

Vendredi 12 mai 2006

Philippe DESCOLA : *Par-delà nature et culture.*

[D'après les notes prises par Huguette Déchamp et Serge Tziboulsky]

<p>Introduction : généalogie d'une théorie anthropologique.</p>
--

1- Ethnographie, ethnologie, anthropologie.

- a- Tout commence avec l'**ethnographie**, càd avec la longue immersion dans une société, une tribu, ou un groupe humain quelconque, pour en acquérir les habitudes de vie, la langue, les catégories de pensée, afin de pouvoir les interpréter le mieux possible ;
- b- Le travail de l'**ethnologie** consiste à généraliser les observations ethnographiques pour élaborer une synthèse régionale (concernant, par exemple, le style culturel d'une aire géographique donnée), ou une synthèse d'une classe de phénomènes caractérisant certaines pratiques (le sacrifice, la parenté, etc.) ;
- c- Quant à l'**anthropologie**, qui coiffe le tout, elle est la reprise et la continuation de l'anthropologie philosophique (qui s'interroge sur les constantes de la nature humaine), et se demande, par exemple, pourquoi un être biologiquement uniforme a produit une telle diversité de croyances, de valeurs, de représentations, d'institutions, etc ..

Certains auteurs, comme Dan Sperber, considèrent qu'il y a un saut qualitatif entre la description ethnographique et l'interprétation ethnologique, d'une part, et la démarche anthropologique, d'autre part, laquelle est de type hypothético-déductif. Tous les anthropologues sont marqués par l'expérience ethnographique et essaient d'éviter les généralisations, peut-être dangereuses. Lévi-Strauss, par exemple, a été marqué par sa double expérience brésilienne chez les Bororo (peuple organisés en moitiés qui ont des relations d'*échange* considérables l'une avec l'autre) et chez les Nambikwara (une toute petite société, totalement *close* et isolée du reste du monde).

2- Ce que les Achuar nous enseignent.

- a- Philippe Descola a, quant à lui, acquis une expérience ethnographique chez les Achuar de Haute Amazonie. En effet, concernant les peuples d'Amérique du Sud tropicale, il existait **deux écoles** anthropologiques différentes, qu'il fallait donc confronter au terrain pour en avoir le cœur net :
 - une école **américaine**, dominante, fondée sur l'idée du déterminisme géographique (fertilité ou stérilité des sols, abondance ou rareté du gibier, etc.), qui soutient que les institutions amazoniennes seraient contraintes par ce déterminisme. Pensée épistémologiquement assez pauvre, mais il fallait vérifier sur place, pour en tirer éventuellement d'autres conclusions (ce que, par exemple, Jacques Lizot a fait chez les Yanomami) ;
 - une école **européenne**, influencée par Lévi-Strauss. Chez lui le contraste entre nature et culture est lui-même culturel et ne doit pas être pris au pied de la lettre, même s'il s'en sert comme matrice contrastive. En outre Lévi-Strauss s'appuie sur une théorie *moniste* de la connaissance assez proche de celle de Merleau-Ponty dans la *Phénoménologie de la*

Perception (*La Pensée sauvage* est d'ailleurs dédiée à Merleau-Ponty) : cette théorie est fondée sur le refus du réalisme cognitif (qui distingue le sujet connaissant et le monde extérieur), refus qui évite une division trop nette entre nature et culture. Mais des lecteurs superficiels de Lévi-Strauss se sont emparés de l'opposition nature-culture pour tout ordonner à partir de cette matrice contrastive, ce qui peut paraître utile en première approximation.

Ces deux positions paraissant excessives, il fallait partir sur le terrain pour y voir plus clair ; d'où le travail d'écologie humaine mené par Philippe Descola chez les Achuar.

- b- les Achuar occupent deux écosystèmes différents, ce qui n'entraîne, d'ailleurs, aucune différenciation à l'intérieur du groupe :
 - un écosystème interfluvial, au sol acide et pauvre et au gibier rare ;
 - un écosystème riverain, dans des vallées fertiles au gibier et aux riches ressources fluviales ;
- c- le fait le plus remarquable est que **les Achuar ne différencient pas nature et société** : selon eux les plantes et les animaux ont une « âme » (une intentionnalité, une capacité de communiquer, de rêver –les plantes rêvent, par exemple-) ; cette âme permet la communication avec les plantes et les animaux selon des codes partagés (en effet, plantes et animaux se prenant pour des humains, on peut avoir avec eux des rapports de personne à personne) ; dès lors l'activité technique de subsistance (pêche, chasse, horticulture sur brûlis..) est un rapport intersubjectif, « social » avec les plantes et les animaux.
- d- Durkheim, dans *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, et Frazer, dans *Le Rameau d'or*, avaient déjà mentionné ce fait, qui n'en demeure pas moins surprenant. Car force est d'admettre que les Achuar pensent vraiment ces choses-là ; de là un scandale logique à résoudre, d'où est née l'anthropologie. En effet, au XIX^{ème} siècle les marchands, les missionnaires, les administrateurs coloniaux et les premiers ethnographes avaient rapporté un flot énorme d'informations sur cette absence de distinction entre humains et non-humains dans bien des régions du monde. Toutefois en 1897, le grand livre du philosophe néo-kantien Heinrich Rickert, *Science de la culture et science de la nature*, marqua le point culminant de la séparation nature-culture.
- e- Les Achuar commencent leur journée (à 3h du matin) par un commentaire de leurs rêves (parmi ces rêves, il en est beaucoup dans lesquels des non-humains se manifestent sous forme humaine à l'âme du rêveur pour lui donner des indications, se plaindre, etc.). La journée se poursuit par des incantations (les *anent*) chantées mentalement et adressées à l'âme d'autrui (humain et non-humain) pour agir sur elle, prolongeant ainsi le monde du rêve en techniques d'interaction avec les non-humains. Il y a, chez les Achuar deux grandes classes de relations entre humains et non-humains, appuyées sur un système de parenté dravidien (= distinguant nettement consanguins et affins [parents par alliance]) :
 - les *relations des femmes aux plantes* qu'elles cultivent sont établies sur le modèle de la *consanguinité* : ce sont des relations de mère à enfant ;
 - les *relations des hommes aux animaux*, sur le modèle de l'*affinité* : relations de beau-frère à beau-frère avec l'animal chassé, relations de gendre à beau-père avec les Esprits maîtres du gibier.
- f- en outre, l'habitat des Achuar étant très dispersé et la densité de la population, très faible (chaque maison, habitée par une vingtaine de personnes, est à une, voire deux journées de marche de la maison la plus proche), leurs interlocuteurs immédiats sont les millions de non-humains qui les entourent ; d'où la continuité profonde entre les relations aux humains et les relations aux non-humains ;

- g- pour tenter de comprendre cette société, Philippe Descola disposait, au départ, de peu d'instruments théoriques, le plus courant étant la **théorie lévi-straussienne du totémisme**, selon laquelle, dans le totémisme, les différences ostensibles entre les espèces permettraient de penser les différences entre les groupes humains. Ce serait à la fois une classification universelle et une méthode pour penser deux séries de discontinuités (entre espèces « naturelles » et entre espèces « sociales ») dans certaines sociétés. Or cette théorie ne convient pas ici, puisqu'on a affaire, chez Achuar, à des rapports de personne à personne entre humains et non-humains. On aurait même ici approximativement le symétrique inverse du totémisme, puisqu'ici ce sont les catégories élémentaires de la pratique sociale qui permettent de penser les rapports aux non-humains. Toutefois, en travaillant sur cette base, on ne fait que reconduire l'opposition nature-culture dérivée de la théorie lévi-straussienne du totémisme, alors que les Achuar ne font aucune distinction entre nature et société.
- h- de là le travail développé dans *Par-delà nature et culture* (Gallimard, 2005), qui repose sur une **expérience de pensée** de type husserlien (associée, naturellement, à une expérience de vie, celle des possibles réalisés par les sociétés) ; selon Husserl lorsqu'un sujet abstrait est plongé dans le monde sans en avoir de connaissance préalable, une façon pour lui de distinguer le soi et le non-soi consiste à utiliser les deux outils dont il dispose : son corps et son intentionnalité – Philippe Descola dira : sa **physicalité** (tout dispositif matériel, dont le corps, permettant d'agir sur le monde) et son **intériorité** (l'invisible : sa conscience, son âme, son esprit, se manifestant par ses effets). Cette dissociation physicalité/intériorité est **universelle**, ce que confirment aussi bien l'ethnographie que la psychologie cognitive (par exemple, celle de Paul Bloom, professeur à Harvard). La preuve en est qu'on ne trouve nulle part une théorie de la personne humaine, vivante, normale comme pure intériorité - ou comme pure physicalité, si ce n'est, très récemment, chez le philosophe américain Daniel Dennet, selon qui la conscience est une propriété émergente de l'organisme (cf *La conscience expliquée*, Odile Jacob, 1993) ; même un matérialiste comme Condillac ne parle pas de l'homme comme pure matérialité. Sur la base de cette dualité physicalité/intériorité, pour essayer de comprendre la distinction du soi et du non-soi, on peut imaginer 4 cas de figure possibles, permettant de définir 4 « ontologies » :

I. Les 4 ontologies

[On entend ici par « ontologie » une façon de distribuer des propriétés aux existants (= à tout ce qui existe)].

- 1- L'**animisme** : continuité entre les intériorités des humains et celles des autres existants, avec différence dans les physicalités ;
- 2- le **naturalisme** moderne (*) : continuité entre les physicalités des humains et des non-humains, mais privilège de l'intériorité reconnu aux seuls humains ;
(*) né de la révolution scientifique du 17^{ème} siècle, il a atteint sa forme achevée au XIX^{ème} siècle avec Darwin, notamment) ;
- 3- le **totémisme** : identité des intériorités et des physicalités de certains humains et de certains non-humains . Selon Lévi-Strauss cette continuité physique, psychique et morale entre groupes humains et non-humains renvoie à des prototypes abstraits, entraînant des propriétés qui font qu'humains et non-humains appartiennent à la même classe, malgré les différences morphologiques. Le linguiste Carl Georg von Brandenstein, spécialiste des langues aborigènes d'Australie, indique que les noms d'espèces animales ne sont pas des noms d'espèces, mais des noms de propriétés (« le sautillant », « le guetteur », « le soyeux », etc .), qui servent aussi à désigner une espèce subsumant des propriétés partagées par des humains et des non-humains ;
- 4- l'**analogisme** : discontinuité des intériorités et des physicalités. Dans une ontologie analogiste tout est singularité, il n' y a que des individus uniques, composés eux-mêmes d'instances multiples, en

équilibre instable ; d'où la nécessité d'établir dans ce chaos des correspondances selon l'analogie (l'un des meilleurs exemple d'analogisme est la « *Chaîne de l'Être* » chère à Plotin et aux néo-platoniciens, qui servira de grande métaphore de l'intelligibilité du monde pendant tout le Moyen-Âge et jusqu'aux 17^{ème} et 18^{ème} siècles – cf sur ce point le grand livre d'Arthur Lovejoy , *The Great chain of Being*, publié pour la première fois en 1936 et encore non traduit en français). Cette chaîne articule des maillons, depuis l'Être parfait (cet Être est identifié à Dieu par les Chrétiens) jusqu'aux être les plus humbles, avec une toute petite différence quasi imperceptible entre un maillon et le suivant ; d'où une impression de continuité (cf en Chine les 10.000 principes (êtres composant le monde) du Tao, organisés en réseaux de correspondances ; cf également dans *Les Mots et les choses* de Michel Foucault le chapitre *La prose du monde*, consacré à l'*épistémè* de la Renaissance)

NB : de ces 4 formules ou modes d'identification distribuant les propriétés des êtres du monde, un seul, le naturalisme moderne, dissocie nature et culture, humain et non-humain ; notre cosmologie, cas particulier parmi les formules permettant de penser le monde et d'agir sur lui, repose sur deux principes :

- les lois universelles de la nature, dont se distingue le monde humain, caractérisé par l'arbitraire, la convention, le libre-arbitre, l'invention,
- les hommes, à leur tour, se distinguant entre eux par la différence des intériorités individuelles et collectives (cf les notions d'esprit d'un peuple [le Volksgeist] et de culture chez Herder et dans le romantisme allemand).

Les 4 ontologies

ressemblance des intériorités	animisme	totémisme	ressemblance des intériorités
différence des physicalités			ressemblance des physicalités
différence des intériorités	naturalisme	analogisme	différence des intériorités
ressemblance des physicalités			différence des physicalités

II. Quelques caractéristiques de ces 4 ontologies.

NB : chacun d'entre nous peut faire des inférences animiques (ex : parler à son chat), analogiques (ex : consulter un horoscope) ou totémiques (ex : le patriotisme), mais leur cristallisation en systèmes ne se produit que dans des circonstances historiques particulières.

- 1- caractéristiques de l'**animisme** (cf Amérique du Sud tropicale, Nord de l'Amérique du Nord, Nord de la Sibérie, poches en Asie du Sud-Est et en Mélanésie) :
 - de nombreuses entités dans le monde ont la même intériorité que les hommes ;
 - les non-humains se prennent pour des humains, ont une vie sociale, mais se distinguent les uns des autres par leur corps, càd par tout le paquet d'outillage permettant un type d'action sur le monde ; ces divers types d'actions vont définir autant de « mondes » (au sens de l'allemand Umwelt, monde environnant) différents. Cf les travaux pionniers de l'éthologue Jakob von Uexküll (par exemple

Mondes animaux et monde humain, Gonthier 1965) : l'*Umwelt* d'un animal se caractérise par ce qu'il est capable d'y faire avec les atouts dont il dispose. Les travaux de James Gibson en physiologie de la vision aboutissent à des considérations semblables (cf *The Ecological Approach to Visual Perception*, Boston, 1979). Dans l'ontologie animique chaque classe d'objets a un univers qui prolonge ses atouts biologiques ; le monde est composé d'humains par l'intériorité, mais chaque espèce a des caractéristiques physiques propres (par exemple, Waldemar Bogoras, dans ses travaux sur les Tchoukches de Sibérie, relève que pour eux même les ombres sur les murs vivent dans le village et subsistent en chassant).

- 2- caractéristiques du **naturalisme** : on n'y insistera pas, puisque c'est l'ontologie dans laquelle nous baignons .
- 3- caractéristiques du **totémisme** (cf Australie, Amérique du Nord) :

Des groupes formés d'humains et de non-humains ont des propriétés physiques, psychiques et morales très définies (ex : « rond », « anguleux », « sombre », « vif », « endormi », etc.). Selon les Aborigènes australiens (modèle exemplaire du totémisme), les « Êtres du Rêve » sont sortis un jour de la terre, déjà divisés en groupes totémiques ; au fil de leur passage sur terre ils ont modelé le paysage, puis ont disparu dans des lieux, où ils ont déposé des semences d'individuation (les « âmes-enfants ») ; les femmes, en approchant de ces lieux , vont recueillir dans leur matrice ces semences, qui engendreront des humains d'une certaine classe totémique (même chose pour les non-humains : il y a aussi des semences de non-humains).

- 4- caractéristiques de l'**analogisme** (l'Europe jusqu'au 17^{ème} siècle, la Chine, l'Amérique Centrale, le Monde andin, l'Afrique de l'Ouest) :

- toute « société » analogique est coextensive au monde entier ;
- le monde est un monde complexe, à structurer en permanence par des couplages ;
- c'est un monde hiérarchique et segmenté (ex : le système des castes en Inde, dont chacune est elle-même dédoublée en sous-castes reproduisant la même structure générale, ces sous-castes se subdivisant à leur tour selon le même principe fractal ;
- ce monde est composé de regroupements par pôles de qualités sensibles (chaud/froid, sec/humide, etc. ; cf les catégories de la médecine galénique), trait qu'on ne retrouve, ni dans l'animisme, ni dans le totémisme.

Ces 4 ontologies sont les fondements de façons d'organiser l'agrégation des humains et des non-humains. On en conclut que **le social est la conséquence, et non la cause**, de ces distributions ontologiques. D'où la nécessité de savoir comment se composent humains et non-humains dans des « **collectifs** » (terme emprunté à Bruno Latour, celui de « société » devant être réservé au naturalisme moderne).

III. Les modes de composition des collectifs correspondant à ces 4 ontologies.

1. Dans l'ontologie **animique** la forme d'agrégation est la **tribu-espèce** : par exemple deux tribus amérindiennes, ayant le même corps (pour nous), mais des parures, des costumes, des outils, des armes, une langue différents (les attributs culturels sont pensés comme des attributs corporels), seront perçus comme différentes.

[Cf l'anecdote rapportée par Lévi-Strauss dans *Tristes tropiques* : quand les Espagnols et les Amérindiens se sont rencontrés pour la première fois, les Espagnols se sont demandé si les

Indiens avaient comme eux une âme (d'où la Controverse de Valladolid, tranchée positivement par le pape), et les Indiens, quel type de corps avaient les Espagnols (pour le savoir ils en capturaient, les tuaient, les immergeaient dans des rivières, et observaient leur putréfaction), parce que, pour eux, l'humain se caractérise par sa physicalité] ;

- 2- passons sur notre **naturalisme** ;
- 3- dans l'ontologie **totémique**, les collectifs sont ontologiquement, mais non sociologiquement, autonomes : une classe totémique tire sa légitimité et son identité du fait qu'elle partage les mêmes propriétés prototypiques ; mais elle ne peut exister qu'en relation avec d'autres classes (en *échangeant* des femmes, des biens et des services) ;
- 4- les collectifs **animiques** : cf l'étude de Nathan Wachtel sur les Chipaya des Hautes Terres de Bolivie (à plus de 4000 m d'altitude, dans un monde minéral) ; ils ne sont plus que 3 à 4000, sur un territoire de 40km², ils sont méprisés par les peuples voisins et encore plus par les métisses boliviens, mais ils se pensent comme la totalité du monde et forment un collectif avec les animaux domestiques, les divinités, etc..

IV. Quelques conséquences de ces modes d'identifications sur la façon dont on définit un sujet.

- 1- Traditionnellement, dans les sciences sociales, on se pose la question du rapport individu/collectivité, mais il va de soi que l'individu, c'est l'individu *humain*. Or cela ne va pas de soi. Chaque ontologie définit un sujet (= une entité articulant une énonciation tenue pour légitime et accomplissant une action tenue pour efficace) : chez nous il n'y a de sujet qu'humain, mais ailleurs (dans l'animisme, par ex) les sujets peuvent être des humains, des non-humains (plante, animal, esprit), voire des groupes d'humains et de non-humains (comme dans le totémisme).
- 2- Chaque système d'identification rencontre des **problèmes** particuliers : examinons, par exemple, ceux du naturalisme et de l'animisme :
 - a- le **problème du naturalisme**, c'est de placer la culture dans le monde de la nature ; d'où notre *oscillation* entre deux réponses, sans pouvoir en sortir :
 - le *monisme naturaliste* (réduction du culturel au déterminisme naturel, par voie génétique, adaptative ou évolutive) ;
 - le *monisme culturaliste* (réduction de la nature à un artefact, puisqu'elle est connue seulement grâce à des conventions culturelles) ;
 - b- le **problème de l'animisme**, c'est qu'on n'y sait jamais à *qui* on a affaire : le corps est un vêtement, mais qu'y a-t-il derrière ? L'animisme, c'est le règne des métamorphoses temporaires et des identités troubles. Dès lors, par exemple, quand on chasse, il faut s'assurer que l'animal à consommer est bien désobjectivé ; d'où une obsession pour les rites de désobjectivation, pendant lesquels on dépouille les chairs du moindre lambeau d'intériorité, pour pouvoir les manger légitimement.

Conclusion

Cet ouvrage, *Par-delà nature et culture*, est né d'un malaise dans l'anthropologie. En effet cette discipline a beau pratiquer le *relativisme méthodologique* (consistant, quand nous étudions un peuple non occidental, à ne pas prendre pour modèle notre propre civilisation ; NB : il ne s'agit nullement d'un relativisme *moral* ou *politique* !), elle a du mal à aller jusqu'au bout dans cette voie en reconnaissant que notre cosmologie est très particulière, et non le reflet de l'état normal du monde. Or c'est justement ce dernier pas que cet ouvrage invite à franchir, car de nombreuses sociétés ne voient pas le monde de cette manière.

Il ne s'agit par pour autant de verser dans un relativisme généralisé, mais de s'engager sur une voie qui permettrait de concilier les exigences de l'enquête scientifique et le respect de la diversité des états du monde. Cette voie est celle d'un **universalisme relatif**, au sens où on parle de « pronom relatif », c'est-à-dire qui se rapporte à une **relation**. Il y a, en effet, dans le monde entre les existants un nombre fini de relations, dont on peut faire l'inventaire et comprendre les formes de distribution et les formes de compatibilité et d'incompatibilité. Dès lors la tâche principale de l'anthropologie serait de comprendre pourquoi tel fait social, telle croyance, tel usage, etc., sont co-présents ici et non là : par exemple pourquoi les polarités *analogiques* chaud/froid ou sec/humide (indispensables pour faire tenir les systèmes analogiques), ou encore le sacrifice (dispositif nécessaire de connexion dans un monde analogique composé d'une infinité de singularités), sont absentes des cosmologies *animiques* (il ne s'agit pas de manques, mais de relations marginalisées par l'animisme : c'est le prix qu'il paie pour peupler le monde de sujets).

Discussion

1- pourquoi « universalisme » ?

En épistémologie, on oppose relativisme et universalisme ; ces deux pôles engendrent la définition de postures épistémologiques opposées dans les sciences humaines et sociales, et entre les sciences de la nature et les sciences sociales. Or opposer l'universalité des lois de la nature et la relativité des phénomènes culturels, c'est s'enfermer dans une impasse : si on veut avancer des propositions qui soient valides partout on doit se donner comme objet des systèmes de relations, d'où « l'universalisme relatif ».

2- La raison a-t-elle sa place quelque part dans ces 4 ontologies ?

Les hommes recourent partout à des inférences ou à toute sorte d'**opérations logiques**. On a, par exemple, étudié l'argumentation juridique utilisée dans les îles Trobriand chères à Malinowski, le fondateur de l'anthropologie fonctionnaliste et de l'anthropologie de terrain : cette argumentation est rigoureusement conforme aux canons standard ; on y pratique même l'enthymème (forme abrégée du syllogisme) en n'explicitant jamais la conclusion d'un syllogisme.

Mais la **raison** c'est beaucoup plus que le maniement des opérations logiques ; c'est une valeur, un objectif, un ensemble de caractères associés à la révolution scientifique. Merleau-Ponty, dans un cours sur *La Nature* prononcé au Collège de France en 1956-1957 (éditions du Seuil, collection Traces écrites, 1995), dit : « *Ce ne sont pas les découvertes scientifiques qui ont provoqué le changement de l'idée de Nature. C'est le changement de l'idée de Nature qui a permis ces découvertes* » (p.25) Ce changement de l'idée de Nature, c'est le passage d'une ontologie analogiste à une ontologie naturaliste, qui va rendre possible un extraordinaire développement de la science, notamment celui de l'expérimentation. Dès Hume l'épistémologie a réduit l'expérimentation à un ensemble très divers de procédures par lesquelles les sciences obtenaient des résultats ; d'où l'élaboration d'une théorie de la connaissance qui soit adéquate à ce qui se passait et qui a atteint

son sommet avec Kant. Or, l'expression synthétique « raison scientifique » recouvre des dispositifs très particuliers et entièrement nouveaux :

- la *légitimation* de l'argumentation scientifique par un *consensus* fondé sur l'examen d'une *expérience* (cf in Steven Shapin, *La révolution scientifique* [Flammarion, 1998] l'étude consacrée à Boyle et à la pompe à air - notamment pp.121-132) ;
- l'expérimentation pour l'expérimentation, « *l'expérience pour voir* » ce que ça va donner.

Cela dit la réflexion sur ce point est encore en cours (cf le colloque que Philippe Descola et Bruno Latour co-organiseront sur cette question à Cerisy entre le 12 et le 19 juillet 2006.

[Titre du colloque : *L'anthropologie historique de la raison scientifique* .

Extrait de l'argument : « Les travaux en anthropologie et en histoire sociale ont depuis trente ans modifié en profondeur la conception traditionnelle des sciences exactes, de leur rôle social, de leurs origines culturelles, de leur enracinement métaphysique. Si l'histoire de la Raison ne paraît plus pouvoir résumer à elle seule l'originalité de la science occidentale, il n'existe pourtant pas encore d'alternative qui permette de respecter à la fois l'objectivité des sciences de la nature et leur étrangeté anthropologique.

Le but de ce colloque n'est pas de proposer un autre 'grand récit' synthétique, mais plutôt de comparer systématiquement les conditions favorables ou défavorables à l'émergence de la pensée scientifique dans différentes parties du monde. Ce sera l'occasion d'une confrontation méticuleuse entre historiens des sciences, philosophes et anthropologues. » Pour de plus amples informations sur ce colloque, consulter le site des Colloques de Cerisy : www.ccic-cerisy.asso.fr/programme.html]

3- sur l'identité « ontologique » d'Auguste Comte, et sur l'éventuel apport de Freud à l'anthropologie :

- a- sur Comte :** Bruno Karsenty a montré que ce qui intéresse Comte, c'est une théorie de l'esprit. Comte se situe, naturellement, dans un cadre *naturaliste* (l'un des traits du naturalisme est l'interprétation des phénomènes par leur genèse, obsession historique selon laquelle on pourrait rendre intelligible un phénomène en recréant les conditions de sa genèse), mais est aussi un héritier de l'*analogisme* (cf son goût pour les grandes synthèses).
- b- Sur Freud :** dans *Totem et Tabou* Freud a fabriqué - ou brodé sur - un *mythe analogique*. Ce genre de mythe est très différent d'un mythe animique :
 - dans un **mythe animique** on ne passe pas d'un monde de la nature à un monde de la culture, mais d'un monde culturel indifférencié à un monde différencié par la nature, par une série d'événements par lesquels une entité va acquérir les caractères physiques associés à son nom, tout en conservant son intériorité ; c'est en somme une histoire de la spéciation, ce qui n'a rien à voir avec le passage de l'Age d'or à la culture.
 - un **mythe analogique**, au contraire (ex : les mythes grecs, bibliques, etc.), est un récit étiologique visant à structurer l'état présent par l'énoncé des étapes qui l'ont rendu possible (un dispositif analogique vise, en effet, à relier le disjoint).

Philippe Descola a des doutes sur la pertinence des analyses freudiennes pour comprendre les sociétés extra-européennes, car le freudisme repose sur une théorie du sujet trop spéciale pour être universelle. Certes il y a bien un inconscient universel (à base de refoulement), mais de l'individuel au collectif, la conséquence n'est pas bonne.

4- sur monisme et dualisme :

- a- Le terme de **monisme** est très chargé dans l'histoire de la philosophie. Philippe Descola l'utilise, d'une façon plus stratégique que philosophique, pour marquer une façon de faire de l'anthropologie, qui voudrait échapper au modèle dualiste standard : nature unique/cultures multiples ;
- b- En un sens Philippe Descola est **dualiste**, quand il pose la distinction intériorité/physicalité ; toutefois il ne s'agit, ni d'un dualisme de type cartésien (thèse métaphysique selon laquelle l'esprit et le corps sont deux substances distinctes), ni du réalisme cognitif (qui oppose sujet connaissant et monde connu ou à connaître), mais d'une élaboration locale (occidentale) d'une distinction universelle, et non la projection d'un fantasme ethnocentrique sur des peuples qui ne la connaîtraient pas (à l'inverse, excepté en Occident, on ne trouve nulle part aucun terme pour désigner l'opposition nature/culture). Pour marquer sa position par rapport au dualisme, Bruno Latour préfère parler de point de vue « symétrique ». Dans l'article *Les deux natures de Lévi-Strauss*, publié dans le Cahier de L'Herne consacré à l'auteur des *Structures élémentaires de la parenté* (éditions de L'Herne, 2004, pp.296-305), Philippe Descola montre que la théorie lévi-straussienne de la connaissance, très originale, évacue en partie le dualisme méthodologique nature/culture.

5- l'esprit scientifique a-t-il partie liée avec une cosmologie particulière (le naturalisme moderne), ou a-t-il des fondements universels ?

Cette question relève de l'anthropologie des sciences, discipline encore en gestation. Par exemple une équipe d'anthropologues des sciences a étudié deux laboratoires de biologie qui travaillaient en parallèle sur certaines aberrations comportementales de la mouche drosophile : un laboratoire japonais, et un laboratoire français, pour voir à quel point la manière dont les Japonais abordaient la question était bien *sui generis*, même si, par ailleurs, ils utilisaient tous les outils classiques de la biologie moléculaire. L'étude ethnologique de l'activité scientifique dans les laboratoires (étude que P.Descola encourage de plus en plus ses élèves à mener) permettra de déplacer un peu la perspective dominante, celle de l'épistémologie (entendue comme étude des conditions de possibilité de la connaissance scientifique).

6- la démarche écologiste est-elle exclusivement naturaliste, ou pourrait-elle être compatible avec les autres ontologies ?

Les écologistes sont **naturalistes**, pour leur malheur, car vouloir protéger la nature, c'est déjà présupposer l'existence de ladite nature ; or, pour un animique ou un totémique cette démarche est aberrante, puisque ce que nous appelons la nature, ce sont pour eux des voisins avec lesquels ils ont des rapports sociaux.

En outre le développement des biotechnologies *brouille* de plus en plus la frontière que le naturalisme trace entre nature et culture (cf la procréation médicalement assistée, les diagnostics prénatal et pré-implantatoire, les OGM, etc.. : ce n'est déjà plus de la reproduction naturelle, mais une artificialisation de la production du vivant). Quant à l'effet de serre, il est autant culturel que naturel.

La limite entre nature et culture n'est plus nette du tout ; c'est pourquoi une démarche comme celle de Philippe Descola est devenue possible.

D'ailleurs les modifications du droit sont en train d'enregistrer ce changement : dans un article consacré à *La personnalité juridique des animaux* (Recueil Dalloz, 20^{ème} cahier, pp. 205-211), le juriste Jean-Pierre Marguénaud tire les conséquences de la récente refonte du Code Pénal, qui, à côté des atteintes aux personnes, aux biens et à l'Etat, reconnaît une nouvelle catégorie d'infractions : les atteintes aux animaux (à ne pas confondre avec la vieille loi Grammont contre la maltraitance des animaux, qui reposait sur l'argument kantien, selon lequel celui qui maltraite un animal attente à sa propre dignité, c'est-à-dire au respect qu'il se doit à lui-même en tant qu'être humain, doué de raison et de

volonté libre). Marguénaud remarque que la loi contre la maltraitance des animaux qui sont dans la dépendance de l'homme (ce qui inclut aussi les animaux apprivoisés et les animaux sauvages en captivité dans des zoos) reconnaît déjà à des associations le droit de se porter partie civile pour des animaux. Les animaux de ce type, selon Marguénaud, sont devenues des quasi-personnes, des « *néo-personnes* » (ce qui est bien différent de l'argument de Tom Regan (*The Case for Animal Rights*, Berkeley et Los Angeles, 1983) et de Peter Singer (*Practical Ethics*, Cambridge, 1979 et *Animal Liberation*, New York, 1989), selon lequel les animaux auraient des droits en tant qu'êtres sensibles). Concéder aux animaux retenus sous la dépendance des humains une personnalité juridique ne remet certes pas en cause l'ontologie naturaliste, puisque subsiste la discontinuité des facultés morales, mais signifie au moins que la discrimination dont ils étaient auparavant l'objet n'avait rien de « naturel ».

: