

ÉTRE AU MONDE
QUELLE EXPÉRIENCE COMMUNE ?

Philippe Descola & Tim Ingold
Débat présenté par Michel Lussault

ÉTRE AU MONDE · QUELLE EXPÉRIENCE COMMUNE ? PHILIPPE DESCOLA & TIM INGOLD

Presse Universitaires
de Lyon
2014

GRANDS DÉBATS
MODE D'EMPLOI

28

que ces notions de nature et de société n'avaient aucun sens.

Les sociétés amazoniennes représentaient une énigme pour l'anthropologie depuis longtemps. Les premiers chroniqueurs du XVI^e siècle débarqués sur la côte du Brésil décrivaient des sociétés sans foi, ni loi, ni roi – or n'était présente aucune des institutions habituelles de la Renaissance, qui permettaient de reconnaître et qualifier une société telle qu'on en connaissait à l'époque. Ces sociétés ne comprenaient ni chef, ni groupe constitué, ni groupe de filiation – clans, lignages – ; elles s'organisaient très peu en villages mais en habitats dispersés et vivaient continuellement en état de guerre. Les observateurs constatèrent très tôt une particularité de ces sociétés : le rapport singulier à la nature. Ce rapport était qualifié soit positivement (à la manière de Montaigne) : les Indiens sont des philosophes nus qui vivent aisément des fruits qu'une nature généreuse leur dispense ; soit négativement : les Indiens sont des brutes sauvages, des cannibales qui s'entretuent en permanence, écrasés par le poids de leurs instincts, le poids de la nature. L'idée de nature était essentielle pour tenter de comprendre l'absence visible d'institutions sociales, aussi les appelait-on des « peuples naturels ». Les observateurs et la philosophie politique en Occident recouraient constamment à l'idée de nature pour les qualifier, ce qui n'était pas injustifié : les institutions sociales en apparence absentes se retrouvaient dans une extension des relations de ces êtres humains au monde des non-humains. La notion de nature pouvait se concevoir en tant qu'expansion de l'univers social englobant des plantes, des animaux, des esprits, etc.

Comment l'anthropologie peut-elle appréhender le monde sans recourir au dualisme nature/culture ?

PHILIPPE DESCOLA

Les questions qu'un anthropologue se pose naissent le plus souvent d'une expérience ethnographique. Les questions philosophiques naissent d'un étonnement du philosophe vis-à-vis du monde ; mais lorsque l'ethnographe voyage, qu'il quitte son environnement quotidien, cet étonnement lui est donné. Dans le cadre de mes études de philosophie, j'avais appris à considérer comme normale l'idée qu'il y ait d'un côté des phénomènes qui relèvent d'une action autonome (qui sont les phénomènes naturels), et de l'autre des phénomènes qui relèvent de l'action humaine. Elle me paraissait d'autant plus normale que mon mentor, Claude Lévi-Strauss, l'utilisa régulièrement dans ses analyses. Cette distinction entre nature et culture – ou nature et société – a été un instrument important dans la construction de la philosophie européenne, surtout à partir du XVII^e siècle. Cependant, lors de ma première étude de terrain dans une société qui avait accepté peu de temps auparavant les contacts pacifiques, j'ai commencé à comprendre – après les quelques mois nécessaires à l'apprentissage d'une langue qui n'avait pas été décrite jusqu'alors –

29

Je suis parti sur le terrain pour étudier le rapport que le peuple achuar entretenait avec la nature ; après quelques mois sur place, je me suis rendu compte qu'il était impossible d'appréhender ce peuple comme une société s'adaptant à un environnement. En effet, les relations quotidiennes entre les hommes, les femmes, les plantes, les animaux étaient pensées et vécues comme des relations de personne à personne, des relations avec des êtres que nous appelions « naturels » mais que ce peuple dotait d'une « âme » – ce terme vague et commode était volontiers employé dans la littérature ethnographique. Cette société percevait ces êtres « naturels » comme des partenaires plutôt que comme des ressources. Dans ce cas précis, il me fallait donc remettre en cause l'idée d'une séparation nette entre nature et société, et chercher de nouveaux concepts qui permettraient de ne pas se référer aux catégories que l'Europe avait forgées pour objectiver son propre destin, sa propre trajectoire historique au cours des derniers siècles.

Les concepts familiers que nous manipulons quotidiennement en Europe tels que la « société », la « nature », la « culture », l'« histoire », l'« art » ou la « civilisation », n'ont pas d'équivalent dans la plupart des autres langues du monde. Ils ont été très efficaces pour permettre aux sciences sociales de naître et de comprendre la civilisation européenne, mais ne peuvent en aucun cas être projetés sur des civilisations différentes, car ils déforment la façon dont elles-mêmes se conçoivent et les manières qu'elles ont de composer des mondes. L'analyse des différentes manières de composer un monde – ce que je définirais aujourd'hui comme l'objet de l'anthropologie – est devenu mon sujet d'étude. Composer un monde, ce

n'est pas se faire une représentation d'un monde déjà présent dont il y aurait autant de visions, autant de représentations différentes que de cultures ; ce ne peut être une représentation de cet ordre car ce monde présent n'existe pas, il n'est nulle part et ne peut être décrit. Composer un monde, c'est une façon de percevoir, d'actualiser, de détecter (ou non) les qualités de notre environnement et les relations qui s'y créent. Par exemple, les « images » – c'est-à-dire des signes iconiques qui résultent d'un processus de figuration – témoignent d'une société. Une image n'est pas nécessairement un objet : un corps humain peut être une image. Elles ont une autonomie intéressante car elles peuvent manifester l'émergence de nouvelles façons de percevoir, dans un contexte particulier, des relations dans le monde des objets, et ce avant même qu'on en ait des traces discursives : elles fixent les ontologies propres à une société. Une telle composition inclut un rapport au non-humain qui conditionne les quatre ontologies principales (mais non exclusives) que j'ai repérées lors de mon travail de terrain.

Le peuple achuar considère les non-humains (les plantes, les animaux et parfois les objets) comme pourvus d'une « âme », c'est-à-dire une intériorité, une subjectivité, une capacité de communiquer, notamment lors des rêves. Les humains s'adressent à eux comme à des êtres de même nature et agissent sur leur subjectivité par des incantations. Cette perception est une particularité de l'animisme – terme très ancien dans la littérature ethnographique et qui peut s'appliquer à beaucoup d'autres sociétés. Les êtres humains considèrent que ces non-humains (en particulier les animaux) ont des corps amovibles, ce dont témoigne la langue : le terme

entre autres, ce que nous appelons une société. Dans le cas des sociétés animistes (que j'appelle encore ainsi par automatisme), la notion de société n'a guère de sens, car toute forme de vie capable d'un point de vue subjectif sur le monde est société. Il y a donc une société des toucans, une société des sarbacanes, des pirogues, du manioc, etc. ; chacune de ces sociétés interagit avec les autres. Le terme *société* est donc, en l'occurrence, inadéquat ; il ne peut se référer qu'à l'idée que nous en avons : le collectif des humains capables de se gouverner et de créer des conventions qui organisent les relations entre eux et les relations avec le reste du monde. De ces choix fondamentaux s'ensuivent d'autres conséquences qui viennent moduler et organiser de manière systématique des façons de plus en plus complexes de composer le monde, qui sont celles auxquelles, encore aujourd'hui, nous sommes confrontés.

Deux autres façons de composer le monde peuvent être évoquées brièvement. La première fascine les anthropologues depuis longtemps : le totémisme australien, fondé sur l'idée que des humains, des animaux, des plantes et parfois des objets partagent des propriétés communes qui les incluent tous dans un groupe ou une classe totémique. Ces propriétés procèdent d'un moule ontologique, qui transmet des qualités au fil du temps – cette notion est d'ailleurs très contre-intuitive pour notre façon de voir les choses. Ces ensembles, ces agrégats d'humain et non-humain différent les uns des autres parce que chacun possède des propriétés physiques et morales ; mais à l'intérieur de ces agrégats, il n'y a pas de réelle distinction entre humain et non-humain puisque les distinctions ne procèdent pas de la forme, mais de

désignant le corps désigne aussi le vêtement – cette analogie est présente dans de nombreuses langues et régions du monde. Ces animaux ont une apparence animale lorsqu'ils sont en présence des humains, et sortent de leurs vêtements corporels en l'absence de ces derniers : ils montrent leur subjectivité propre qui s'apparente à celle des humains. En revanche, leur corps diffère de celui des humains et chacun de ces corps ouvre à des mondes singuliers – nous pouvons en faire l'expérience quotidiennement : le poisson a un corps qui lui permet d'accéder à un monde qui n'est pas celui d'un oiseau, celui d'un humain ou celui d'un microbe. Chaque type de caractéristique biologique de ces espèces porte donc en soi des éthogrammes, des programmes de comportement qui ouvrent à des mondes particuliers.

Cette perception est l'inverse de celle que l'Europe adopte à partir du XVII^e siècle, qui provient d'un repérage des discontinuités : les naturalistes européens affirment que ce qui distingue l'humain du non-humain est précisément l'intériorité, la subjectivité, la réflexivité, le langage, la capacité symbolique... En revanche, du point de vue des caractéristiques physiques et matérielles, l'humain ne se distingue pas particulièrement des autres objets du monde puisqu'il est soumis aux mêmes lois, celles de la biologie, de la physique, de la chimie, etc. Ces deux perceptions divergent, d'une part dans la façon de détecter des différences dans les objets du monde et dans les systèmes de relations entre ces objets, d'autre part dans la façon de les systématiser. Ces systématisations – l'une animiste, l'autre naturaliste – fournissent la base ontologique (car ce sont des affirmations à partir du « mobilier » du monde) sur laquelle se construit,

qualités partagées qui sont des qualités de comportement : plus vif, plus arrondi, plus anguleux, plus foncé, plus clair, etc.

La deuxième a été très commune en Europe dès le monde antique et jusqu'à la Renaissance : l'analogisme, fondé sur l'idée que le monde est composé de singularités, que tout est différence – ce que l'expérience commune permet d'avérer. Pour connecter toutes ces différences, tous ces objets disparates, il est nécessaire de trouver entre eux des relations de correspondance : le monde est composé de singularités et doit être relié par des filaments interprétatifs qui lui donnent un sens. Il s'agit bien d'un raisonnement analogique employé universellement mais qui, dans ce cas particulier, est largement sollicité pour définir ces correspondances. L'analogisme est encore très répandu en Extrême Orient ainsi qu'en Afrique de l'Ouest et dans les mondes des Hautes Terres d'Amérique du Sud ou du Mexique.

Ces quatre façons de composer des mondes impliquent des conséquences diverses et nous obligent à renoncer à certains des concepts les mieux établis auxquels nous faisons appel pour décrire les formations sociales.

TIM INGOLD

Ma pensée et celle de Philippe Descola ont suivi des trajectoires opposées, et nous nous rencontrons aujourd'hui quelque part à leur intersection. Il a tout fait pour échapper à sa formation initiale, qui est celle d'un philosophe. Il en avait assez, il la trouvait trop encombrante, il voulait découvrir ce qui se passait réellement dans le monde, ce dont, dans l'ensemble, les philosophes ne se préoccupent

pas. De mon côté, je n'ai jamais étudié la philosophie : ni à l'école, ni durant mes études d'anthropologie sociale. Cette discipline n'était tout simplement pas considérée comme utile pour ce type d'études. J'ai fait ce que tout le monde me disait de faire : des études de terrain. Et j'ai étudié les liens de parenté, les mécanismes de micro-politique, les troupeaux de rennes, etc. Au fil du temps, j'ai été de plus en plus attiré par la philosophie, précisément parce que j'en avais assez de l'ethnographie.

D'après Philippe Descola, les questions philosophiques soulevées par l'anthropologie proviennent, à un niveau fondamental, de l'ethnographie. À mon avis, elles proviennent de l'éducation. C'est l'éducation que je voudrais mettre au cœur de nos travaux, même s'il faut pour cela écarter l'ethnographie. Lorsque nous sommes sur le terrain, lorsque nous passons un certain temps parmi les gens, en pratiquant ce qu'on a l'habitude d'appeler l'« observation participante » (bien que nous, nous l'appelions plutôt « ethnographie »), nous apprenons des gens parmi lesquels nous vivons. Ce qui est en œuvre en nous est un processus d'apprentissage, et celui-ci nous transforme : il change la façon dont nous percevons et pensons le monde – même si parfois nous ne nous en rendons compte que bien plus tard. Ce que nous subissons durant une période d'étude de terrain est un processus, une éducation prolongée. Ensuite, nous devenons nous-mêmes éducateurs : nous enseignons à des élèves et contribuons à changer leurs vies et leurs façons de penser. Ce changement est comparable à celui que nos propres vies ont subi sur le terrain. La plupart de mes idées, en particulier celles qui concernent les relations entre nature et société, sont nées et se sont

nous voulons comprendre notre existence comme celle d'êtres vivants au sein d'un monde, nous devons d'une façon ou d'une autre nous extraire de ce monde, le quitter. En d'autres termes, nous devons nous retirer du monde de notre vie organique pour percevoir que nous sommes des êtres humains. Il me semble qu'il y a bel et bien un paradoxe inhérent à cette idée, et qu'il est au cœur de la science occidentale. Je voudrais réformer notre science, tout reconstruire à partir du moment où nous nous sommes impliqués de l'intérieur dans le monde que nous cherchions à connaître. En 1988, à Manchester, j'ai pris tout d'un coup conscience que la seule façon d'avancer vers une réconciliation entre les approches écologiques et anthropologico-sociales de la vie humaine était d'accepter le fait que l'organisme biologique et la personne sociale ne font qu'un. Il allait falloir élaborer une autre sorte de biologie : une biologie relationnelle, sur le modèle de l'anthropologie relationnelle que nous connaissons bien. Je me suis mis alors à penser complètement différemment. Je me suis demandé s'il était possible d'élaborer une biologie compatible avec ce que nous savons sur les êtres humains en tant qu'animaux sociaux, à travers les relations qui les lient les uns aux autres. Mon expérience d'enseignant m'a amené à m'interroger sur la nature de la vie humaine et la compréhension que nous pouvions en avoir d'une manière qui ne nous obligerait pas à nous retirer du monde. À partir de là, en tant qu'anthropologue, j'ai été confronté à un problème critique que soulève la biologie, le problème de ce que l'on appelle l'« ontogénèse », c'est-à-dire le développement, la maturation d'un être humain, le processus grâce auquel celui-ci (ou

développées grâce à cette double expérience : apprendre puis enseigner.

Pour ce qui est de la distinction conventionnelle entre nature et société, ma position est aussi critique que celle de Philippe Descola. Nous sommes en grande partie d'accord sur les difficultés que soulève cette distinction. Cependant, j'en suis arrivé là en étant confronté à la nécessité de l'exposer à des étudiants, en étant obligé de lui donner du sens : plus j'essayais de l'expliquer, moins elle s'avérait défendable. J'ai enseigné pendant des années l'anthropologie écologique, et je me retrouvais sans cesse face à une même difficulté : il me fallait trouver un moyen pour concilier ce que nous apprennent, sur les êtres humains, chacune de leur côté, l'anthropologie sociale et l'écologie. Pour cette dernière, l'être humain est bien entendu un organisme vivant, et, comme tous les organismes, il est indissociable de son environnement. Il lui faut manger, se reproduire, respirer, subvenir aux besoins de son métabolisme. Cependant, chaque organisme humain est écologiquement relié à son environnement par un ensemble de relations complexes. De son côté, l'anthropologie sociale nous parle des relations qui se tissent entre tous les êtres humains, et qui font d'eux des êtres sociaux. C'est ainsi qu'une génération antérieure de théoriciens nous a amenés à penser que l'être humain (peut-être à la différence de tous les autres animaux) est une créature double : à la fois un organisme pris avec d'autres organismes dans les filets de la vie et une personne sociale en rapport avec d'autres personnes au sein d'une société.

Nous ne pouvons pas nous contenter d'un tel dualisme entre organisme et personne sociale : en effet, si

n'importe quel autre organisme) vient au monde, se développe, mûrit et acquiert le savoir-faire, le savoir social et le savoir-être dont il a besoin.

Le rapport entre anthropologie sociale et biologie a toujours été extrêmement problématique. Et lorsqu'en parlant de biologie, les anthropologues parlent en fait de biologie de l'évolution, cela rend les choses encore plus compliquées. La biologie de l'évolution a fortement tendance à se construire sur des prémisses difficilement acceptables pour des anthropologues sociaux. Il aurait été beaucoup plus simple de construire un pont entre les deux disciplines s'il s'était agi de biologie du développement, et non de l'évolution. C'est à l'édification de ce pont que je me consacre depuis plusieurs années, ainsi qu'à la mise en évidence de la nécessité d'étudier les êtres humains – leur naissance, leur croissance, leur développement et leur maturation – au sein d'un environnement, lequel est en partie modelé par leurs propres actions et dans lequel ils cohabitent avec d'autres êtres qui développent eux aussi le même type de relations avec l'environnement. Il s'agit d'un processus historique. En me concentrant sur l'étude de ce processus, je me suis davantage intéressé à distinguer les ontogénies (c'est-à-dire les différents chemins de développement) que les ontologies (ou philosophies de l'être). J'essaie de ne plus penser en termes d'animisme, de naturalisme ou d'analogisme (autant de philosophies déjà définies), mais plutôt en termes de processus animiques (ou non-animiques) en développement. C'est pour cela que je ne considère pas les humains comme des *êtres* humains (définitivement constitués et dotés une fois pour toutes d'une ontologie donnée), mais comme des êtres *en devenir*. Nous

sommes des êtres humains en devenir permanent car nous ne cessons jamais de nous construire, ni de contribuer à construire les autres êtres de la même manière que les autres êtres nous construisent. Il s'agit d'un processus ininterrompu.

Il en va de même des autres espèces, et nous pouvons donc comparer la vie à quelque chose qui suivrait des lignes, des cheminements. Si je parle de lignes ou de tramage, c'est parce qu'un tramage n'est pas une série de points interconnectés, mais une série de lignes qui se mélangent les unes aux autres. Dans son célèbre ouvrage sur *L'Origine des espèces*, Charles Darwin parle de « berge enchevêtrée¹ » pour décrire une certaine végétation, mélange de toutes sortes de plantes en pleine croissance, ainsi que leurs racines, leurs feuilles, leurs branches qui se mêlent les unes aux autres. Je voudrais appliquer la même image à l'anthropologie : il s'agirait d'étudier l'enchevêtrement mutuel des existences, et de montrer qu'ainsi, la composition du monde est un processus continu. Ce n'est pas une composition achevée, mais un perpétuel développement. En d'autres termes, composer le monde n'est pas représenter la vie telle qu'elle préexisterait, mais faire advenir la vie telle qu'elle se développe. Si tout était complètement interconnecté – comme dans un réseau –, il n'y aurait pas de

1. « Il est intéressant de contempler une berge enchevêtrée, tapissée de plantes de nombreuses sortes, hébergeant des oiseaux qui chantent dans les buissons, avec divers insectes voltigeant çà et là, des vers rampant dans la terre humide, en réfléchissant que ces formes élaborées, si différemment conformées, et dépendant d'une manière si complexe les unes des autres, ont toutes été produites par les lois qui agissent autour de nous. » Charles Darwin, *L'Origine des espèces au moyen de la sélection naturelle, ou la Lutte pour l'existence dans la nature* [1859], Jean-Jacques Moulinié (trad.), Paris, Reinwald, 1873, p. 513.

place pour le mouvement ni pour le développement. Vivre, croître, faire partie d'une société : tout cela peut se perpétuer parce qu'il y a, dans le tramage des existences, des embranchements laissés libres, des chemins inexplorés. Je pense que le travail de l'anthropologue est, précisément, de suivre ces chemins.

41

LE PLURALISME CULTUREL EN ANTHROPOLOGIE

Comment expliquer et relier entre elles ces différentes compositions du monde ?

PHILIPPE DESCOLA

Les formations que Tim Ingold et moi-même avons suivies sont effectivement très différentes, les comptes que nous avons chacun à régler le sont également : Tim Ingold a des comptes à régler avec sa formation très marquée par les sciences naturelles et moi avec la philosophie ; par conséquent, nos trajectoires sont distinctes.

Lorsque Tim Ingold a étudié la biologie, les sciences naturelles étaient très réductionnistes et peu concernées par la réflexion sur le vivant : elles excluaient les phénomènes ontogénétiques au profit d'une perspective micro, c'est-à-dire génétique. Quant à moi, je préférerais les expériences de vie aux expériences de pensée : au lieu de m'intéresser à ce que des philosophes avaient imaginé comme un problème potentiel et la façon d'y répondre, je privilégiais l'étude des expériences collectives des peuples, qui portent implicitement en elles des questions et des façons d'y répondre. La philosophie telle qu'elle m'avait été enseignée n'abordait pas ces questions. Je préférerais l'idée d'introduire dans l'anthropologie un pluralisme conceptuel, métaphysique. Ce pluralisme avait pour ambition principale de comprendre un problème

anthropologique ancien, qui a sans doute constitué la raison même de l'anthropologie : pourquoi des êtres humains font-ils des choses en apparence si différentes, avec un matériel assez semblable – dont un équipement biologique identique ? C'est probablement cette question qui a permis l'apparition de l'anthropologie au XIX^e siècle. Cette discipline est née avec l'expansion coloniale, avec le projet d'acquiescer des connaissances sur les peuples que l'on soumettait, et en réponse à une sorte de scandale logique. En effet, des informations rapportées dans la deuxième moitié du XIX^e siècle par des militaires, des commerçants, des missionnaires, indiquaient que certains peuples ne faisaient pas de distinction nette entre nature et culture, humains et animaux, et pensaient que telle espèce était leur ancêtre ou leur parent. C'est là qu'était le scandale logique : du point de vue de l'épistémologie et de la philosophie des sciences, les programmes de recherche et les programmes scientifiques des sciences de la nature et des sciences de la culture avaient déjà été établis sur des bases séparées. L'anthropologie naissante a tenté de résoudre ce scandale en expliquant les raisons tantôt utilitaires, tantôt symboliques, tantôt fonctionnelles qui expliquaient cette hybridité, mais toujours en maintenant l'idée que la séparation entre nature et culture était, en quelque sorte, un fait de nature. Ce n'est que depuis une trentaine d'années que des anthropologues comme Tim Ingold ou moi-même ont décidé de se passer complètement de l'idée que le monde peut être partagé aisément entre phénomènes naturels et phénomènes sociaux. Pour autant, nos conceptions de l'anthropologie diffèrent assez profondément. Lui aspire à construire une science unifiée de la

phénomènes dans leur environnement – ces habitudes et ces schèmes différencient un collectif d'un autre. Il faut prendre le terme *éducation* au sens où l'entend Tim Ingold en anthropologie : elle n'est pas une inculcation formelle, mais l'observation du comportement des êtres alentour, à commencer par la cellule familiale. Petit à petit, des dispositifs de cadrage se constituent, puis sont intériorisés par les humains (ce qu'on appelle la culture) et aboutissent enfin à la solidification, l'actualisation, l'objectivation de ces schèmes dans des institutions. L'analyse de ces schèmes – que j'appelle « intégrateurs » – me paraît essentielle à l'anthropologie pour comprendre la stabilisation des compositions des mondes dans des dispositifs dont la puissance et la durée persistent au-delà de l'existence individuelle. Les institutions subsistent au-delà du processus de devenir de chacun des individus et conditionnent en retour leur vie et la façon dont ils continuent ou non à percevoir, à détecter certaines régularités dans leur environnement.

TIM INGOLD

Les philosophes pratiquent la philosophie du fond de leur fauteuil, tandis que nous la pratiquons au contact du monde extérieur. Je me demande si cela nous conduit plutôt vers le pluralisme métaphysique ou vers la critique métaphysique. En tout temps et en tout lieu, la philosophie des philosophes est en grande partie une affaire d'introspection et d'étude d'un petit nombre de textes canoniques, bien plus que d'expériences, d'interactions avec le monde et les gens. C'est là une de ses faiblesses. Inversement, l'anthropologie tend à déployer la

vie, à établir des processus de constitution des humains comme des êtres en transformation permanente, dans la lignée d'une tradition dont Gregory Bateson est un pionnier. Quant à moi, je cherche à comprendre les compatibilités ou les incompatibilités entre des institutions qui existent et que décrivent des ethnographes ou des historiens.

L'un des objectifs consiste à savoir pourquoi des types d'institutions sont compatibles avec d'autres seulement dans certains cas, pourquoi les humains organisent leur existence selon des « styles » particuliers. La réponse à ce type de question, qui est très différente de celle que se pose Tim Ingold, réside selon moi dans la réflexion sur les façons de composer des mondes : *in fine*, lorsqu'un humain détecte et actualise certaines propriétés dans son environnement et non d'autres, il met en branle un mouvement qui engendre des cadres stabilisateurs pour ces propriétés – ce que nous appelons des institutions : un chasseur animiste n'a pas besoin d'une académie des sciences et un physicien n'a pas besoin de disséquer ses rêves pour adopter le point de vue d'un jaguar. Ce point de vue est donc plutôt celui d'une ontologie historique de processus de connaissance et d'actions déjà réalisés, tandis que le point de vue de Tim Ingold est plus proche d'une réflexion sur la vie, le vivant, sur des processus en devenir.

Les sciences sociales font le constat élémentaire d'une certaine homogénéité des réactions humaines face à une situation donnée et dans un contexte physique et idéologique précis. Au fil du temps et de l'éducation qu'ils reçoivent, les humains acquièrent des habitudes de vie et activent des schèmes de perception des

discussion philosophique vers l'universel, à englober toutes les époques et tous les peuples. De son point de vue, la plupart des écrits philosophiques apparaissent profondément ethnocentrés – leur horizon apparaît limité. Nous devons étendre les frontières de nos recherches bien au-delà de celles de la philosophie des philosophes, et l'anthropologie nous en offre une bonne occasion. Je pense que nous sommes d'accord sur ce point.

Imaginons à présent que nous travaillons avec telle ou telle population comme les Achuar ou les Sami, et que ce travail nous enseigne des manières de comprendre la vie et le savoir humain différentes de celles auxquelles nous avions habitués notre propre milieu et notre propre éducation. Que faire alors ? Devons-nous plutôt consigner ces nouveautés comme une façon de faire parmi d'autres, ce qui nous conduit à valider une conception pluraliste de la philosophie, à ajouter une autre ligne à la grande liste des ontologies (par exemple : les scientifiques occidentaux sont naturalistes tandis que telle population est animiste) ? Devons-nous plutôt nous appuyer sur nos travaux pour critiquer et remettre en cause certains présupposés dissimulés dans nos propres façons de penser ? Je pense que, sur ce point, nous sommes en désaccord.

Dans mon esprit, pratiquer une philosophie qui prend en compte le monde extérieur ne revient pas à pratiquer le pluralisme pour multiplier les ontologies, mais à étudier de manière critique les philosophies de l'être telles qu'elles existent en nous appuyant sur tous les savoirs alternatifs auxquels nous ouvre l'anthropologie. C'est là que la culture entre en scène. Les

anthropologues n'arrêtent pas de parler de culture. Impossible d'y échapper, pas plus que les géographes ne peuvent échapper à la notion d'espace : c'est une définition fondamentale de notre discipline. Mais, selon moi, le terme *culture* désigne une question, et non une réponse. Philippe Descola lui-même a soulevé le problème de la culture en posant cette question : pourquoi les gens font-ils les choses de différentes manières ? Cette interrogation est caractéristique de l'anthropologie. Même si nous travaillons toute notre vie avec le même groupe de personnes, même si nous en venons à connaître leurs façons de faire sur le bout des doigts, nous nous posons toujours ce type de questions : pourquoi ces gens, ici, font-ils les choses de la sorte, tandis que d'autres gens, là-bas, font les choses autrement ? Pourquoi de cette façon-ci plutôt que de cette façon-là ? Pourquoi certaines pratiques nous paraissent-elles absolument naturelles, et sont pourtant totalement différentes de celles des personnes au milieu desquelles nous nous trouvons ? C'est alors que se pose la question de la culture. Mais la culture ne peut en aucun cas être une réponse : nous ne pouvons pas dire que les différences culturelles sont dues à quelque chose que l'on appelle culture, sous peine de nous retrouver pris dans un cercle sans fin. Cela n'aurait aucun sens, car la culture ne peut être définie que par ces différences. La plupart des disciplines (en particulier la psychologie) ont découvert le concept de culture plus ou moins au moment où les anthropologues étaient sur le point de l'abandonner, et sont tombées systématiquement dans ce piège de la circularité.

Philippe Descola a dit quelque chose de très révélateur : les humains réagissent d'une manière homogène,

certain de savoir ce qu'est vraiment une institution : je sais seulement qu'il s'agit d'une forme d'organisation qui s'administre elle-même et qui apparaît au cours d'un processus de développement qui existait avant elle et continuera après elle. Ce sont ces processus qui m'intéressent, et je ne veux pas mettre la charrue avant les bœufs en prétendant que les structures existent avant le processus qui a permis leur apparition. Cette circularité est un danger inhérent à la fois à la biologie et à l'anthropologie, dont j'entends venir à bout.

accordée au contexte culturel dans lequel ils ont grandi. Je voudrais marquer mon désaccord avec cette affirmation. Tout d'abord, je ne pense pas que les humains réagissent de manière homogène : les manières de réagir sont différentes d'une personne à l'autre parce que nous sommes tous différents, nous occupons tous une place différente dans la trame générale de la vie. De plus, il s'agit d'une hypothèse profondément naturaliste. Elle sous-entend que tous les êtres humains sont biologiquement identiques, mais qu'ils se différencient ensuite en étant confrontés à des contextes culturels qui varient d'un endroit à l'autre. Mais, même sans parler de culture, le contexte général (le climat, la végétation, les espèces animales, etc.) dans lequel se développe un individu varie tout aussi bien. Celui que forment les autres personnes et leurs activités n'est pas la seule variable. Les êtres humains ne se trouvent pas projetés dans un contexte culturel préalablement défini : ils sont confrontés à tel ou tel contexte et deviennent des êtres humains de telle ou telle sorte. S'ils développent d'eux-mêmes certaines caractéristiques, c'est en se trouvant au beau milieu d'une multiplicité de relations : leur savoir-faire, leur capacité de jugement, leur langage corporel, tout cela se développe au sein d'un environnement. Nous ne démarrons pas dans la vie avec une batterie de capacités biologiques données qui aboutissent ensuite à des prédispositions culturelles différentes.

L'anthropologie de Philippe Descola et la mienne ne poursuivent pas tout à fait le même objectif. Lui s'intéresse aux structures institutionnelles : comment elles naissent, les compatibilités et incompatibilités qu'il peut y avoir entre elles, etc. Je ne suis, pour ma part, pas

ONTOLOGIES ET ANALYSE STRUCTURALE

L'anthropologie implique-t-elle une démarche comparative ?

PHILIPPE DESCOLA

La « critique » dont parle Tim Ingold est un point de vue décalé de l'observateur provoqué par l'expérience de vivre et de partager les habitudes de vie d'une population différente de la sienne. Ce point de vue est critique parce qu'il soulève des questions sur les évidences jusqu'alors incontestables de sa propre manière de vivre. Il y a, dans toute anthropologie et surtout dans toute ethnographie, un point de vue critique. Cependant, il serait excessif d'aller au-delà en utilisant la manière de vivre des Achuar ou des Sami comme un instrument critique de la totalité de la cosmologie occidentale : le rôle de l'anthropologie n'est pas de proposer un catalogue de manières de vivre alternatives dans lequel on pourrait faire son choix. Toutes les ontologies se valent parce que chacune propose une façon légitime et originale de discerner des continuités et des discontinuités dans la trame des choses. Par exemple, le naturalisme – c'est-à-dire le fait de postuler une continuité physique et une discontinuité morale entre les humains et les non-humains – est une façon parmi d'autres de repérer et d'actualiser ces plis dans l'enveloppe du monde, ni meilleure ni pire d'un point de vue moral ou épistémologique que l'ontologie

animiste, mais dont les conséquences ont affecté beaucoup plus de gens sur la planète, d'une part avec le développement des sciences positives que cette ontologie a rendu possible, d'autre part avec le saccage des ressources auquel une dissociation extrême entre la nature et les humains a pu conduire. Si l'on aborde la question sous cet angle, il y a des côtés positifs et négatifs dans chaque ontologie. Les ethnographes observent, décrivent, tentent de comprendre les expériences de vie ; il faut manier avec prudence l'idée que ces expériences recèleraient des contre-propositions métaphysiques facilement applicables dans d'autres circonstances historiques que celles où elles sont nées.

Nos traditions intellectuelles différentes expliquent en grande partie la divergence de nos approches et de nos projets. Tim Ingold et moi partons tous deux d'une critique de l'analytique des dualismes, mais pour la développer dans des perspectives et à des fins distinctes. Il semblerait que le travail de Tim Ingold soit porté sur des questions de genèse, c'est-à-dire sur la façon dont des processus émergent et se transforment, et transforment ceux à travers lesquels ils passent. En ce qui me concerne et du fait de l'importance de l'effet que la pensée structuraliste a exercé sur moi, mon intérêt porte sur des questions de contrastes : selon moi, un phénomène n'a pas d'existence en soi, il n'existe que comparé à d'autres phénomènes, et c'est ce processus de mise en relation des différences qui permet d'en souligner la saillance ou la pertinence. Ce qui intéresse Tim Ingold dans le phénomène n'est pas le contraste mais la façon dont il se produit, son processus de développement.

jugés plus ou moins « déviants » au sein d'une société en fonction de la norme qu'elle-même a établie et de la variation qu'elle tolère par rapport à cette norme¹.

TIM INGOLD

Un mot sur cette question de la « déviance ». La plupart des anthropologues refusent d'incorporer ce concept à leur propre vocabulaire analytique. Il se passe la même chose pour la question de la « race » : ils n'accepteraient en aucun cas que l'idée de race soit intégrée au langage conceptuel et analytique de l'anthropologie ; ils n'accepteraient même pas l'idée que de quelconques entités appelées « races » existent par essence. Cependant, ils doivent admettre que la discrimination raciale et l'utilisation du concept de race dans le discours sont très courantes dans de nombreuses sociétés, et que nous devons nous y intéresser et tenter de les comprendre comme un phénomène social à part entière. C'est un peu la même chose avec la « déviance » : nous voudrions refuser à ce terme tout accès à notre propre vocabulaire analytique, alors que, dans la société, il existe bel et bien des personnes qui l'emploient à propos d'autres personnes, pour signifier que celles qu'elles désignent ainsi se comportent différemment d'une certaine norme. Nous devons également comprendre la déviance sous cet angle : plutôt que de présupposer qu'il existe effectivement quelque chose comme la déviance, nous devons chercher à comprendre pourquoi les gens persistent à en parler alors qu'elle n'existe pas.

1. Voir Philippe Descola, *Les Lances du crépuscule : relations Jivaro, Haute-Amazone*, Paris, Plon, « Terre humaine », 1993.

Le contraste implique *stricto sensu* que ce qui est mis en contraste est mis sur le même plan analytique. De ce point de vue, il n'y a pas de supériorité des Achuar sur les biologistes ou les physiciens contemporains, pas plus qu'il n'y a de supériorité des physiciens sur les astrologues chinois, etc. Ils sont mis sur un même plan et diffèrent dans la façon dont ils repèrent, détectent, s'emparent d'éléments du monde pour les construire dans des dispositifs stables. C'est là un point de désaccord important entre Tim Ingold et moi. Les êtres humains ne réagissent certes pas de manière homogène, mais il s'agit bien d'une tendance qui devient manifeste lorsque les choses sont mises en contraste. Il est indéniable qu'il y a une diversité infinie des comportements individuels, qu'il y a une idiosyncrasie personnelle, etc. Cependant, mettre en contraste les façons de réagir des êtres humains face à des situations ordinaires (comme la mort d'un proche, une situation de conflit, la manière de traiter un animal) révèle que ces réactions tendent vers une certaine direction et non vers une autre. Encore une fois, ces réactions sont l'effet des dispositifs de cadrage qui sont intériorisés au fil des années par des individus du fait de leur socialisation, du type d'éducation de l'attention qu'ils reçoivent, de l'apprentissage de certaines techniques, etc. C'est en mettant en contraste ces formes de réactions telles qu'elles se déploient ici et là (c'est le travail de l'anthropologie) qu'elles révèlent une manière collective de différer. C'est probablement parce qu'au fil du temps, nous avons intériorisé que certains comportements sont plus ou moins prohibés ou encouragés. L'amplitude des comportements tolérés ou inhibés à l'intérieur d'un collectif varie considérablement : ils sont

Revenons à la question des ontologies : pour Philippe Descola, il est très important de les placer toutes sur un pied d'égalité. C'est à la base de sa démarche : il les aligne, les unes à côté des autres, et relève les incompatibilités qui se font jour entre elles. Il n'est ainsi pas question de rejeter ou d'écarter une ontologie scientifique ou naturaliste (en affirmant, par exemple, que l'animisme est meilleur que les autres ontologies). Animisme, naturalisme, analogisme, totémisme : tous ont leur cohérence et sont également valables. Il appartient entre autres à l'anthropologue d'expliquer ces différentes alternatives, et pourquoi nous ne devrions pas juger l'une d'elles préférable aux autres. De la sorte, Philippe Descola souscrit à une sorte de relativisme ontologique.

Le premier problème que soulève ce point de vue relativiste est le suivant : l'observateur n'y occupe aucune place, il n'est nulle part, il ne reconnaît comme sienne aucune ontologie. Il accepte l'existence du naturalisme, de l'animisme, de l'analogisme, etc., comme autant de possibilités, mais il affirme être lui-même un pluraliste ontologique. On dirait qu'il observe le monde depuis une sorte de paradis ontologique dont nous serions tous exclus, nous qui sommes emprisonnés par nos philosophies de l'être respectives. Il parviendrait à distinguer les différentes ontologies et, depuis sa position d'observation transcendantale, il pourrait affirmer qu'il y a ainsi différentes manières de composer un monde unique. Mais cette posture transcendantale est en fait l'un des fondements de ce qu'il appelle l'ontologie naturaliste. En d'autres termes, quoi qu'il en dise, il adopte comme point neutre une certaine ontologie : le naturalisme. Et c'est sur ses fondations qu'il bâtit une étude comparative

dans laquelle le naturalisme est défini comme une ontologie parmi d'autres tout aussi possibles. On retrouve ce problème fondamental dans tous les arguments qui défendent le relativisme.

Le second problème est qu'en vérité, la science n'est pas monolithique, pas plus qu'elle n'est nécessairement naturaliste. Je pense que nous nous méprenons sur le projet scientifique occidental si nous n'y voyons que naturalisme. Toute science repose sur l'observation, et toute observation est indissociable d'une participation du scientifique aux phénomènes qui sont l'objet de son attention. La science, telle qu'elle est institutionnalisée de nos jours, cherche à nier l'implication des praticiens dans les phénomènes qu'ils étudient. Cette implication n'en est pas moins une condition *sine qua non* de l'existence de la science même. C'est un paradoxe, mais il est constitutif de la science. C'est à l'anthropologie, à mon avis, de souligner cette implication sous-jacente. Toutes les ontologies ne se valent pas. Pour que le naturalisme occidental puisse être mis en pratique, il a précisément besoin de notre engagement poétique, en tant qu'êtres humains, dans le monde que nous habitons. Nous interagissons avec notre environnement et avec les choses. Cette interaction est une condition nécessaire, fondamentale, pour toute vie et toute pensée. De la même façon, l'histoire de l'art considère l'art comme une collection d'objets qu'il convient d'analyser de manière quasi scientifique, ou tout du moins objective. Mais les « œuvres d'art », ainsi que nous les appelons, ne sont pas des objets, ce sont des choses qui continuent d'évoluer avec le temps, qui ne sont jamais achevées, et nous ne devrions pas nous

univers à un autre (ni d'un paysage à un autre), mais il reconnaît qu'il se trouve à l'endroit B parce qu'il sait que le monde vu du point B ne ressemble pas au monde vu du point A. En anthropologie, nous nous préoccupons de la différence, mais nous ne devrions pas partir du principe que son étude implique un projet comparatif selon lequel le monde serait considéré *a priori* comme intrinsèquement « divers », c'est-à-dire constitué d'entités contrastées dont les significations seraient fixées une fois pour toutes (comme le font les structuralistes lorsqu'ils mettent en contraste des éléments). La signification est une question de position, et pas nécessairement de contraste structurel.

PHILIPPE DESCOLA

Du fait de ma formation et de l'environnement dans lequel j'ai opéré, il est évident que c'est au sein d'une ontologie naturaliste que j'ai tenté de proposer une nouvelle façon de décoloniser la pensée – c'est-à-dire décoloniser les concepts dont se sert l'anthropologie pour analyser la diversité du monde. Il serait naïf de penser que nous pouvons échapper à une telle position, et que par la simple façon de traduire et transcrire le point de vue et la manière d'être d'une population différente de la nôtre, nous pourrions échapper à nos préjugés. Le point de départ fondamental de l'anthropologie était d'essayer de symétriser les positions de l'observateur et de l'observé. Cette symétrisation est impossible : les formes discursives qui nous servent à traduire ce que nous observons se déploient inévitablement à l'intérieur d'un ensemble de significations, lui-même lié

contenter de les regarder, de les observer, mais unir nos vies à elles. L'anthropologie, comme l'art, est une discipline dédiée à l'exploration des conditions de la vie humaine dans le monde et de ses potentialités – d'une manière spéculative, imaginative. Elle interroge les pré-supposés que nous véhiculons avec nous, précisément lorsque nous décidons de la pratiquer¹.

Pour en venir à la démarche comparative, je pense qu'il est très important de distinguer la différence de la diversité, ou tout du moins de reconnaître que la diversité n'est qu'une sorte de différence parmi d'autres. L'idée de diversité implique un monde préalablement divisé en éléments contrastés : des sociétés contrastées, des institutions contrastées, voire des cultures contrastées ou des contextes contrastés. Philippe Descola a pour objectif de comparer tous ces éléments et d'observer leurs divergences. Mais la différence ne dépend pas forcément de telle ou telle propriété inhérente aux choses, elle peut naître de la place qu'elles occupent respectivement dans un champ d'interrelations. Prenons un exemple : un homme parcourt les Highlands, en Écosse. Il monte au sommet d'une montagne, un certain paysage se présente à lui. Puis il monte au sommet d'une autre montagne, il contemple alors un autre paysage. Ces deux paysages sont différents parce que la position de l'observateur au sein du paysage a changé. Les deux endroits sont différents : notre homme peut aller du point A au point B sans avoir à franchir de frontière, sans avoir à passer d'un

1. Pour une étude des artefacts artistiques, de la convergence entre archéologie et anthropologie, art et architecture, voir Tim Ingold, *Making: Anthropology, Archaeology, Art and Architecture*, Londres, Routledge, 2013.

au contexte dans lequel nous l'inscrivons. De ce point de vue, l'anthropologie – comme beaucoup d'autres sciences, y compris celle que Tim Ingold aspire à voir émerger et qui combinerait les sciences sociales et la biologie – est le produit de cette grande transformation que j'appelle l'ontologie naturaliste, et qui rend possible ce type d'enquêtes. Il est important d'accepter que le projet anthropologique soit très difficilement dissociable de son origine naturaliste.

Ce qui ne signifie pas que les sciences ne puissent prospérer que sur un terreau naturaliste : une fois que les procédures ont été développées, qu'elles se sont stabilisées, elles voyagent ; il est tout à fait possible que les études scientifiques s'inscrivent dans d'autres contextes ontologiques que celui du naturalisme.

mettre en acte l'aplanissement du monde en le recouvrant concrètement d'une surface dure, ce qui se révèle une façon d'imposer un certain pouvoir et d'empêcher des formes de vie inférieures de s'y développer, mais aussi démontrer par l'exemple que ces formes de vie inférieures finissent toujours par l'emporter. Mon propos est un défi lancé aux pouvoirs de l'entreprise qui cherchent à aplanir le monde. Un tel monde n'est pas un monde égalitaire : au contraire, il est fondamentalement inégalitaire. Un monde aplani par la force est inégalitaire par définition. L'action d'aplanissement bloque certaines lignes de développement, les empêche de progresser, tandis que d'autres prennent le pas sur elles. C'est le propre des relations de pouvoir de s'exercer en bloquant certaines lignes, en faisant prévaloir telle ligne sur telle autre, en ne permettant qu'à certaines de se poursuivre librement.



l'on s'empare de leur terre, que l'on y fore des puits de pétrole, que l'on y creuse des mines à ciel ouvert, leurs réactions diffèrent de celles, au XIX^e siècle, des mineurs du Nord, en France, de celles des canuts, à Lyon, ou des jacqueries au Moyen-Âge. Les conflits « écologico-politiques » de plus en plus nombreux dans le monde, qui opposent des populations locales à des États ou à des multinationales, ont ceci de remarquable qu'ils révèlent crûment des divergences d'interprétation ontologique fondamentales quant à ce dont le monde est fait et ce qui en fait la valeur. En Amérique latine, ces conflits ont pris des formes originales que les militants traditionnels ou les gouvernements latino-américains (y compris de gauche) peinent à comprendre, car ils ne correspondent pas aux catégories classiques de la vie politique libérale ou léniniste. Les formes de collectif d'où partent ces revendications ne correspondent pas aux « sociétés » telles que nous les concevons en Europe depuis le XVIII^e siècle. Les humains y parlent et agissent pour des assemblages d'humains et de non-humains (des éléments du paysage, des divinités, des espèces animales, des variétés de plantes) que nous avons peine à concevoir, tant ces assemblages vont à l'encontre de nos habitudes de dissocier nature et société. Et pourtant, pour les Européens confrontés à la question de l'anthropocène, de la transformation profonde des conditions de vie et de la « conflation » entre l'histoire naturelle et politique, ces dispositifs de représentation conjointe des intérêts des humains et des non-humains sont porteurs d'espoir : ils stimulent notre inventivité politique et peuvent nous conduire à imaginer d'autres formes de vie commune et d'autres formes de luttes que celles auxquelles nous sommes habitués.

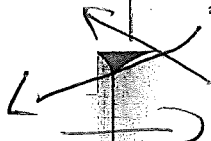


Le monde social est-il plat ? Comment penser les conflits sociaux ?

PHILIPPE DESCOLA

De tout évidence, le monde social n'est pas plat. Il est tissé de conflits, de rapports de force, mais ils ne s'expriment pas de la même façon selon les lieux, voire les ontologies, car certains types de captation d'autrui sont concevables et d'autres non. S'il y a un moteur de l'histoire au sens classiquement hégélien ou marxiste, il vient de ces chocs qui se sont produits constamment au fil du temps entre des archipels aux ontologies différentes. Certains de ces archipels (en particulier le monde analogiste) souhaitaient s'emparer des archipels voisins ou les inclure dans leur monde – pour des raisons plus cosmologiques que pratiques. Ces voisins résistaient d'une certaine façon, et ces mouvements n'ont cessé de créer le tissu général de l'histoire, des transformations, des modifications, etc. Ce phénomène perdure et prend aujourd'hui une forme extrêmement vive du fait de la globalisation : certains collectifs animistes ou analogistes se trouvent dans des situations de domination, d'exploitation, de spoliation territoriale. Et pourtant, lorsque

1. Cette question constitue l'une des parties de l'article de Yves Citton & Saskia Valentowitz, « Pour une écologie des lignes et des tissages », art. cité.



TIM INGOLD

L'aplanissement du monde a toujours été l'un des leviers essentiels par lesquels le pouvoir a été exercé sur les peuples. Par « aplanir le monde », j'entends cette manière d'établir et de faire accepter l'idée que la vie sociale prend place sur une surface solide. Nous appelons souvent cela une « infrastructure ». L'un des pré-supposés que l'on retrouve très souvent à l'œuvre dans la modernité est que le monde en lui-même est un substrat homogène, un socle plat sur lequel se bâtit la vie sociale. J'ai, par mes travaux, cherché entre autres à montrer que l'idée de ce socle plat est une création de la technique moderne, qui s'en sert pour modeler le monde à l'image de ce que la modernité estime qu'il doit être : on construit des fondations solides, puis on construit par-dessus, et ainsi de suite. Cela a pour effet de rendre le développement de la vie de plus en plus difficile.

Le meilleur exemple que je connaisse nous a été donné par l'artiste allemand Klaus Weber : il a acheté une parcelle de terrain à Berlin, et l'a fait recouvrir d'une couche épaisse du même asphalte que celui des autoroutes. Ensuite, il a répandu les spores de champignons qu'il avait sélectionnés. Au bout d'un certain temps, l'asphalte a commencé à se fissurer, laissant la place à de magnifiques globes blancs que l'artiste a récoltés et cuisinés¹. La démonstration est merveilleuse, et elle se double d'un propos politique profond : tout d'abord

1. L'installation de Klaus Weber a été reprise en 2004, sous le titre *Unfolding Cul-de-Sac*, à la galerie Cubitt (Londres). L'artiste américaine Katherine Ball a aussi exploré, à travers certains phénomènes mycologiques, les formes qu'emprunte la désobéissance civile.

POST-SCRIPTUM
ANTHROPOLOGIE ET PHILOSOPHIE

66

réputé qualifier. « Totem », « mana », « tabou », « chaman » sont nés ainsi. Avec des effets positifs, du reste, puisque cela revenait à transformer en problèmes philosophiques ou en catégories noétiques dignes d'être pris au sérieux ce qui était perçu auparavant comme des superstitions.

Dans une période récente, c'est plutôt en exploitant en intensification les conséquences conceptuelles d'une institution, d'un processus, d'un régime de relation ou d'une orientation épistémique isolés par l'observation ethnographique que cette opération de généralisation a été réalisée. Au lieu d'une expansion démesurée d'un sens initialement imprécis, c'est au contraire un approfondissement et une opérationnalisation d'un sens très précisément défini qui sont recherchés. L'englobement hiérarchique chez Louis Dumont, le va-et-vient entre objectification et désobjectification des relations chez Marilyn Strathern ou le perspectivisme chez Eduardo Viveiros de Castro, des constructions théoriques initialement destinées à rendre compte de dispositions propres à une aire culturelle particulière, en sont de bons exemples. L'originalité de ces modèles locaux devenus paradigmatiques, et le principe même de leur constitution, résultent du contraste qu'ils présentent par rapport à des façons occidentales de percevoir et de conceptualiser le champ de phénomènes dont ces modèles rendent compte : la hiérarchie dumontienne contraste avec l'individualisme possessif, le *hau* maussien contraste avec la logique marchande. Ici, la généralisation d'un relatif relativise un principe général.

Une deuxième forme de symétrisation consiste à transformer une pensée autochtone en un corpus plus

LE PROBLÈME DE LA SYMÉTRIE ONTOLOGIQUE
par Philippe Descola

Depuis qu'elle a commencé à émerger comme science, l'anthropologie n'a cessé de mener un travail de symétrisation entre les usages et les façons de penser propres aux Occidentaux et ceux des peuples qu'elle avait pris comme objets d'étude. Un tel travail est pourtant condamné à demeurer inabouti puisque son produit final est conditionné, dans sa forme, par l'auditoire auquel il est destiné : outre les professionnels de l'anthropologie, tous les amateurs de pensée réflexive formés par deux millénaires et demi de tradition philosophique européenne à qui il faut bien s'adresser dans un langage qu'ils comprennent. Cette symétrisation incomplète peut aussi prendre des formes très différentes selon les types et les modalités de transfert entre les idéologies locales et l'idéologie de l'analyste. J'en distinguerai trois principales.

La plus commune consiste à développer les implications conceptuelles d'une institution locale, de telle façon que son champ d'application dépasse tant celui de l'institution originelle que les particularités de la région du monde où on l'a décrite. Dans les débuts de la discipline, ce mouvement de généralisation s'est opéré en dilatant en extension le sens d'un concept indigène, de façon à lui faire englober une foule de phénomènes disparates qui n'avaient pour point commun que de ne pas cadrer avec la manière dont on appréhendait en Occident le champ de pratiques que le concept était

67

ou moins systématisé analogue à une doctrine philosophique, du moins dans son mode de présentation. Il s'agit là aussi d'une tendance ancienne, plus ancienne que la précédente, puisqu'elle est au départ caractéristique de l'anthropologie missionnaire propre à la colonisation ibérique. Une expression moderne de cette tendance est *La Philosophie bantoue* du père Placide Tempels, qui a suscité un ample débat parmi les philosophes originaires d'Afrique noire¹. Bien que la controverse sur les métaphysiques alternatives ait surtout fait rage en Afrique, ce genre de question n'est pas absent des travaux ethnologiques proprement dits. Habituellement, c'est sous la forme de couleurs philosophiques qu'un ethnologue dépeint les dispositions morales ou épistémiques de la société qu'il étudie. Les exemples abondent en France de l'influence de la philosophie, notamment de la phénoménologie husserlienne, sur la formation des ethnologues de terrain de la première génération, de Maurice Leenhardt à Marcel Griaule. Cette influence a eu pour effet de proposer un paradigme épistémique qui, en allant à l'encontre du réalisme cognitif dominant, semblait rejoindre des modes de connaissance et de présence au monde que les ethnographes découvraient loin de chez eux. C'est l'une des raisons de la faveur dont a joui la phénoménologie depuis les années 1950 chez des anthropologues pourtant issus de traditions intellectuelles nationales très différentes. Cela dit, bien que l'invocation de concepts philosophiques, et surtout de l'autorité de certains philosophes, soit maintenant devenue la norme dans la production ethnologique non francophone, il

1. Placide Tempels, *La Philosophie bantoue*, A. Rubbens (trad.), Paris, Éditions africaines, 1949.

faut voir cette tendance comme un hommage ambigu, tant la référence philosophique demeure superficielle et sert en réalité à recouvrir d'un voile conceptuel élégant le robuste empirisme qui fait le prix des enquêtes ethnographiques sérieusement menées. Que les essais pour faire connaître des altermétaphysiques soient le fait d'auteurs autochtones formés à la philosophie occidentale ou d'anthropologues occidentaux qui tirent les leçons d'une pensée indigène selon les canons d'exposition d'un ouvrage philosophique, l'inconvénient demeure d'une exégèse qui bouleverse les conditions pragmatiques d'énonciation des propositions formant la source de cette pensée.

La troisième forme de symétrisation, celle qui a ma faveur, ne vise ni à généraliser la portée d'un principe local ni à proposer un contre-modèle philosophique inspiré d'une pensée indigène, mais à construire une combinatoire rendant compte de tous les états d'un ensemble de phénomènes grâce à la mise en évidence des différences systématiques qui opposent ses éléments. On aura reconnu là un principe de base de l'analyse structurale. Pourquoi est-ce une symétrisation ? Parce que, dans une combinatoire de ce type, la totalisation n'est jamais donnée *ab initio*, comme le point de vue à partir duquel le Sirius de l'anthropologie pourrait structurer le monde sous son regard impérial, mais qu'elle résulte d'une opération toujours inachevée, au moyen de laquelle des traits culturels, des normes, des institutions, des qualités sont constitués comme des variantes les unes des autres au sein d'un ensemble qui, non seulement pourra être reconfiguré autrement si d'autres éléments sont ajoutés, mais qui n'a pas d'autre raison d'être que de subsu-

mer les variations dont il est le théâtre. Autrement dit, ce type de symétrisation est entièrement dépendant des multiples propriétés que les gens détectent çà et là dans les phénomènes et n'exige donc en matière de perspective surplombante qu'un peu d'érudition sur la diversité des objets dont on s'occupe, ce qui est la moindre des choses dans une entreprise de savoir.

70

71

LE PROBLÈME DE LA SYMÉTRIE ONTOLOGIQUE par Tim Ingold

Selon moi, l'anthropologie est la philosophie lorsqu'elle prend en compte les gens. Il s'agit bien de philosophie, puisqu'elle s'occupe de tout ce qui rend possible et conditionne l'être et le savoir humain dans ce monde unique que nous partageons tous. Si elle diffère de la philosophie des philosophes, c'est que son substrat est précisément le monde dont elle parle. Lorsqu'elle enquête sur ce que la vie pourrait être, lorsqu'elle s'occupe de possibilités, c'est toujours avec une conscience très fine de ce que la vie est réellement pour les habitants d'un lieu et d'un temps donnés. Voilà ce que j'entends par « prendre en compte les gens ». Toute la dynamique de notre travail s'appuie sur la tension entre le spéculatif et l'expérimental. Excluez-en les gens, les êtres humains, et toute l'énergie disparaît. Il ne reste plus qu'une coquille molle et vide, comme c'est le cas, à mon avis, d'une grande partie de la philosophie académique.

Une philosophie « avec les gens » possède quatre qualités essentielles : elle est généreuse, ouverte, comparative et, de plus, critique. Elle est *généreuse* parce qu'elle se fonde sur le désir d'écouter ce que les autres ont à nous dire, et de leur répondre, de donner quelque chose en retour. Cela signifie qu'au cours de nos recherches anthropologiques, nous étudions *avec les gens* au milieu desquels nous travaillons, sous leur tutelle. Ils ne sont pas différents, pour nous, de ce que sont des professeurs

pour les élèves d'une université. Cela soulève d'ailleurs un corollaire critique dont les anthropologues n'ont pas suffisamment pris conscience, à mon avis. Trop souvent, une fois qu'ils ont quitté ce qu'ils appellent le « terrain », ils se détournent de leurs maîtres d'antan, ne s'en souviennent plus comme d'interlocuteurs à part entière, vecteurs de sagesse et de savoir, mais davantage comme autant de sources de preuves de telles ou telles pratiques ou croyances, comme d'« informateurs » — puisque tel fut un temps le terme consacré, terme qui révèle particulièrement bien la duplicité de cette conception. Une telle ethnographie n'est pas mauvaise en soi. Décrypter la vie d'un peuple, en faire la chronique — puisque tel est le sens littéral du mot *ethnographie* — est une entreprise parfaitement valable. Mais changer ses matériaux en données analysées *a posteriori* revient à mettre à l'écart ceux-là mêmes à qui nous devons notre apprentissage. Ce faisant, nous installons une asymétrie fondamentale au cœur de notre action. Et derrière cette asymétrie se cache une prétention qui sous-tend l'institution académique elle-même : celle de révéler la vérité derrière l'illusion et les apparences, c'est-à-dire de produire un discours explicatif d'autorité sur la manière dont le monde fonctionne.

C'est précisément parce que l'anthropologie est la philosophie avec le peuple, plutôt que l'ethnographie d'un peuple, qu'elle est ouverte. Elle n'a pas les yeux fixés sur une fin, elle ne contemple pas ce qui est déjà passé afin d'en faire le sujet d'analyses rétrospectives, loin de là. Elle accompagne le mouvement même de la vie afin de révéler les chemins qu'il emprunte : tant qu'il y a de la vie, il y a anthropologie. Elle n'est pas en quête

leurs enquêtes. Loin d'eux l'idée ethnocentrique que les philosophies d'autrui sont moins développées que les leurs ! Pourtant, il y a forcément une forme d'asymétrie dans les fondements d'un projet comparatif qui considère d'une part les gens comme autant d'exemples de modes de pensée variés, et d'autre part l'anthropologue comme un spectateur émancipé, libre d'aller et venir à sa guise au beau milieu de la diversité humaine. Il s'agit de cette même asymétrie que nous avons rencontrée lorsque nous parlions d'une anthropologie comprise comme l'étude des peuples du monde, et non l'étude avec les peuples du monde. Une « anthropologie avec » est également comparative, mais dans un sens différent. L'essentiel est d'admettre qu'aucune façon d'être n'est la seule possible, et que pour chaque chemin que nous découvrons, ou que nous sommes contraints de suivre, il existe des chemins alternatifs qui auraient pu nous entraîner dans d'autres directions. Ainsi, même lorsque nous suivons une direction en particulier, nous gardons toujours au centre de nos préoccupations la question suivante : « Pourquoi de cette façon plutôt que d'une autre ? » Nous ne comparons pas des compréhensions définitives, mais des façons distinctes d'y parvenir. Disons qu'il existe, en matière d'éducation, des voies naturelles, totémiques et animiques. Lorsque nous utilisons ces termes, ainsi que d'autres termes voisins, si possible en leur ôtant leurs *-ismes*, nous ne désignons pas des ontologies mais des ontogénies : il ne s'agit pas de structures mais d'êtres en cours de génération. Et tandis que la symétrie de l'ontologie comparative repose sur l'asymétrie de ses fondements académiques, l'asymétrie d'une ontogénie comparative qui ne peut suivre qu'un seul chemin à la

de solutions définitives. Il s'ensuit que l'holisme auquel aspire notre discipline est l'exact opposé d'une totalisation. Loin d'assembler toutes les pièces en une seule unité au sein de laquelle tout serait « connecté », elle cherche à mettre en lumière comment chaque instant de vie sociale contient toute une hérédité de relations dont il n'est qu'un produit transitoire. Cela entraîne cependant un corollaire important : notre philosophie ne peut pas traiter de systèmes de pensée clos et achevés, mais seulement de systèmes en cours d'élaboration. Nous avons trop tendance à penser que les personnes au milieu desquelles nous travaillons disposent de conceptions de l'être et du devenir, c'est-à-dire d'ontologies, pleinement formées, définitives. Pour preuve, notre tendance à désigner ces conceptions par le suffixe *-isme*. Nous parlons, par exemple, de « naturalisme », de « totémisme » et d'« animisme ». Mais ces termes englobent des vies et des esprits qui sont bien obligés de penser par eux-mêmes. Les gens acquièrent petit à petit du savoir, ils ne le reçoivent pas tout prêt. Ce processus recouvre un mélange d'exposition aux savoirs extérieurs et de compréhension progressive, deux choses que nous avons regroupées dans le concept d'éducation. Il est à mon avis grand temps que les pratiques d'éducation, longtemps et injustement marginalisées par une anthropologie uniquement fascinée par les formes de pensée matures, retrouvent la place centrale qu'elles méritent.

Voilà qui nous amène à une question cruciale : que voulais-je dire en affirmant que l'anthropologie est comparative ? Que comparons-nous ? Les anthropologues peuvent s'enorgueillir de l'esprit de symétrie qui habite

fois repose, elle, sur la prise de conscience authentiquement symétrique que plusieurs chemins sont toujours possibles.

J'en viens finalement à la quatrième qualité essentielle de l'anthropologie dont j'ai parlé en introduction. L'anthropologie est critique car nous ne pouvons pas nous contenter des choses telles qu'elles sont. De l'avis général, les méthodes de production, de distribution, de gouvernement et de savoir qui ont dominé l'ère moderne ont conduit le monde au bord de la catastrophe. Si nous voulons survivre, nous avons besoin de toute l'aide que nous pourrions trouver. Mais personne — aucun groupe indigène, aucune science spécialisée, aucune doctrine ni philosophie — ne détient les clefs de l'avenir, pour autant qu'elles existent. Cet avenir, nous devons le fabriquer par nous-mêmes, et nous n'y parviendrons que par le dialogue. Ma conviction est que le rôle de l'anthropologie consiste à étendre le champ de ce dialogue : à faire de la vie humaine elle-même une conversation.