

du naturalisme à une trajectoire rectiligne et finalisée allant des ténèbres à la raison, en quelque sorte un retour à la thèse héroïque de la modernité éclairée par la science, conquérant un accès définitif aux fondements de la vie commune et aux lois de la matière et de la vie.

Pour ma part, je privilégie une interprétation consistant à dire que les intuitions élémentaires qui caractérisent le naturalisme – l'homme est exceptionnel dans le monde du fait de son intériorité, mais s'apparente aux autres êtres par sa dimension physique – font partie de l'équipement de base de l'humanité, mais que, pour des raisons historiques qu'il s'agit de préciser, elles ne se sont instituées et stabilisées qu'une fois. Comme je l'ai dit, il y a de bonnes raisons de penser que cette systématisation s'est esquissée à plusieurs reprises dans des écoles philosophiques grecques, chinoises et indiennes et dans le monde arabo-musulman. Et la grande interrogation porte sur les raisons permettant de comprendre que cette systématisation embryonnaire n'a pas abouti, que le mécanisme de l'instauration, qui aurait fait de ces idées les repères essentiels d'une société, s'est enrayé à un certain moment. On sait bien que, dans un contexte historique donné, des conceptualisations concurrentes peuvent coexister, mais la logique expliquant leurs rapports est plus malaisée à mettre en évidence.

En travaillant sur les images, j'ai été amené à m'intéresser au cas de la culture arabo-musulmane, au moment où un proto-naturalisme semble justement apparaître en philosophie, vers les XI^e-XIII^e siècles. Il me

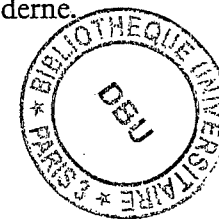
semble que l'une des raisons qui pourraient expliquer que le naturalisme y soit resté inabouti tient à la culture visuelle. En Europe, des techniques de figuration du monde ont en quelque sorte pris le relais de premières élaborations intellectuelles conduisant, comme le travail d'Alain de Libera l'a montré, à ce que, au cours d'un très long Moyen Âge, commence à s'affirmer une pensée du sujet et de l'identité individuelle humaine. Les images auraient ainsi, par leur pouvoir de présentification immédiate, contribué à répandre les intuitions naturalistes dans la culture commune. Ce qui ne fut évidemment pas le cas dans le monde musulman. C'est une hypothèse difficile à vérifier, naturellement, mais elle suggère en tout cas que l'étude des germes de naturalisme inaboutis nous en apprendra beaucoup sur la façon dont nous sommes devenus modernes, et sur le genre d'obstacles qu'il faut lever pour y parvenir. Et cela, sans que ne soit présumée une supériorité de nature de ce style intellectuel sur les autres.

Le débat sur l'histoire du naturalisme renvoie également aux échanges amicaux, passionnants et passionnés, que j'ai avec Bruno Latour depuis de nombreuses années maintenant. Cette discussion s'est engagée autour de l'importance que revêt pour nous deux l'idée de symétrie, c'est-à-dire (même si ce terme a d'autres significations dans son œuvre) l'exigence qui consiste à introduire les non-humains sur la scène de la vie sociale autrement que comme des ressources ou un entourage extérieur. Faire de l'anthropologie symétrique, de ce point de vue, cela ne signifie pas expliquer

la vie des humains par l'influence des non-humains, mais rendre compte de la composition d'un monde où les uns comme les autres prennent part en tant qu'acteurs – actants, dirait Latour – avec leurs propriétés et leurs modes d'action, et constituent donc des objets d'intérêt égal pour les sciences sociales. Mais nous avons aussi un désaccord, puisque Latour a affirmé dans *Nous n'avons jamais été modernes* que ce que j'appelle le naturalisme n'a jamais existé, parce que en dépit de ce qu'ont proclamé les Modernes, ils n'ont jamais séparé la nature de la culture. D'après lui, notre monde est peuplé d'êtres hybrides, à mi-chemin entre le naturel et le social, et c'est la raison pour laquelle il refuse toute pertinence au partage entre la science (qui établirait des faits indiscutables) et la politique (qui réglerait la délibération sur l'incertain). De mon côté, je ne définis pas le naturalisme comme une séparation pure et simple de la nature et de la culture, mais j'accorde une grande importance aux conséquences intellectuelles et sociales qu'a eue l'idée d'une unification des phénomènes sous le concept de nature, et qui est spécifique au monde moderne. Il me semble que cette transformation des repères intellectuels a eu des conséquences tout à fait observables dans la vie pratique, dans les formes d'accès à la nature qui ont marqué le monde industriel. Il ne s'agit donc pas simplement d'une façon de parler, comme l'avance Latour, d'une justification de mauvaise foi qu'aurait trouvée la science pour s'imposer, et que les épistémologues auraient prise pour argent comptant.

Ce désaccord n'a pas été tranché, même si nous avons tenté de le faire à plusieurs reprises lors de colloques, mais je remarque toutefois que Bruno Latour a maintenant repris l'expression d'« analogisme » pour définir la période préalable, et qu'il admet donc implicitement une démarcation entre la modernité et une autre phase historique. La question devient donc : si nous avons été analogistes, mais que nous n'avons jamais été modernes, alors que sommes-nous à présent ? Sommes-nous toujours naturalistes, sommes-nous des analogistes devenus conséquents, ou vivons-nous dans une période historique où aucune structuration de l'expérience ne domine ? Même si je ne me considère pas comme un spécialiste de la naturalisation, c'est-à-dire du devenir naturaliste de l'Occident, je persiste toutefois à poser la question du devenir moderne, de ce qu'il y a de différent entre notre expérience et l'analogisme. Naturellement, ces questions ne pourront trouver que des réponses empiriques : les garanties de vérification viennent nécessairement de la poursuite d'enquêtes sur des objets singuliers, qui montreront si les hypothèses que je propose continuent à être pertinentes devant l'apport de nouveaux matériaux.

P. C. – Au-delà de ce désaccord, Bruno Latour et vous-même êtes les principaux témoins et penseurs d'un certain épuisement du naturalisme. Vous suggérez d'ailleurs cela, dans *Par-delà nature et culture*, en parlant du présent comme d'une expérience des limites intellectuelles et politiques de la constitution moderne.



Peut-on dire que nous sommes face à une impasse historique ?

Ph. D. – Peut-être s'agit-il en effet d'une impasse, ou du moins d'une demi-impasse, si je puis dire. Le problème ici est qu'il faut bien distinguer le jugement normatif que ce genre d'expression implique, du simple constat, de ce que l'on peut observer. D'un côté, on peut donner raison à Latour, et voir dans le partage entre nature et société un vestige de notre histoire intellectuelle qui n'est bon qu'à alimenter les dissertations de philosophie. De ce point de vue, le socle de la constitution moderne, pour reprendre ses termes, s'est effondré pour laisser la place à une interpénétration de plus en plus grande des phénomènes naturels et sociaux, des conventions et des processus physiques, notamment à travers la science et la technique. On est ainsi amenés à utiliser des expressions combinées, comme « sociotechnique », pour rendre compte de la mise en réseau de ce que l'on opposait auparavant, et pour éviter le piège des catégories toutes faites de la pensée moderne. Le compromis qui avait abouti à un partage entre les spécialistes du social et ceux du naturel s'épuise donc, et c'est cela même qui rend possibles des travaux comme les nôtres.

Je pense qu'il faut bien mesurer la nature de la transition historique que cette dissolution du dualisme classique implique. Avec la notion de nature, on avait en effet un outil remarquablement puissant, puisqu'il permettait de rassembler un grand nombre d'oppositions conceptuelles cardinales. C'est ce que voulait dire

Heidegger quand il écrivait que la notion de nature était le socle du monde moderne : elle était pour lui la référence centrale à l'aune de laquelle étaient définis l'ensemble des champs du savoir et des pratiques humaines : l'histoire, l'art, la société, la religion étaient en effet pensés par contraste avec la nature. Je suis d'accord pour dire que c'est à partir de cet outil que la pertinence des concepts modernes a été assise, et si on la fait disparaître, beaucoup des éléments de cette modernité vont se dissoudre. Or c'est bien ce que l'on observe, puisque cette notion ne rend plus compte de façon pertinente de l'arrangement des êtres qui nous entoure, et des relations entre les grands domaines du savoir et de la vie collective. L'autonomie d'une sphère morale et sociale subit par exemple les coups de boutoir de positions de plus en plus physicalistes, mais je doute que notre mode d'identification puisse être totalement reconfiguré par ce genre de processus tant demeure vivace chez la plupart des Modernes l'intuition de la permanence d'une intériorité autonome. On a beau être un matérialiste convaincu, il est difficile de ne pas éprouver notre conscience réflexive ou notre imagination comme des manifestations d'un « esprit » qui soit en même temps propre à chacun d'entre nous et propre aux humains. Ce qui me semble plus probable, c'est que l'on assiste à un divorce de plus en plus net entre le mode d'identification naturaliste et sa constitution, ou l'ontologie qui en résulte. C'est-à-dire, entre d'un côté les inférences spontanées que l'on fait au sujet des êtres et de leurs relations, et de l'autre la façon dont ces mêmes êtres se composent dans la

sphère publique, la façon dont ils sont pris en charge par des institutions objectives, et dans des processus politiques. Dans la mesure où l'ontologie dans laquelle nous évoluons ne correspond plus à notre expérience commune, cela va nécessairement avoir des effets sur le dispositif productif de l'ontologie, qui est le mode d'identification.

On peut alors se demander si une nouvelle constitution peut véritablement apparaître et se stabiliser à partir d'un mode d'identification dont l'évolution est nécessairement plus lente et incertaine. Je pense que ce n'est pas impossible, et que cela peut prendre la forme d'un passage à la limite des possibilités du naturalisme. On peut en effet concevoir un système où l'intériorité ne serait plus conçue d'un bloc, comme la propriété distinctive d'un être absolument différent des autres. Au contraire, une intériorité évanescence et pluralisée serait distribuée dans l'ensemble des choses, sur fond d'une physicalité toujours universelle, de manière assez similaire à ce que l'on observe dans l'analogisme. Ce nouvel analogisme se caractériserait ainsi par la diffraction de la valeur autrefois accordée à l'intériorité humaine dans une gamme d'êtres plus large, plus ouverte, comprenant des non-humains, mais où la méthode scientifique fondée sur l'universalité des lois de la matière serait toujours valide.

Cette transformation nous offre un horizon qui ouvre vers l'espoir, parce qu'elle permet de ne pas nous sentir enfermés dans un naturalisme clos sur lui-même, et sur des possibilités déjà réalisées dans l'histoire. Et comme il semble très improbable que l'on

revienne à l'animisme ou au totémisme, qui sont désormais profondément incompatibles avec des éléments irréversibles de notre société (ne serait-ce que sur un plan matériel), le développement d'un nouvel analogisme me semble à la fois le plus probable, et le plus souhaitable, dans la mesure où il est le plus à même d'intégrer les non-humains dans notre constitution sociopolitique. Il faudra sans doute lui inventer des formes inédites de couplage entre les êtres, car la plus commune et la plus efficace dans les grands collectifs analogistes, que ce soit l'Inde des castes ou le système des ordres dans l'Ancien Régime, à savoir la hiérarchie, n'est plus tolérable dans un monde qui a connu l'émancipation des Lumières.

P. C. – Vous avez beaucoup insisté sur l'importance de se rendre attentif aux compatibilités et incompatibilités entre les mondes sociaux. De ce point de vue, une question se pose au sujet du naturalisme : n'a-t-il pas la spécificité d'être compatible avec l'ensemble des autres formules ontologiques, ce qui le rendrait capable de les absorber, de s'en accommoder, tout en déployant sa logique propre ?

Ph. D. – Je ne pense pas du tout que les collectifs soient prisonniers des différents modes d'identification, et qu'ils existent comme des mondes clos. Bien au contraire, ils sont perméables, mais la perméabilité n'est possible que jusqu'à un certain point. Aujourd'hui, le chamanisme exerce une grande fascination sur une partie de la population occidentale, et

l'on peut facilement s'inscrire à des stages de chamanisme sur Internet, ou participer à des rituels *new age* dans la forêt de Saint-Germain. Mais cela ne signifie pas que le naturalisme aurait parfaitement intégré l'animisme ou l'analogisme. Car dans les cas que je mentionne, ce sont des formes vidées de leur contenu, et seuls les éléments les plus superficiels de ces dispositifs cosmologiques ont été conservés. De ce point de vue, je ne suis pas sûr que cela ait un effet profond sur la réorganisation en cours du naturalisme, puisque l'on n'absorbe, au fond, que ce qui est le plus compatible avec le système préexistant.

Mais dans certains cas, la tension entre deux ontologies atteint un seuil à partir duquel deux possibilités seulement existent. Soit le processus d'absorption s'arrête, soit le système bascule. J'ai donné dans *Par-delà nature et culture* quelques exemples d'absorption très intéressants, que fournissent les processus d'évangélisation. L'une des choses tout à fait frappantes, lorsque l'on se penche sur ce phénomène dans les Amériques, c'est qu'il a pris des formes bien différentes dans les mondes analogistes, c'est-à-dire au Mexique ou dans les Andes, et dans les mondes animiques, c'est-à-dire dans les populations amérindiennes d'Amazonie, du Chaco ou du nord de l'Amérique du Nord. Dans les Andes et au Mexique, au moment de la Conquête, les Espagnols ont trouvé des mondes qui possédaient des systèmes techniques assez différents du leur, mais qui n'étaient pas totalement éloignés, du point de vue idéologique. Contrairement à ce que l'on a dit, il y avait des continuités notables entre les Européens de

cette époque et les grands empires d'Amérique centrale et andine, et les chroniqueurs espagnols n'ont pas manqué de le noter. Ils étaient certes choqués par les sacrifices humains et le polythéisme, mais ils reconnaissent aussi très bien des aspects de la vie sociale qui leur étaient familiers, comme la présence d'astrologues, de calendriers, de prêtres, mais aussi de systèmes de pensée, comme la médecine des humeurs ou la théorie des signatures. En revanche, lorsque les conquistadors et les missionnaires s'aventuraient dans les basses terres, dans les mondes animistes, plus rien n'était reconnaissable, et la christianisation y a été marquée par des mouvements permanents d'avancée et de recul, au grand dam du clergé qui ne comprenait pas plus les raisons des conversions soudaines que de l'abandon tout aussi soudain de la foi chrétienne. Les Indiens pouvaient se conformer pendant un temps au modèle que les missionnaires exigeaient d'eux, et abandonner ce modèle lorsqu'il n'était plus compatible avec la poursuite des activités normales, un phénomène toujours d'actualité et que j'ai pu observer moi-même dans les années 1990 chez les Achuar avec le protestantisme évangélique. Il ne s'agissait donc pas d'un problème de sincérité de la foi, mais d'incompatibilité entre divers registres de l'action. Il y a bien d'autres exemples similaires, comme celui des Jésuites à la cour de Chine. Comme dans les Andes et au Mexique, les points communs entre les Jésuites européens et les savants chinois, plongés dans des cosmologies analogistes, étaient nombreux, et ont permis une acclimatation de la pensée occidentale à la Chine

— et inversement — qui a été très durable. Mais ces mêmes Jésuites, à leur arrivée en Amérique du Sud, ont été complètement désemparés lorsqu'il s'agissait de convertir les Tupinambas ou les Jivaros. Autrement dit, les mécanismes d'absorption par le naturalisme de systèmes de pensée très différents doivent être considérés avec beaucoup de précautions. On s'en remet en effet trop facilement à l'idée d'une globalisation linéaire et uniforme, menée sous la houlette des représentations du monde occidentales, mais cela est souvent trop superficiel.

P. C. — Est-ce que ces réflexions vous conduisent à nuancer l'idée d'une hégémonie globale du naturalisme, et à préférer l'image d'une innovation culturelle rendue possible par ces compatibilités et incompatibilités ?

Ph. D. — En tant qu'ethnologue, je dispose d'un répertoire mental qui met à ma disposition une très grande diversité de cultures et de systèmes de pensée, et je suis naturellement porté à déplorer l'érosion de cette diversité. Celle-ci est réelle et la plupart des systèmes étudiés par l'ethnologie au *xx^e* siècle ont aujourd'hui disparu sous la forme où on les avait décrits, y compris celui des Achuar. Du reste, dans chacune des quatre générations d'ethnologues qui se sont succédé depuis que l'enquête ethnographique est devenue la norme, on trouve des voix pour affirmer que personne ne pourra plus voir dans le futur ce qu'ils ont observé. C'est à la fois vrai, puisque le chan-

gement, notamment des conditions matérielles d'existence, a subi une forte accélération au cours des soixante dernières années, et c'est faux, parce que des éléments importants subsistent, que les ethnologues des générations suivantes n'ont aucune peine à identifier. Mais, d'une façon générale, la culture ethnologique rend particulièrement sensible à la perte de ces trésors philosophiques, qui sont autant d'utopies pour nous qui n'en faisons pas l'expérience directe.

Il faut toutefois, au moins momentanément, faire abstraction de ce savoir, et regarder ce qui se passe réellement dans les situations d'hybridation culturelle. On s'aperçoit alors que des phénomènes de couplage, ou d'assemblage, complètement nouveaux apparaissent entre des choses dont on pourrait croire à première vue qu'elles ne sont pas combinables. L'expansion de certains traits culturels, ou idéologiques, occidentaux, comme le christianisme dont je viens de parler, ou la morale individualiste, ou le goût du profit économique suscitent localement des réactions très diverses. Et ce sont autant de phénomènes qu'il est intéressant d'étudier du point de vue de l'anthropologie, parce qu'ils permettent d'élargir la réflexion sur les conditions de la concordance entre les mondes.

Dans certains cas, on observe une recréation d'éléments empruntés au monde moderne, et qui sont rendus partiellement compatibles avec des conceptions ou des pratiques préexistantes. On aboutit alors à des syncrétismes tout à fait baroques. L'un des cas les plus classiques est le « culte du cargo » en Mélanésie, un ensemble de pratiques rituelles mis en branle par des