais envisageable avec le peuple des désanimés. Que l’on ne voie pas dans ce constat une dénonciation de la société technicienne, bien au contraire. Les contradictions du naturalisme, notamment son incapacité à subsumer les différents régimes de comportement sous une relation dominante, sont ce qui lui donne sa fascinante pluralité, faite d’une coexistence plus ou moins pacifique entre des ébauches de collectifs qui s’attachent chacun avec beaucoup d’ingéniosité à explorer les voies d’un style exclusif de pratique auquel ils ne parviendront pourtant jamais à se conformer du fait des contraintes ontologiques dont ils partent. C’est ce qui donne aux sociétés postindustrielles leur chatoiement hybride, et aux sociologues un inépuisable terrain de jeu. [...]

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

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

Qu'est-ce qui a du sens ?

Une action désintéressée est-elle possible ?

Peut-on expérimenter sur le vivant ?

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

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