

## L3 Philosophie générale : « La nature dans l'histoire »

### Deuxième partie : Par-delà nature et culture ?

#### Introduction

#### **P. Descola, *Être au monde* (débat avec Tim Ingold)**

Je suis parti sur le terrain pour étudier le rapport que le peuple Achuar entretenait avec la nature ; après quelques mois sur place, je me suis rendu compte qu'il était impossible d'appréhender ce peuple comme une société s'adaptant à un environnement. En effet, les relations quotidiennes entre les hommes, les femmes, les plantes, les animaux étaient pensées et vécues comme des relations de personne à personne, des relations avec des êtres que nous appelions « naturels » mais que ce peuple dotait d'une « âme » [...]. Cette société percevait ces êtres « naturels » comme des partenaires plutôt que comme des ressources. Il me fallait donc remettre en cause l'idée d'une séparation nette entre nature et société, et chercher de nouveaux concepts qui permettraient de ne pas se référer aux catégories que l'Europe avait forgées pour objectiver son propre destin, sa propre trajectoire historique au cours des derniers siècles. Les concepts familiers que nous manipulons quotidiennement en Europe tels que « la société », « la nature », « la culture », « l'histoire », « l'art » ou « la civilisation » [...] ne peuvent en aucun cas être projetés sur les civilisations différentes, car ils déforment la façon dont elles-mêmes se conçoivent et les manières qu'elles ont de *composer des mondes*. [...] Composer un monde, ce n'est pas se faire une représentation d'un monde déjà présent dont il y aurait autant de visions, autant de représentations différentes que de cultures ; ce ne peut être une représentation de cet ordre car ce monde présent n'existe pas, il n'est nulle part et ne peut être décrit. Composer un monde, c'est une façon de percevoir, d'actualiser, de détecter (ou non) les qualités de notre environnement et les relations qu'y s'y créent. Par exemple [...] le peuple Achuar considère les non-humains (les plantes, les animaux et parfois les objets) comme pourvus d'une « âme », c'est-à-dire d'une intériorité, une subjectivité, une capacité de communiquer, notamment lors des rêves. Les humains s'adressent à eux comme à des êtres de même nature et agissent sur leur subjectivité par des incantations. Cette perception est une particularité de l'animisme [...] et est à l'inverse de celle que l'Europe adopte à partir du XVII<sup>e</sup> siècle, qui provient d'un repérage des discontinuités : les naturalistes européens affirment que ce qui distingue l'humain du non-humain est précisément l'intériorité, la subjectivité, la réflexivité, le langage, la capacité symbolique... En revanche, du point de vue des caractéristiques physiques et matérielles, l'humain ne se distingue pas particulièrement des autres objets du monde puisqu'il est soumis aux mêmes lois, celles de la biologie, de la physique, de la chimie, etc. [...] Ce naturalisme – le fait de postuler une continuité physique et une discontinuité morale entre les humains et les non-humains – est une façon parmi d'autres de repérer et d'actualiser des plis dans l'enveloppe du monde, ni meilleure ni pire d'un point de vue moral ou épistémique que l'ontologie animiste mais dont les conséquences ont affecté beaucoup plus de gens sur la planète, d'une part avec le

développement des sciences positives que cette ontologie a rendu possible, d'autre part avec le saccage des ressources auxquelles une dissociation extrême entre la nature et les humains a pu conduire.

## I. Pourquoi dépasser le dualisme ?

### P. Descola, *Anthropologie de la nature* (leçon inaugurale au collège de France)

En postulant une distribution universelle des humains et des non-humains dans deux domaines ontologiques séparés, nous sommes d'abord bien mal armés pour analyser tous ces systèmes d'objectivation du monde où une distinction formelle entre la nature et la culture est absente. La nature n'existe pas comme une sphère de réalités autonomes pour tous les peuples, et ce doit être la tâche de l'anthropologie que de comprendre pourquoi et comment tant de gens rangent dans l'humanité bien des êtres que nous appelons naturels, mais aussi pourquoi et comment il nous a paru nécessaire à nous d'exclure ces entités de notre destinée commune. [...]

D'où l'alternative impossible que l'anthropologie a trouvée dans son berceau : soit renvoyer la gamme des comportements humains à des fonctions biologiques ou écologiques que le masque de la culture obscurcirait aux yeux de ceux qui en sont les jouets, soit poser que l'action de la nature se déploie toujours dans les termes de la culture, que celle-là ne nous est accessible qu'au travers des filtres que celle-ci impose, et donner ainsi tout pouvoir à l'ordre symbolique de faire advenir le monde physique à la réalité pour soi.

On sait les difficultés qu'un tel dilemme engendre. Qu'il se présente sous la forme ancienne d'une quelconque théorie des besoins ou sous les avatars plus récents de la sociobiologie, du matérialisme écologique ou de la psychologie évolutionniste, le monisme naturaliste n'explique rien car, en matière de pratiques instituées, la connaissance d'une fonction ne permet pas de rendre compte de la spécificité des formes au moyen desquelles elle s'exprime [...]. Le culturalisme radical n'est guère mieux loti, qui se voit contraint de prendre un appui subreptice sur un point fixe qu'il avait pourtant évacué de ses prémisses : si la nature est une construction culturelle dont chaque peuple proposerait sa variante, alors il faut bien que, derrière le palimpseste des interprétations et des gloses, transparaisse en quelque manière le texte original dans lequel chacun aurait puisé. Dire que la nature n'existe que pour autant qu'elle est chargée de sens et transfigurée en autre chose qu'elle-même suppose que ce sens contingent soit donné à un pan du réel qui n'ait pas de sens intrinsèque, qu'une factualité têtue puisse être constituée en représentation, que la fonction symbolique ait quelque ancrage dans un référent phénoménal ultime, garant de notre commune humanité et protection contre le cauchemar du solipsisme. Sans qu'on y prenne garde, était ainsi étendue à l'échelle de l'humanité une distinction entre la nature et la culture qui [...] condamnait tous les peuples qui en ont fait l'économie à ne présenter que des préfigurations maladroites ou des tableaux fallacieux de la véritable organisation du réel tel que les modernes en auraient établi les canons.

## II. Que substituer au dualisme ?

### P. Descola, *Anthropologie de la nature* (leçon inaugurale au collège de France)<sup>1</sup>

Une illustration devient ici indispensable, que nous emprunterons à la riche palette des rapports entre les hommes et les oiseaux. Les tribus Nungar du sud-ouest de l'Australie étaient organisées en moitiés exogames nommées d'après deux oiseaux : le cacatoès blanc, *Cacatua tenuirostris*, dont le nom autochtone, *maarnetj*, peut être traduit par « l'attrapeur », et le corbeau *Corvus coronoides*, appelé *waardar*, terme qui signifie « le guetteur ». La désignation d'une

---

<sup>1</sup> Le texte complet de cette leçon est accessible ici : <https://books.openedition.org/cdf/1330>

espèce animale par une caractéristique générale de son comportement plutôt que par un terme qui lui soit exclusif, un fait commun en Australie, s'explique en partie par le statut conféré à ces deux oiseaux totémiques : ils sont l'origine et l'incarnation substantielle de deux ensembles contrastés de propriétés matérielles et spirituelles — traits de caractère, conformations et aptitudes corporelles, dispositions psychologiques — réputés spécifiques à tous les membres humains de chacune des moitiés en même temps qu'à tous les non-humains respectivement affiliés à celles-ci. [...].

Bien loin de là, sur le plateau central du Mexique, les Indiens otomi entretiennent aussi une relation d'identification avec les oiseaux, le vautour noir au premier chef. Ce familier des ordures est en effet l'avatar le plus commun du *tona*, un double animal dont le cycle de vie est parallèle à celui de chaque humain, puisqu'il naît et meurt en même temps que lui, et que tout ce qui porte atteinte à l'intégrité de l'un touche l'autre simultanément. Étiquetée sous le terme de « nagualisme », cette croyance présente dans l'ensemble de la Mésoamérique était considérée par les auteurs anciens comme un témoignage d'indistinction entre l'homme et l'animal analogue à ce que pouvaient révéler les faits australiens. On voit pourtant que la communauté de destin entre la personne humaine et son double est bien différente de la continuité matérielle et spirituelle postulée par les Nungar, d'abord parce que l'animal est ici une individualité et non une espèce prototypique dépositaire de propriétés partagées, mais aussi parce qu'un humain ne possède pas les traits idiosyncrasiques du *tona* auquel il est apparié et dont il ignore souvent la nature. Il faut au contraire que l'homme et son *alter ego* animal soient distingués en essence et en substance pour qu'une relation de correspondance analogique existe entre eux, et pour que les accidents qui surviennent d'abord à l'un des termes puissent affecter son corrélat comme par réverbération.

Plus au sud, en haute Amazonie, les Jivaros Achuar réservent une place de choix à un autre oiseau encore, le toucan. Il est d'abord le plus commun des gibiers, même si sa chair un peu coriace ne le recommande guère à l'attention des gastronomes. À l'instar des autres oiseaux et de la plupart des mammifères, le toucan est dit posséder une âme similaire à celle des humains, faculté qui le range parmi les personnes dotées de subjectivité et d'intentionnalité, et dont il peut faire usage pour communiquer avec toutes les entités dotées du même privilège. C'est aussi en raison de cette disposition interne qu'il est réputé adhérer aux principes et aux valeurs qui régissent l'existence sociale des Achuar ; le toucan est en particulier l'incarnation exemplaire chez les non-humains de la figure du beau-frère, terme par lequel il est désigné dans certains contextes, ce qui fait de lui le partenaire emblématique de la relation d'affinité que les hommes entretiennent avec le gibier. Toutefois, l'humanité partagée par les Achuar et les toucans est d'ordre moral et non physique : leurs intériorités identiques, fondements de leur commune mesure, se logent dans des corps aux propriétés bien différenciées, lesquels définissent et rendent manifestes les frontières des unités sociales séparées, mais isomorphes, où se développent leurs vies respectives. Par contraste avec le vautour des Otomi, singularité anonyme demeurant étrangère à la personne à laquelle elle est couplée par une même destinée, le toucan des Achuar est donc membre d'une collectivité de même nature que celle des hommes et, en tant que tel, sujet potentiel d'un rapport social avec n'importe quelle entité, humaine ou non humaine, placée dans la même situation. Mais le toucan diffère aussi des oiseaux totémiques nungar en ce qu'il n'existe pas de continuité matérielle entre les hommes et lui, et que c'est sur le modèle proposé par l'humanité qu'il est réputé calquer sa conduite et ses institutions, et non l'inverse.

Revenons maintenant à des rivages plus familiers et considérons les propriétés que nous prêtons au perroquet, un oiseau certes exotique, mais dont l'aptitude troublante à imiter la voix humaine fournit depuis longtemps en Occident matière à divertissement et prétexte à distinguos philosophiques. Descartes, Locke, Leibniz et quelques autres encore n'ont pas manqué de remarquer que les phrases prononcées par le perroquet ne constituent aucunement un indice de

son humanité puisque ce volatile ne saurait adapter les impressions qu'il reçoit des objets extérieurs aux signes qu'il reproduit par imitation, raison pour laquelle il serait bien en peine d'inventer des langages nouveaux. Dans l'ontologie cartésienne, on le sait, les animaux sont des êtres purement matériels, car ils ne peuvent *a priori* participer de cette substance non étendue qu'est l'âme. Et, bien que ce point de vue ait fait l'objet de maintes critiques, nous n'en continuons pas moins à y adhérer spontanément lorsque nous admettons que les humains se distinguent des non-humains par la conscience réflexive, la subjectivité, le pouvoir de signifier, la maîtrise des symboles, et le langage au moyen duquel ces facultés s'expriment. Nous ne mettons pas non plus en doute les conséquences implicites de ce postulat, à savoir que la contingence inhérente à la capacité de produire des signes arbitraires conduit les humains à se différencier entre eux par la forme qu'ils donnent à leurs conventions, et cela en vertu d'une disposition collective que l'on appelait autrefois l'esprit d'un peuple et que nous préférons à présent nommer culture. Enfin, tout comme Descartes, mais avec les justifications plus solides que le darwinisme nous a apportées, nous n'hésitons pas à reconnaître que la composante physique de notre humanité nous situe dans un continuum matériel au sein duquel nous n'apparaissions pas comme une singularité beaucoup plus significative que n'importe quel autre être organisé.

Or, si l'on accepte d'envisager l'ontologie moderne que nous venons de décrire comme une manière parmi d'autres de classer les entités du monde en fonction des propriétés que l'on choisit de leur attribuer, et non comme l'étalon absolu par rapport auquel doivent être mesurées les variations culturelles, alors les traits contrastifs qu'elle présente au regard d'autres formules ontologiques deviennent beaucoup plus manifestes. Confronté à un oiseau quelconque, puisque c'est des oiseaux que nous sommes partis, je peux supposer soit qu'il possède des éléments de physicalité et d'intériorité identiques aux miens, mais qui diffèrent tous ensemble de ceux que mon conjoint ou mon beau-frère partage avec un autre oiseau, et c'est ce que font les Nungar ; soit que son intériorité et sa physicalité sont distinctes des miennes tout en exhibant des écarts assez faibles pour autoriser des relations d'analogie, et c'est le cas des Otomi ; soit que nous avons des intériorités similaires et des physicalités hétérogènes, ainsi que le postulent les Achuar ; soit enfin que nos intériorités sont incommensurables et nos physicalités semblables, comme nous le présumons nous-mêmes. Au-delà du rapport à ces objets particuliers que nous avons pris pour exemples, chacune de ces combinaisons offre donc un aperçu d'un principe plus général régissant la distribution des continuités et des discontinuités entre l'homme et les objets de son environnement sur la base des ressemblances et des contrastes de forme, de substance ou de comportement que son engagement dans le monde le conduit à inférer.

### **III. Réinventer le naturalisme ?**

#### **P. Descola, *Anthropologie de la nature* (leçon inaugurale au collège de France)**

C'est le moment de répondre à une possible interrogation. Où vous rangez-vous donc, nous dira-t-on, dans le grand débat entre l'universalisme et le relativisme ? Comment pouvez-vous tout à la fois contester la généralité de la distinction entre la nature et la culture, et prétendre mettre au jour des invariants dans les modes de relation aux humains et aux non-humains ? Nous avons déjà dit à quel point nous semblait artificielle cette opposition entre l'universalité des explications nomothétiques et la relativité des interprétations historiques et sociologiques, simple traduction dans des positions épistémologiques en apparence contraires d'une division empirique du travail entre les sciences de la nature et les sciences de la culture, qui fut assurément nécessaire en son temps pour isoler des domaines d'objet positifs, mais dont la cristallisation dans une vaine querelle philosophique constitue plutôt à présent un obstacle au progrès de la connaissance. Nous penchons donc plutôt pour ce que l'on pourrait appeler un

universalisme relatif, relatif étant à prendre ici comme dans pronom relatif, c'est-à-dire qui se rapporte à une relation. L'universalisme relatif ne part pas d'une distinction principielle entre les qualités premières et les qualités secondes, mais des relations de continuité et de discontinuité, d'identité et de différence, d'analogie et de contraste, que les hommes établissent entre les existants ; il n'exige pas que soient données au préalable une nature absolue et des cultures contingentes ; il lui suffit de reconnaître avec Mauss que « l'homme s'identifie aux choses et identifie les choses à lui-même en ayant à la fois le sens des différences et des ressemblances qu'il établit » et, une fois admis cela, d'ajouter l'hypothèse que les formules régissant ces processus d'identification n'existent pas en nombre illimité.

L'analyse des interactions entre les habitants du monde ne peut plus se cantonner aux seules institutions régissant la société des hommes, ce club de producteurs de normes, de signes et de richesses où les non-humains ne sont admis qu'à titre d'accessoires pittoresques pour décorer le grand théâtre dont les détenteurs du langage monopolisent la scène. Bien des sociétés dites « primitives » nous invitent à un tel dépassement, elles qui n'ont jamais songé que les frontières de l'humanité s'arrêtaient aux portes de l'espèce humaine, elles qui n'hésitent pas à inviter dans le concert de leur vie sociale les plus modestes plantes, les plus insignifiants des animaux. L'anthropologie est donc confrontée à un défi formidable : soit disparaître avec une forme épuisée d'anthropocentrisme, soit se métamorphoser en repensant son domaine et ses outils de manière à inclure dans son objet bien plus que l'*anthropos*, toute cette collectivité des existants liée à lui et longtemps reléguée dans une fonction d'entourage. C'est en ce sens, volontiers militant nous le concédons, que l'on peut parler d'une anthropologie de la nature.

Comment procéder ? En partant des différences, certes, et non de ces trompeuses continuités phénoménales qui dissolvent la diversité des formes instituées de présence au monde dans l'unité factice de la conscience intime ou de l'interaction pratique. Mais il ne s'agit pas ici de ces différences ostensibles entre ce que nous nommons les cultures, prétextes à la délectation herméneutique où se complaît le relativisme, ni de cette unique différence de nature entre humains et non-humains par rapport à laquelle toutes les autres différences se trouveraient authentifiées. Les différences qui importent sont plutôt celles qu'impose le lacs de discontinuités de forme, de matière, de comportement ou de fonction offert à notre prise par le mouvement du monde, discontinuités tantôt franches, tantôt à peine ébauchées, que nous

pouvons reconnaître ou ignorer, souligner ou minimiser, actualiser dans des usages ou bien laisser potentielles, et qui constituent l'armature sur laquelle s'accrochent nos rapports à ce que Maurice Merleau-Ponty appelait « les corps associés ».

Nul besoin de tracer au préalable dans cet entrelacs de discontinuités des lignes de partage, qui distingueraient *a priori* l'animé de l'inanimé, le solide de l'immatériel, les règnes de la nature des êtres de langage et, parmi ceux-ci, les hommes qui vivent selon les lois de la raison de ceux qui croient au surnaturel. Nous ne ferions ainsi que reconduire le système cosmologique qui nous est le plus familier. Examinons plutôt, avec la suspension de jugement qui sied à toute démarche scientifique, comment, à toutes les époques et sous les climats les plus divers, des hommes ont su collectivement tirer parti du champ des contrastes possibles qui leur était offert pour nouer, sur la texture et la structure des choses, des configurations singulières de rapports de différence et de ressemblance entre les existants, leurs propriétés, leurs dispositions et leurs actions.

La mission de l'anthropologie, telle que nous l'entendons, ne souffre donc aucune équivoque : elle est de contribuer avec d'autres sciences, et selon ses méthodes propres, à rendre intelligible la façon dont des organismes d'un genre particulier s'insèrent dans le monde, en sélectionnent telles ou telles propriétés pour leur usage et concourent à le modifier en tissant, avec lui et entre eux, des liens constants ou occasionnels d'une diversité remarquable mais non infinie.