

PATRICK DUPOUEY

Pour ne pas en finir avec la nature

Questions d'un philosophe à l'anthropologue Philippe Descola

Introduction

(suivie de Dix questions à Philippe Descola)

Faut-il encore présenter Philippe Descola ? Figure majeure de l'anthropologie, professeur au Collège de France de 2000 à 2019, titulaire de la médaille d'or du CNRS et de plusieurs distinctions scientifiques et universitaires, il est l'auteur de nombreux ouvrages (1).

Par-delà nature et culture est un livre qui a fait date dans les recherches anthropologiques. Au point de s'être légitimement imposé dans la bibliothèque de celui que le siècle des Lumières appelait l'« honnête homme » – et qui, soit dit en passant, savait aussi être une femme !

À celles et ceux qui veulent lire Descola, je conseille de commencer par *La Composition des mondes*. Dans ce long entretien avec Pierre Charbonnier, l'anthropologue propose, en même temps qu'une présentation générale de ses thèses, une bonne introduction à l'histoire et aux problèmes de la discipline anthropologique.

Le texte de la leçon inaugurale au Collège de France, très dense, intéressera de près les philosophes. C'est peut-être là que se trouve définie de la manière la plus concise la mission de l'anthropologie : « 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 telle ou telle propriété 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 » [UCF, § 17] [Pour le développement des sigles bibliographiques, voir *infra*, Abréviations].

La pensée de Philippe Descola est aussi accessible par de nombreux entretiens, exposés et conférences disponibles sur Internet.

PHILOSOPHIE, ANTHROPOLOGIE, SCIENCES HUMAINES

Quelque conception qu'ait un philosophe du rapport de sa discipline aux sciences humaines en général et à l'anthropologie en particulier, il ne lui est pas permis d'ignorer le travail accompli par cette spécialité. C'est bien Kant qui déclarait, dans *l'Anthropologie du point de vue pragmatique*, que toutes les questions de la philosophie se rapportent à une seule : « Qu'est-ce que l'homme ? » Évoquant les « progrès de la culture par lesquels l'homme fait son éducation », il affirmait que « l'objet le plus important en ce monde, auquel il puisse les utiliser, est *l'homme* » lui-même (2). Kant concluait que tout le domaine de cette étude « pourrait se ramener à l'anthropologie » (3). Il va de soi que, pour l'auteur de la *Critique de la raison pure*, « anthropologie » ne pouvait pas désigner la discipline aujourd'hui solidement constituée dans le paysage scientifique et universitaire, avec ses méthodes, ses spécialistes et ses institutions. Sous la plume de Kant, le mot dénote seulement l'idée très générale d'une connaissance rationnelle de la réalité humaine, sous tous ses aspects.

Quant à la signification que pouvait avoir, à l'époque de Kant, le projet d'une telle connaissance, Philippe Descola fait sien [N&C, p. 136] le jugement de Michel Foucault dans *Les Mots et les Choses* : « Nulle philosophie, nulle option politique ou morale, nulle science empirique quelle qu'elle

soit, nulle observation du corps humain, nulle analyse de la sensation, de l'imagination ou des passions n'a jamais, au XVII^e et au XVIII^e siècle, rencontré quelque chose comme l'homme; car l'homme n'existait pas. (4) » Déclaration étonnante de la part de celui qui avait lui-même, deux ans plus tôt, traduit l'*Anthropologie de Kant*! L'auteur de *Les Mots et les Choses* ne pouvait guère ignorer l'abondance des ouvrages que le XVIII^e siècle avait consacrés au projet d'une science de l'homme: Teichmeyer, *Anthropologie* (1739); Buffon, *Histoire de l'homme* (1777); Chavannes, *Anthropologie ou science générale de l'homme* (1788) et bien d'autres. L'*Encyclopédie* de Diderot et d'Alembert consacre un article substantiel à l'« Homme », sous les aspects physique et moral. Renvoyer au XIX^e siècle, comme le fait Foucault, « ce corps de connaissances, [...] cet ensemble de discours qui prend pour objet l'homme en ce qu'il a d'empirique », n'est-ce pas oublier que l'*Anthropologie* kantienne est précisément élaborée, ainsi que l'indique le sous-titre, « au point de vue pragmatique »?

Ce « point de vue pragmatique » s'oppose chez Kant à la « perspective *physiologique* », qui « vise à explorer ce que la nature fait de l'homme ». Relève de « la connaissance pragmatique ce que l'homme, être libre de ses actes, fait (ou peut et doit faire) de lui-même ». C'est très précisément le concept de culture qui se trouve ici repéré. Kant ne croit pas qu'une connaissance de l'humain soit possible, à aucun de ces deux points de vue, sans un ancrage *empirique* fort, même si elle doit comporter aussi une part intellectuelle. Mais bien qu'il ait lu Rousseau de très près, Kant ne donne aucun prolongement au programme d'une ethnographie scientifique, qu'esquissait, dans la note J, l'auteur du *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Kant n'en écrit pas moins qu'« au nombre des moyens d'élargir le champ de l'anthropologie se trouve le voyage (5) ».

La distinction kantienne de l'intellectuel et de l'empirique dans les sources de la connaissance ressortit à la phi-

losophie, et même à la métaphysique. Mais elle trouve une illustration immédiate dans l'expérience anthropologique dont Descola lui-même fait état: l'exigence permanente d'une « oscillation entre le plus particulier et le plus général » [CdM, p. 126], de la collecte des « détails les plus minutieux de la vie quotidienne à la nécessité de la synthèse et de la modélisation » [*ibid.*]. Le juge suprême reste toutefois le niveau empirique. Descola aime rappeler que, lorsque l'anthropologue se trouve face à une question pendante, « seule l'enquête pourra permettre de répondre » [CdM, p. 277]. « En tant qu'anthropologue, déclare-t-il très légitimement, je me définis comme un scientifique » [EaD, p. 24], et lui-même l'avoue: « Comme d'autres anthropologues français, j'ai quitté la philosophie parce que j'avais un goût très vif pour l'infinie complexité du monde empirique. [...] Je suis un empiriste convaincu » [CdM, p. 126 & 277].

Cet adieu à la discipline d'origine pourrait suffire à expliquer le refus d'avaliser ces abstractions et oppositions conceptuelles dont raffolent les philosophes, à qui elles procurent un répertoire inépuisable de sujets pour leurs dissertations scolaires et un terrain idéal pour rivaliser « de subtilités réflexives et d'arguments bien tournés » [N&C, p. 497]: nature/culture, nature/société, naturel/artificiel, chose/personne, universalisme/relativisme, etc. Descola n'entend pas récuser le principe général de telles distinctions. Se défendant de toute « animosité contre les oppositions contrastives », il affirme que « les dualismes en soi ne sont ni une erreur ni une faute » [EaD, p. 25]. Mieux: « Quant au dualisme de la nature et de la culture, il n'a pour moi rien de scandaleux en soi » [ÉdA, p. 95]. Reste qu'il assène à ces concepts des coups dont on voit mal comment leur « opposition contrastive » pourrait se relever.

Un professeur de philosophie – j'ai enseigné quarante ans cette discipline – pouvait difficilement rester sourd à ce qui se répète maintenant un peu partout: qu'un livre comme *Par-delà nature et culture* nous oblige à reléguer au

magasin des accessoires périmés des concepts et des distinctions conceptuelles que la réflexion philosophique croise à chaque pas. Les notions de nature et de culture n'ont pas de tout temps figuré au programme officiel des classes de philosophie. Leur introduction, il y a exactement un demi-siècle, doit certainement quelque chose au renouvellement du paysage théorique, principalement du côté des sciences humaines. L'injonction viendrait-elle aujourd'hui de ces mêmes sciences d'en abandonner l'usage ?

On se doute que la philosophie et l'enseignement philosophique ne sont pas seuls concernés. Une idée d'emploi aussi universel que celle de nature, un terme que mobilisent tant de débats et de combats dans des domaines si divers – technique, éthique, esthétique, politique, écologique et autres – seraient-ils devenus non seulement obsolètes mais nuisibles à une juste compréhension de nos problèmes et à une saine évaluation de leurs enjeux ?

LA NATURE EXISTE-T-ELLE ?

C'est à l'occasion de « ma première étude sur le terrain », chez les Achuar d'Amazonie, raconte Descola, que « j'ai commencé à comprendre que ces notions de nature et de société n'avaient aucun sens » [ÊaM, p. 27-8]. En prélude à un dialogue avec Baptiste Morizot, le journal *Le Monde* présente Philippe Descola comme cet « anthropologue qui a converti toute une génération de chercheurs à penser “*par-delà nature et culture*” (6) ». Il est difficile de savoir si cette conversion s'est opérée, chez les anthropologues, pour la totalité d'une génération. Mais il est certain que les chercheurs ne sont pas les seuls, aujourd'hui, à vouloir se passer de cette opposition de la nature et de la culture : l'idée a commencé de gagner le grand public.

Lorsqu'il est invité à s'exprimer dans les médias, Descola revient en effet souvent sur cette idée que la « nature » est une invention de la modernité européenne, qui a fleuri

au XVII^e siècle sur le terreau de la révolution scientifique galiléo-cartésienne. Lorsqu'on lui demande s'il serait préférable qu'« idéalement, on se passe de ce mot-là », l'anthropologue acquiesce. Cela vaudrait mieux, « parce que ça nous situe immédiatement à l'intérieur d'un contexte culturel ou historique qui est celui de la séparation progressive des humains vis-à-vis des non-humains, qui est un processus [...] qui a posé les non-humains dans une position d'extériorité »; les humains, eux, se retrouvant « dans une position de supériorité et de contrôle » (7). La nature? « un fétiche qui nous est propre » [N&C, p. 112].

Cette thèse de l'obsolescence de l'idée de nature, répercutée au fil des écrits, des conférences et des entretiens dans les médias, est aujourd'hui ressassée par beaucoup comme une évidence, dont la contestation, même modérée, vous fait passer pour un naïf attaché à des préjugés ethnocentristes d'un autre âge. Lors des manifestations pour la défense de nos forêts pyrénéennes, ou contre l'extension d'une carrière dans nos montagnes, je m'entends dire: « La nature, tu crois encore à ça? » On peut comprendre ce rejet de l'idée de nature. Il est à la mesure du passif idéologique que charrie la notion. Que de préjugés, que de stéréotypes – donc d'inégalités, de discriminations, d'oppressions, et même de génocides – a-t-elle servi à justifier! Ne vaudrait-il pas mieux s'en débarrasser, une bonne fois pour toutes? Dans un petit livre de portée plus large, j'ai formulé quelques critiques à l'endroit de ce réquisitoire contre l'idée de nature et l'opposition de la nature et de la culture; j'ai tenté de montrer que le mot « nature », loin de renvoyer à « une notion qui, en elle-même, n'a que très peu de sens » [CN, p. 98], possède au contraire une signification fort consistante (8). Je voudrais ici prolonger ces critiques, dans un esprit aussi constructif que possible, sous la forme d'une série de questions. Mais seulement en tant que les concepts et les thèses proposés par l'auteur de *Par-delà nature et culture* possèdent un contenu et une portée de nature philosophique.

Les concepts de nature et de culture se trouvent au cœur d'un dispositif que Descola appelle « naturalisme ». Depuis l'avènement, à l'âge classique, de l'ère moderne, nous autres Occidentaux avons découpé le monde selon un « grand partage » : d'un côté, les humains doués d'une intériorité subjective, de conscience, de raison et de liberté ; de l'autre, des réalités non humaines auxquelles nous n'accordons aucune de ces prérogatives, mais avec lesquelles nous cohabitons, plutôt mal que bien : reliefs, cours d'eau, océans, espèces végétales et animales. Ici, ce que nous appelons la nature ; là, le domaine de la culture. Ce mode d'organisation du monde est l'un des

schèmes au moyen desquels s'organise la vie collective et se construisent des significations partagées. [...] Ces schèmes ne sont pas des institutions, des valeurs ou des répertoires de normes. Il faut plutôt prendre cette notion au sens que lui donne la psychologie cognitive, à savoir des dispositions psychiques, sensori-motrices et émotionnelles, intériorisées sous forme d'habitus grâce à l'expérience acquise dans un milieu social donné, et qui permettent l'exercice d'au moins trois types de compétence : d'abord, structurer de façon sélective le flux de la perception en accordant une prééminence significative à certains traits et processus observables dans l'environnement ; ensuite, organiser tant l'activité pratique que l'expression de la pensée et des émotions selon des scénarios relativement standardisés ; enfin, fournir un cadre pour des interprétations typiques de comportements ou d'événements, interprétations admissibles et communicables au sein de la communauté où les habitudes de vie qu'elles traduisent sont acceptées comme normales. [LICE, § 17]

L'Occident moderne n'a pas seulement opéré ce « grand partage » entre des humains titulaires de tous les privilèges afférents à la subjectivité et « cette collectivité des existants liée à lui et reléguée à présent dans une fonction d'entourage » [N&C, p. 19]. Il a fondé sur cette partition

sa perception de l'humanité elle-même : une frontière « sépare l'Occident moderne de tous ces peuples du présent et du passé qui n'ont pas jugé nécessaire de procéder à une naturalisation du monde » [N&C, p. 71].

Le « naturalisme » est ce dispositif pour lequel Descola n'hésite pas à parler d'« une sorte d'apartheid dans le traitement des êtres du monde » [CdM, p 286], voire un « régime d'apartheid » [N&C, p. 674], En montrant que cette représentation, loin d'être universelle, coexiste sur notre planète avec des façons profondément différentes d'organiser le monde, l'anthropologie dissout l'évidence fallacieuse dont se parait ce dispositif (9). Elle fait apparaître du même coup le rapport organique que le « naturalisme » a tissé avec la transformation des non-humains en simples objets exploitables, rendant possibles le saccage à grande échelle de la planète et l'établissement, sous le régime des rapports économiques capitalistes, d'une relation désastreuse au monde, humain et non humain. Un livre récemment écrit avec Alessandro Pignocchi (et illustré par ce dernier avec autant d'humour que de talent) tire les conclusions pratiques de ce constat et esquisse un programme pour des combats écologistes menés, comme aurait dit Kant, « au point de vue cosmopolitique » [ÉMàV].

Tributaire d'un schème de pensée complètement ethnocentré, le mot « nature » ne désignerait donc rien qui puisse se prévaloir d'une réalité objective : « La nature, nous dit Descola, cela n'existe pas. La nature est un concept, une abstraction (10). » « Cette notion a fait son temps, [...] il faut maintenant penser sans elle » [CdM, p. 322]. Mais *penser* sans l'idée de nature, Descola lui-même le peut-il ? Pourrait-il, sans y recourir, placer son œuvre anthropologique sous le patronage d'Alexandre de Humboldt, qui « eut l'intuition que l'histoire naturelle de l'homme était inséparable de l'histoire humaine de la nature » [UCF, § 1] ? Pourrait-il dire que « l'anthropologie n'a cessé de se confronter au problème des rapports

de continuité et de discontinuité entre la nature et la culture » [LICF, § 10]; ajoutant: « C'est ce mouvement que nous entendons poursuivre », si l'opposition de ces deux concepts n'avait aucune pertinence pour penser la réalité du monde? Et s'il fallait jeter l'idée de nature aux orties, pourrait-il lui-même se définir comme « anthropologue de la nature » [HTH] ?

L'idée de nature, avec toutes les harmoniques qu'elle fait entendre à nos oreilles occidentales et modernes, est peut-être moins ignorée qu'on ne l'a dit des autres collectifs humains. L'opposer à celles de culture ou de société demeure toutefois une attitude typique de notre univers européen – quoique non réservée, comme on le verra plus loin, à l'époque moderne. L'usage de catégories historiques et géographiques aussi larges – modernité, Occident, Europe – expose toujours au péril d'écraser la diversité qui caractérise toujours une époque ou une région, et d'en masquer la richesse. Mais premièrement, disons tout de suite, et pour n'avoir pas besoin d'y revenir, que parler d'Occident, d'Europe ou de modernité, cela n'implique, ni chez Descola ni ici même, d'ignorer ou de tenir pour négligeable ce fait: qu'ont toujours existé, à l'intérieur même de ces entités culturelles et historiques, aux côtés des modes dominants, et souvent contre eux, des manières différentes de penser, de conceptualiser ou de nommer le réel. Descola évoque la « modernité occidentale » dans *La Composition des mondes*. Il parle aussi, dans *Par-delà nature et culture*, de « pensée occidentale », d'« épistémè occidentale », de « tradition occidentale », de « contexte occidental ». Sous réserve des précautions d'usage, de telles expressions sont licites. Leur emploi n'expose à aucun danger particulier. En parlant de modernité occidentale, on ne suppose en particulier aucun sujet possédant l'initiative des représentations ou des idéologies qui en définissent l'identité, et en situation d'assumer en tant que tel une sorte d'agentivité historique.

Il est même permis de conférer une légitimité philosophique à ces manières de parler. Soyons nominalistes et accordons que n'ont d'existence réelle que les individus. Mais lisons Spinoza :

Quand un certain nombre de corps, de même grandeur ou grandeur différente, sont pressés par les autres de telle façon qu'ils s'appuient les uns sur les autres, ou bien s'ils se meuvent à la même vitesse ou à des vitesses différentes de sorte qu'ils se communiquent mutuellement leurs mouvements selon un certain rapport, nous dirons que ces corps sont mutuellement unis et que tous composent ensemble un seul corps ou individu, qui se distingue des autres par cette union des corps. (11)

L'individuation ne suppose qu'un système d'entités physiques ou mentales distinctes, mais suffisamment liées dans l'accomplissement de leurs mouvements respectifs. Il est donc jusqu'à un certain point justifié de faire de l'Occident moderne une individualité. Un *sujet* historique, en revanche, c'est autre chose.

Avertis de ces indispensables précautions, nous pourrions examiner la question décisive : étant admis que les notions de nature, de culture et de société sont tributaires d'un contexte anthropologique particulier, s'ensuit-il qu'elles sont dépourvues de « validité universelle » [CdM, p. 244] ? Descola lui-même reconnaît que les concepts de gravitation universelle et de photosynthèse, pour être d'origine occidentale, n'en possèdent pas moins une telle validité : « Partout sur la planète, ils désignent les mêmes phénomènes » [CdM p. 125]. Les notions de nature, de culture et de société n'ont certes pas le même statut que les concepts de la physique ou de la biologie. Méritent-elles pour autant d'être jetées par-dessus bord ? Si Descola lui-même le pensait, rencontrerait-on autant d'occurrences du mot « société » dans *La Composition des mondes* : cent soixante, dont la plupart pour parler des collectifs non

européens? Soulignerait-il la nécessité de « penser à nouveaux frais l'action politique et le vivre-ensemble dans un monde où nature et société ne sont plus irrémédiablement dissociées » [LNQ, p. 135]? Quel sens y aurait-il à définir l'anthropologie comme « *connaissance générale* [je souligne] de la vie sociale à travers la diversité de ses expressions culturelles » [ÉdA, p. 80] si les adjectifs « social » et « culturel » ne pouvaient s'utiliser que dans le contexte restreint de l'Europe moderne?

Peut-être Philippe Descola répondra-t-il qu'il cède, en employant ces termes, à une fâcheuse habitude de parler (et de penser), dont un intellectuel européen ne se libère pas facilement. Mais c'est un peu comme dans ces jeux verbaux où il n'est permis de dire ni oui ni non : la difficulté d'esquiver certains termes et le besoin d'y recourir en permanence pourraient bien être un indice de leur pertinence.

Une fréquentation un peu soutenue des entretiens, exposés et conférences de Descola atteste le constant retour dans sa bouche de ces mots dont il nous dit pourtant que leur « coloration eurocentrique » devrait les bannir du lexique de l'anthropologue. Qu'ils reviennent si spontanément, même dans les textes écrits, ne tient pas aux seules habitudes langagières. Il se pourrait que l'idée de nature et l'opposition nature/culture, loin d'avoir perdu toute pertinence, puissent encore nous rendre de bons services, notamment dans l'ordre politique. Comment combattre les préjugés qui soutiennent tant d'injustices inhérentes à l'ordre institué sans dissoudre l'illusion de naturalité derrière laquelle cet ordre dissimule ses racines historiques? Et comment y parvenir sans exhiber l'origine culturelle de ces préjugés et de leur fallacieuse justification? Entendue en ce sens, l'idée de « déconstruction » – fort ambivalente à bien des égards – acquiert une pleine et entière légitimité.

ANTHROPOLOGIE ET POLITIQUE

Revenant sur son parcours personnel, Descola explique comment, sur la base de ses recherches anthropologiques, s'est effectuée une jonction avec les combats écologistes. Dans *Ethnographies des mondes à venir*, il raconte avoir été frappé par ce fait que les occupants de la ZAD de Notre-Dame-des-Landes, souvent d'origine urbaine, « avaient développé vis-à-vis des non-humains un régime d'attention rarement rencontré, sinon chez certains paysans ou parmi des écologues professionnels qui passent le plus clair de leur vie dans la familiarité des plantes et des animaux [...] en même temps qu'une intimité étroite avec chaque composante de ce milieu » [EMàV p. 70]. Ce « régime d'attention » et cette « intimité » pouvaient difficilement ne pas évoquer à l'anthropologue la cosmologie du peuple amazonien des Achuar, auquel il avait consacré dans les années 1970 son étude ethnographique de terrain. Il faut lire l'admirable monographie des *Lances du crépuscule*, tirée de cette expérience. Dialoguant avec Pignocchi, Descola résume cette cosmologie : fondée sur une « conception relationnelle de la saisie des choses, [...] l'action de connaître, tout comme l'identité des objets et des sujets dont elle fournit l'occasion, résulte ici d'un jeu sur les situations de communication entre des entités distinguées à la fois par leurs positions respectives et par le type de perception qu'elles peuvent mobiliser dans leur appréhension mutuelle » [EMàV, p. 157].

On trouvera dans ces *Ethnographies des mondes à venir* une belle exposition des enjeux de la science anthropologique. Mais le livre développe surtout, en continuité avec les résultats obtenus par cette dernière, une critique sévère de notre mode actuel de fonctionnement (capitaliste), en même temps qu'il trace les pistes de solutions envisageables. Pour les auteurs, il est urgent de reconnaître une subjectivité, des aspirations et des désirs aux êtres non humains (y com-

pris les rivières et les montagnes), de sorte que ces réalités puissent devenir des « sujets politiques », des « partenaires avec lesquels on négocie », qu'elles puissent se révolter, entrer de plain-pied avec les humains dans des « alliances effectives » et une « Internationale inter-espèces » contre le capitalisme. Ces propositions passeront pour radicales. Elles le sont. L'usage s'est répandu (surtout à droite) de se contenter de cet adjectif pour disqualifier une position comme excessive, voire violente. Mais « être radical, disait Marx, c'est prendre les choses par la racine », parce qu'on a compris qu'il ne suffirait pas de s'attaquer aux seuls symptômes du mal. Ces propositions méritent d'être discutées. De fait, elles ne l'ont guère été, et c'est pourquoi j'entreprends ici de le faire.

Je ne suis pas sûr que l'idée de nature, en quelque sens qu'on la prenne, ni celles de culture ou de société, soient à ce point compromises avec le désastre écologique dont le fonctionnement du modèle économique dominant est responsable. Descola lui-même se défend de « jeter l'anathème sur notre cosmologie et de lui imputer tous les maux dont les Modernes seraient affligés » [ÉdA, p. 32]. Il reconnaît qu'« il serait sans doute très simplificateur d'affirmer que le naturalisme est seul responsable de la dévastation de la planète, de l'exploitation capitaliste et du réchauffement global » [EMàV, p. 13-14]. Il n'en considère pas moins le capitalisme comme un « produit du naturalisme (12) ». L'un et l'autre ne sont en définitive que deux noms pour une seule et même chose : « Un mode de composition du monde qu'on a diversement appelé, selon les aspects du système qu'on souhaitait mettre en évidence : capitalisme industriel, révolution thermodynamique, technocène, modernité ou naturalisme » [HTH]. Le capitalisme industriel a certes le bras très long ; il brandit des armes redoutables ; mais en parler comme du « bras armé du naturalisme » [EMàV, p. 13] me paraît discutable.

LA QUESTION DU RELATIVISME

C'est la vocation de la science anthropologique d'ouvrir notre perception du monde et de bousculer les préjugés ethnocentristes. Mais cette juste critique dérive souvent vers une suspicion systématique à l'endroit de l'héritage moderne. Comme le note Jacques Bouveresse, « la crainte de tomber dans l'illusion ethnocentriste est même devenue telle, de nos jours, que nous avons désormais une tendance systématique à revaloriser les modes de pensée et d'action qu'on aurait appelés autrefois "sauvages" ou "primitifs", au point de leur attribuer volontiers, dans bien des cas, une certaine supériorité sur ceux qui se sont imposés dans les sociétés modernes (13) ». Chez Descola, cette tendance se traduit surtout par une défiance à l'endroit des prétentions de la science à satisfaire, mieux que d'autres traditions, aux exigences d'objectivité et de rationalité. Il ne dit jamais que ces exigences doivent être abandonnées. Mais l'affirmation de leur valeur universelle, sans être niée expressément, est toujours rapportée à leur inscription géographique et historique contingente : la modernité occidentale européenne.

Philippe Descola se défend de vouloir jeter « l'anathème contre les sciences positives » [N&C, p. 161]. Prenons par exemple nos classifications biologiques. Descola nous dit que, « dans le classement naturaliste, l'espèce A se distingue de l'espèce B parce que l'espèce C le décrète ainsi en raison des facultés singulières de discernement rationnel que son humanité lui confère » [N&C, p. 438]. La valeur tout à fait dépréciative attachée au verbe « décréter » permet, sans vraiment l'assumer explicitement, de disqualifier la prétention de la taxonomie scientifique à l'objectivité – prétention fondée sur la théorie de l'évolution et la connaissance des arbres phylogénétiques. Faut-il donc penser que la distinction de *Boletus edulis* (le cèpe de Bordeaux) et d'*Amanita phalloïdes*, de sinistre réputation, résulte d'un « décret » d'*Homo sapiens*, trois espèces qu'il serait permis

de placer, comme le suggère joliment l'emploi des lettres A, B, C, sur un strict pied d'égalité? Il faut pourtant que cette connaissance ait, aux yeux de Descola, quelque valeur au-delà des « décrets » de l'espèce humaine, puisqu'il la convoque pour expliquer ce qui est commun à toute l'humanité: « Partout, les humains utilisent les mêmes outils de connaissance hérités de leur phylogenèse » [ÉdA, p. 92-3]. « Une caractéristique commune à toutes les conceptualisations des non-humains est qu'elles se réfèrent toujours au domaine humain », écrit Descola [CN, p. 85-6]. On comprend très bien ce que signifie « se référer au domaine humain » dans « les modèles sociocentriques, lorsque les catégories et les relations sociales sont utilisées comme une sorte de modèle mental pour l'organisation du cosmos ». Mais s'y « réfère »-t-on de la même manière « dans le cas des cosmologies occidentales où la nature est définie négativement comme la partie ordonnée de la réalité qui existe indépendamment de l'action de l'homme »? Car autre chose est cette définition formelle de la nature par opposition à l'ordre humain, autre chose une classification dans laquelle les espèces sont catégorisées selon l'ordre historique de la phylogenèse. Il paraît un peu difficile de nier que la taxonomie cladistique de Willi Hennig (1913-1976), fondée sur les arbres phylogénétiques, constitue un progrès par rapport aux classifications utilitaires qui rangeaient les végétaux selon le critère de la comestibilité, et les animaux selon la manière de les chasser.

Les idées de réalité et de vérité ont peu de chances de résister au genre de traitement que leur inflige Descola. Il est certes du devoir de l'anthropologue au travail de se montrer « attentif au réel institué par l'activité intentionnelle des subjectivités très diverses dont il étudie les produits » [N&C, p. 523] (14). Mais si « sa propre intentionnalité constituante » se trouve « ramenée aux dimensions d'un filtre imparfait, toujours contaminé par des déterminations historiques qu'aucune époque ne saurait réduire »,

et « qui n'a d'autre privilège que d'être le seul accessible », lui est-il encore permis de questionner – cette fois en tant qu'esprit libéré de son obligation méthodologique de neutralité – l'efficacité réelle des « rituels ou invocations magiques », et de les comparer aux thérapeutiques occidentales ? Si ces rituels et invocations magiques reposent sur des « croyances subjectivement vraies pour ceux qui entreprennent ces cérémonies » [ÉdA, p. 56], il faut renoncer à interroger la vérité ou la fausseté objectives des croyances qui fondent ces rituels. Philippe Descola se défend de promouvoir un « hyper-relativisme ». Il croit urgent de « se débarrasser de l'opposition stérile et paralysante entre universalisme et relativisme » [ÉdA, p. 74], et appelle à « dépasser l'universalisme et le relativisme » [CN, p 98]. Vaste programme, comme disait l'autre ! À supposer que l'intention ait quelque chose de pertinent, les recherches anthropologiques peuvent sûrement contribuer à l'enrichir. On ne voit pas, pour autant, que ce dépassement parvienne à s'accomplir dans l'œuvre de Descola. Pour être rampant, son relativisme n'en a pas moins du mal à passer sous les radars. Il s'exprime un peu partout dans les textes, sous couvert de formulations insidieuses, dont la revendication d'un « universalisme relatif » [N&C, p. 522] peine à dissoudre l'ambiguïté.

Avant d'en venir à la critique de ce relativisme, j'aimerais commencer l'exposé de mes perplexités par l'aspect politique, qui conduira ensuite à des questions théoriques plus fondamentales – ce qui ne veut pas dire qu'elles soient plus urgentes. Les solides points d'accord que j'ai avec Descola (et Pignocchi) sur quelques questions pratiques tout à fait essentielles inspireront peut-être à ces auteurs la confiance nécessaire pour prêter attention à mes quelques remarques théoriques. Voici donc, pour commencer, ces points d'accord.

Il faut, c'est sûr, changer notre mode d'organisation sociale. Il faut le changer profondément, et vite, si l'on veut

sinon arrêter, du moins freiner, la dévastation du monde. Il y va de la possibilité, pour notre espèce, de vivre conformément aux exigences qu'implique le qualificatif par lequel nous la désignons : *humaine*. Et pour toute une partie de cette espèce, de vivre tout court. Car, comme le dit très justement Descola dans l'article cité plus haut de la revue *Esprit*: « Nous sommes bien tous embarqués sur le même bateau, mais ce n'est pas la même chose d'être confinés dans les soutes, les premiers à être noyés, ou sur le pont des premières classes, à proximité des canots de sauvetage » [HTH]. La nécessité s'impose de renverser la place qu'occupe la sphère économique dans nos modes de vie ; de sortir d'un monde capitaliste dominé par les lois de l'économie, en « réencastrant » cette instance dans les formes diverses de la vie sociale réelle ; de redonner la primauté à la politique sur l'économie. Il est peu douteux que les classes dirigeantes et possédantes aient un intérêt vital à maintenir la place qu'occupe aujourd'hui la sphère économique. L'intensité du lobbying et la quantité des sommes que mobilisent les grandes firmes dans leur tentative de s'emparer des décisions politiques attestent que l'enjeu est crucial. C'est donc bien par l'affrontement avec elles qu'on s'en sortira.

On doit s'efforcer de faire en sorte que cet affrontement ne soit pas un déchaînement de violence, mais il sera rude et, du reste, il l'est déjà. Ceux qui combattent en Europe pour une existence humaine en harmonie avec la nature et les autres vivants n'en sont pas, comme en d'autres régions du monde, à affronter une répression par la terreur. Mais on assiste, même dans les États de droit, à un durcissement répressif à l'égard des luttes écologistes. Leurs organisations et leurs actions sont de plus en plus souvent criminalisées (le fameux « écoterrorisme »), de même que la contestation radicale (y compris non violente) de la façon dont fonctionne le système économique mondial. L'engagement de personnalités scientifiques comme Descola

dans ces organisations, leur soutien à ces combats, ne sont pas le fait d'intellectuels en mal de reconnaissance médiatique. Ils traduisent la prise de conscience née de leur expérience et de leur compréhension du monde réel, acquises à l'échelle planétaire et à un niveau de profondeur auxquels peu accèdent.

Il est difficile de dire aujourd'hui quelle sera l'issue de ces combats. La partie prospective des *Ethnographies des mondes à venir* (chap. IX) est forcément plus difficile à évaluer, mais les auteurs y font preuve d'une vertu dont l'action politique manque aujourd'hui beaucoup : l'imagination. Et comme Descola le dit ailleurs, la « foi en l'imprévisible » est au principe de toute initiative politique (15). Seulement, ni l'imagination ni la foi ne suffisent à justifier des propositions scientifiques ou philosophiques, qu'il faut donc soumettre à un examen rationnel.

PROPOS ET STRUCTURE DU LIVRE

N'étant ni ethnographe, ni ethnologue, ni anthropologue (16), il ne pouvait être question de m'aventurer au-delà de mon domaine de spécialité : la philosophie. Dans l'exposition des perplexités (à fortiori des désaccords) qu'a pu susciter chez moi la lecture de Descola, rien – ou presque (à l'exception des analyses portant sur le schème naturaliste (17) – ne vise le contenu proprement scientifique d'un livre aussi puissant que *Par-delà nature et culture*. Mais comme Descola est fort conscient de la portée philosophique de ses recherches anthropologiques, comme il lui arrive d'évoquer, en contrepoint des conclusions auxquelles ces recherches l'amènent, certaines thèses philosophiques susceptibles de les illustrer, voire de les étayer, il m'a paru légitime de faire état de quelques-unes des questions qu'un professeur de philosophie a pu se poser à la lecture de son œuvre. Je fais mienne la disposition dans laquelle Sylvain Piron, historien et directeur d'études à l'EHESS, entre-

prend d'objecter au travail d'un « éminent collègue » : « Il faut d'abord y voir une marque de respect à l'égard d'une œuvre dont l'ambition intellectuelle hors du commun a été ressentie par beaucoup de lecteurs comme un encouragement à poser sans frein des questions majeures (18). »

Je le ferai en m'appuyant de façon systématique sur des citations directement tirées des ouvrages publiés, quelquefois d'entretiens disponibles sur Internet ou dans des revues. Ces questions, au nombre de dix, se suivent dans un ordre dicté par le souci d'approfondir progressivement la réflexion, en direction des problèmes les plus décisifs sur le plan théorique. Cet ordre n'est pas nécessairement parallèle à celui des urgences pratiques. Par exemple, le premier chapitre, qui vise l'une des publications les plus récentes de Descola avec Pignocchi [EMàV), revêt un caractère d'urgence politique plus immédiat que les suivantes, de portée épistémologique ou philosophique.

Mon propos n'est pas d'opposer systématiquement aux thèses défendues par Descola des thèses contraires, se présentant comme des réfutations. J'entends premièrement questionner certains concepts ou affirmations, qui me semblent mériter d'être précisés ou explicités : chapitres I sur la subjectivation des non-humains et VII sur le relativisme. J'interroge telle ou telle assertion quant à sa probabilité de vérité : chapitres I sur le bénéfice qu'on peut attendre de la subjectivation des non-humains et VIII sur le refus du réalisme. Je sollicite l'élucidation de ce qui me semble rester au stade de propositions implicites : chapitres III, IV et VI sur les motifs allégués pour récuser l'idée de nature et l'opposition nature/culture. Je creuse une notion particulièrement importante de la réflexion descolienne, et tente d'en débusquer les difficultés, voire les contradictions : chapitre VIII sur les « filtres de mondialisation » ; j'en discute l'analyse historique ou la cohérence conceptuelle : chapitres IV et V sur l'identité du naturalisme. Je conteste telle assertion : chapitre IX sur le refus de comparer les on-

tologies. Enfin, j’ouvre l’ensemble de ces réflexions en direction d’une interrogation plus fondamentale et plus délicate : chapitre X sur la possibilité d’admettre, hors de toute hiérarchisation des cultures, une certaine supériorité de la science moderne dans la production des connaissances sur le monde.

Notes

1. Une bibliographie complète (y compris articles, contributions à des collectifs, émissions radio et TV, entretiens, etc.) est disponible dans *Au seuil de la forêt*. L’ampleur de cette bibliographie atteste au moins un point commun entre Philippe Descola et celui que Claude Lévi-Strauss tenait pour le fondateur de l’ethnologie : Jean-Jacques Rousseau. L’un et l’autre, qui se croyaient et se disaient paresseux, ont toute leur vie travaillé avec passion !
2. Emmanuel Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, « Préface », Gallimard-« La Pléiade », Œuvres III, 1986, p. 939.
3. Emmanuel Kant, *Logique*, Vrin, 2000, « Introduction », III.
4. Michel Foucault, *Les Mots et les Choses*, Gallimard, 1966, p. 355.
5. Emmanuel Kant, *Anthropologie...*, *op. cit.*, p. 940.
6. « Philippe Descola et Baptiste Morizot : “Face aux bouleversements écologiques, il est temps de bifurquer et d’aménager le monde pour la vie” », *Le Monde*, 10 juin 2023, p. 26.
7. Philippe Descola, « La nature, ça n’existe pas », France-Inter, *Le Grand Face-à-Face*, 15 octobre 2022.
8. Patrick Dupouey, *La Nature*, « Que sais-je ? », 2023.
9. On trouve dans l’œuvre de Descola plusieurs expositions très concises des quatre grands « schèmes » ou « formules ontologiques » dans lesquels les collectifs humains ont organisé leurs mondes respectifs : animisme, naturalisme, totémisme et analogisme [FdV, p. 12 et suiv. ; ÉdA, p. 85-7].

10. Philippe Descola, « La nature, ça n'existe pas », entretien avec Hervé Kempf, *Reporterre*, 1^{er} février 2020.

11. Baruch Spinoza, *Éthique*, II, « Définition des corps composés ».

12. Philippe Descola, « Qui a inventé la nature? », *Arte, Les Idées larges*, 14 octobre 2022.

13. Jacques Bouveresse, « L'animal cérémoniel. Wittgenstein et l'anthropologie », *Essais I. Wittgenstein, la modernité, le progrès et le déclin*, Marseille, Agone, 2000, p. 203-204.

14. Je reviens plus loin sur l'erreur qu'on commettrait à interpréter ce genre de formulations dans un sens kantien ou husserlien. L'« institution » du réel par l'activité du sujet humain ne saurait avoir, chez Descola, le sens transcendantal qu'elle a pour l'auteur de la *Critique de la raison pure* ou celui des *Méditations cartésiennes*. Les problématiques de Kant et de Husserl concernent les fondements de la connaissance. La perspective est gnoséologique. Elle est même métaphysique chez Kant, dont la théorie de la connaissance est un idéalisme transcendantal. Je doute que Descola accueille très favorablement les qualifications de « métaphysicien » et d'« idéaliste » – s'adressant à lui en préambule à la conférence de *L'Écologie des autres*, Raphaël Larrère l'asticote : « Certains collègues l'ont traité de métaphysicien » ! L'anthropologue déclare dans son dialogue avec Tim Ingold avoir voulu « introduire dans l'anthropologie un pluralisme conceptuel, métaphysique » [ÊaM, p. 41]. On ne voit pourtant guère de métaphysique dans son œuvre, et les philosophes n'ont aucune raison de s'en plaindre.

15. « La nature n'existe pas », entretien d'Alessandro Pignocchi et Philippe Descola avec Paloma Moritz, *Blast*, 11 octobre 2022.

16. Lire l'excellente présentation de ces distinctions, par Philippe Descola lui-même, dans *Diversité des natures, diversité des cultures*, Bayard, 2010, p. 47-52.

17. Pour une critique plus générale portant sur le contenu anthropologique des analyses de *Par-delà nature et culture*, on pourra lire la recension de Jean-Pierre Digard (avec la réponse de Philippe Descola): « Canards sauvages ou enfants du Bon Dieu? Représentation du réel et réalité des représentations », *L'Homme*, 2006, n° 177-178.

18. Sylvain Piron, « Naturel et surnaturel », ASF, p. 839.

Abréviations

ASF: *Au seuil de la forêt. Hommage à Philippe Descola, l'anthropologue de la nature*, Geremia Cometti, Pierre Le Roux, Tiziana Manicone, Nastassja Martin (dir.), Tautem, 2019.

CdM: *La Composition des mondes* [2014], Flammarion-« Champs », 2017.

CN: « Constructing natures, Symbolic ecology and social practice », in Philippe Descola et Gisli Palsson (dir.), *Nature and Society. Anthropological perspectives*, Routledge, 1996 [merci à Christophe Longuet de m'avoir fourni la traduction de ce texte].

DNDC: *Diversité des natures, diversité des cultures*, Bayard, 2010.

EaD: « Entretien avec Philippe Descola », *Cahiers philosophiques*, 2011, n° 127.

ÊaM: *Être au monde, quelle expérience commune?*, Philippe Descola et Tim Ingold, Presses universitaires de Lyon, 2014.

ÉdA: *L'Écologie des autres*, Quae, Versailles, 2011.

EMàV: *Ethnographies des mondes à venir*, Philippe Descola et Alessandro Pignocchi, Seuil, 2022.

EUL: Entretien à l'université de Lausanne, 30 octobre 2014, Youtube.

FdV: *Les Formes du visible*, Seuil, 2021.

HTH: « Humain, trop humain? », *Esprit*, décembre 2015.

LdC: *Les Lances du crépuscule*, Pocket, [1993] 2010.
LICF: Leçon inaugurale du Collège de France (29 mars 2001), OpenEdition.
LNQ: *Les Natures en question*, Philippe Descola (dir.), Odile Jacob, 2018.
N&C: *Par-delà nature et culture*, Gallimard-« Folio essais », [2005] 2016.

Les dix questions posées par Patrick Dupouey à Philippe Descola

I. Subjectiver les non-humains?

Que pouvons-nous raisonnablement espérer d'une « subjectivation » des non-humains? Est-il vrai qu'exploitation et domination aient pour condition nécessaire l'objectivation?

II. De l'origine des concepts relativement à la légitimité de leur usage

En quoi le fait que des notions – par exemple, nature, culture, société – ont été forgées en contexte occidental-européen disqualifie-t-il la pertinence de leur usage au-delà de leur terre d'origine? Par exemple, que gagne-t-on à utiliser l'expression « non-humain » pour caractériser ce domaine que nous appelons ordinairement la nature?

III. Concept, abstraction et réalité

L'abstraction du concept de nature empêche-t-elle le mot de dénoter une réalité? Le caractère abstrait du concept le condamne-t-il à la vacuité?

IV. Pluralité des naturalismes

D'où vient le « naturalisme » et qu'est-ce qui le définit? Comment s'articulent, dans la trajectoire de l'Occident européen, les rapports entre la révolution scientifique du XVII^e siècle, le dualisme de l'esprit et du corps, l'idée de nature et l'opposition nature/culture?

V. D'un naturalisme à l'autre

Quelles raisons un philosophe peut-il avoir de tenir pour insatisfaisants ces concepts de la nature et de la culture tels que les a élaborés l'ouvrage qui nous invite à penser désormais « par-delà nature et culture » ?

VI. L'opposition nature/culture

La distinction nature/culture doit-elle être abandonnée ? N'existe-t-il pas un bon usage de ce couple conceptuel ?

VII. Anthropologie et relativisme

Les résultats de la science anthropologique attestent l'indiscutable relativité des systèmes de représentations et de pratiques humaines. Mais la reconnaissance de cette relativité des croyances et des usages humains ne doit-elle pas être distinguée de l'affirmation relativiste d'une équivalence des croyances et des pratiques ?

VIII. Combien y a-t-il de mondes ? La question du réalisme

L'hypothèse réaliste d'un « monde unique et vrai, composé de tous les objets et phénomènes potentiellement connaissables » [ÉDA p. 76] n'est-elle pas une condition de possibilité de la science anthropologique elle-même ? Que signifie exactement le concept de « filtre de mondialisation » ?

IX. Comparer les ontologies ?

S'il est licite de comparer, au point de vue éthique, les systèmes de valeurs et les modes de vie des différents collectifs humains, pourquoi les différentes ontologies seraient-elles, au point de vue épistémique de leur vérité, incomparables ?

X. La spécificité de la modernité occidentale

Quelle objection peut-on opposer à l'hypothèse suivante : que soient apparues, dans « cette péninsule à l'extrême ouest du continent asiatique qu'on appelle l'Occident » [LNQ, p. 124], sans que les habitants de cette contrée doivent ce destin à un mérite spécial, ni à

une supériorité d'essence ou à une providence surnaturelle, mais par les seuls hasards de la géographie, de la morphologie ou des climats du globe terrestre, et au gré des bifurcations contingentes qui se sont présentées au cours de l'histoire, des conditions propres à ce qu'au sein de ce collectif on ait pu élever à un niveau supérieur la compréhension générale de la structure du monde physique, ainsi que de la diversité des cultures humaines ?

Patrick Dupouey

Pour ne pas en finir avec la nature.

Questions d'un anthropologue à Philippe Descola

Agone, 2024

Les Amis de Bartleby, février 2024

lesamisdebartleby.wordpress.com